Colonialismos, Pós-Colonialismos e Lusofonias

Atas do IV Congresso Internacional em Estudos Culturais

Título:

Colonialismos, Pós-Colonialismos e Lusofonias – Atas do IV Congresso Internacional em Estudos Culturais

Coordenação:

Maria Manuel Baptista e Sara Vidal Maia

Edição:

Programa Doutoral em Estudos Culturais
ISBN 978-989-98219-1-0

IRENNE – Associação de Investigação, Prevenção e Combate à Violência e Exclusão
ISBN 978-989-98912-0-3

Ver O Verso Edições
ISBN 978-989-8015-18-1

Coordenação editorial:

Alina Timóteo, Monise Martinez e Raquel Neves

Capa:

Maria Joana Alves Pereira

Design gráfico:

Raquel Neves

Revisão:

Alina Timóteo, Giane Escobar e Monise Martinez

Paginação:

Raquel Neves

Suporte:

Edição *online*

Abril de 2014

IV CONGRESSO INTERNACIONAL EM ESTUDOS CULTURAIS

COLONIALISMOS, PÓS-COLONIALISMOS E LUSOFONIAS

ÍNDICE

IV CONGRESSO INTERNACIONAL
EM ESTUDOS CULTURAIS
COLONIALISMOS, PÓS-COLONIALISMOS E LUSOFONIAS

IV CONGRESSO INTERNACIONAL
EM ESTUDOS CULTURAIS

IV CONGRESSO INTERNACIONAL
EM ESTUDOS CULTURAIS
COLONIALISMOS, PÓS-COLONIALISMOS E LUSOFONIAS

IV CONGRESSO INTERNACIONAL
EM ESTUDOS CULTURAIS

IV CONGRESSO INTERNACIONAL
EM ESTUDOS CULTURAIS
COLONIALISMOS, PÓS-COLONIALISMOS E LUSOFONIAS

IV CONGRESSO INTERNACIONAL
EM ESTUDOS CULTURAIS
COLONIALISMOS, PÓS-COLONIALISMOS E LUSOFONIAS

IV CONGRESSO INTERNACIONAL
EM ESTUDOS CULTURAIS
COLONIALISMOS, PÓS-COLONIALISMOS E LUSOFONIAS

IV CONGRESSO INTERNACIONAL
EM ESTUDOS CULTURAIS

KEYNOTE SPEAKERS

Paradoxo da Funcionalidade? Sobre o estado pós-colonial/ pós-conquista na África

Herbert Ekwe-Ekwe[1]

O conceito de "Estado fracassado" contém um significado melodramático compreensível! Refere-se à incapacidade ou fracasso de um Estado em cumprir alguns dos principais papéis e responsabilidades para com seu próprio povo, para com outros povos que habitam seu território e, consequentemente, em relação a seus vizinhos e a comunidade global mais ampla de Estados. Segundo a análise da pesquisas sobre "O Índice de Estados Fracassados 2013", publicada na última edição anual do Fundo para Paz, com sede em Washington, há doze indicadores para que o fracasso do Estado se materialize, os quais podem ser agrupados em três esferas ou categorias amplas no que diz respeito ao impacto na vida das pessoas: sociais, políticos e econômicos (Fundo para a Paz - Indicadores, http://ffp.statesindex. org/indicators, acessado em 2/julho/2013). Frequentemente, os países africanos incidem em todas essas doze variáveis cruciais estabelecidas pelo fundo de pesquisa, com especial ocorrência nas que vão a seguir listadas, com consequências inevitáveis e nefastas sobre a vida e o bem-estar de seus povos:

1. Legitimidade do Estado;
2. Ascensão de uma elite dividida;
3. Crônica e sustentada violação dos direitos humanos;
4. Desenvolvimento econômico desigual;
5. Permanente, forte e grave declínio econômico; e
6. Movimento intenso de refugiados ou deslocamentos internos de pessoas.

Assim, a leitura dos mais atualizados da pesquisa do Fundo sobre a África (Fundo para a Paz, The Failed States Index 2013, http://ffp.statesindex.org/rankings-2013-sortable, acessado em 2/julho/2013) leva aos deprimentes destaques a seguir listados. Em uma referência global, estariam na África:

- 16 dos "20 piores Estados";
- 20 dos "30 piores Estados";
- 34 (bem mais da metade de todos os chamados Estados soberanos do continente) dos "piores 54 estados".

Não é absurdo considerar que, a partir desse índice de Estados fracassados, após os próximos seis anos, quando se iniciar a década de 2020, "54 dos 54 piores Estados" do mundo poderão estar na África!

Para efeito deste trabalho, dois determinantes empíricos que são chave do fracasso do Estado serão explorados: (1) a incapacidade do Estado para garantir a segurança; e (2) a incapacidade do Estado para prestar serviços sociais essenciais. Discorramos sobre cada um deles:

1. <u>A incapacidade do Estado para garantir a segurança de sua população</u>

Essa condição surge quando o Estado já não exerce controle

1 Herbert Ekwe-Ekwe é professor britânico, especialista em Estado, genocídios e guerras na África. Correntemente, atua como professor visitante na Universidade de Fortaleza (UNIFOR), Estado do Ceará, Brasil. Tradução de Sued Lima, coronel aviador aposent da Força Aérea Brasileira e pesquisador de política internacionl

em partes ou na totalidade de seu território. Fatores como falhas catastróficas nas relações vitais sociopolíticas e econômicas internas, rivalidades e divisionismo intra-regime, invasão externa e ocupação do território e desastres naturais incontroláveis contribuiriam para o fracasso. A incapacidade também pode decorrer da violação dos direitos humanos, o que inclui uma política de Estado deliberada no sentido de destruir nacionalidades, povos ou grupos religiosos que constituem o país, etc.

2. A incapacidade do Estado para prestar serviços sociais essenciais

Essa condição decorre da inaptidão do Estado em promover a infraestrutura de comunicação, saúde, educação, habitação, lazer e desenvolvimento cultural para seu povo ou da deliberação política de negar ou oferecer apenas parcialmente tais serviços para determinadas nacionalidades, povos ou grupos religiosos que constituem o país. Essa falha pode ser a conseqüência da diminuição de recursos fiscais e materiais de um Estado por pura incompetência na capacidade de gestão. Paralelamente, esta incapacidade pode ser indicativa de elevada escala de corrupção e ampla institucionalização de procedimentos de não prestação de contas e negação de acesso ao controle sobre as finanças públicas promovidas por funcionários do Estado e seus agentes.

Christopher Clapham argumenta que o conceito de "Estado fracassado é um desses casos de designação equivocada que nomeia mais o que não é do que aquilo que realmente é" (Christopher Clapham, "Failed States and Non-states in the Modern International Order", trabalho apresentado na conferência sobre Estados fracassados, Florença, Itália, abril/2000, http://www.ippu.purdue.edu/failed_states/2000/papers /clapham.html, acessado em 15/junho/2013). Isso é fundamental para se considerar o fato de Estados, como a Nigéria ou Sudão, por exemplo, que promovem o genocídio de sua população, não fornecem serviços básicos para seu povo e são abalados por sucessivos regimes que se apropriam da riqueza coletiva do país, dificilmente podem merecer tal designação no âmbito da ciência social. É necessário realçar a impropriedade óbvia da aplicação deste conceito na África, refletindo sobre o fato de que as funções cruciais do Estado, tais como o fornecimento de segurança, promoção do direito, racionalização com flexibilização da estrutura administrativa, prestação de contas e competição livre e transparente, especialmente quando se tratar de mudança de governo, não estão acontecendo nos Estados africanos desde a conquista e ocupação da maior parte do continente por uma constelação de países europeus, no século XIX. Tragicamente, os 57 anos desde o início da concertação africana no sentido de restaurar sua independência, que resultaram em supostos avanços no Sudão, em 1956, seguido logo por Gana, em 1957, a situação não se alterou significativamente no que diz respeito aos atributos do Estado na África.

Em última análise, a principal limitação ao uso do conceito de Estado fracassado para avaliar a situação catastrófica da África contemporânea é que ele confere uma presunção de racionalidade injustificável para uma entidade cuja expectativa de resultados é predeterminada, variando entre "provável fracasso" a "fracasso total" ou mesmo "desastre". Presume-se que aqueles que dirigiram o Estado na África (Obasanjo, Idi Amin, Taylor, Moi, Habré, Doe, Gowon, Mobutu, Ahidjo, Jonathan, Rawlings, Obote, Babangida, Mengistu, Abacha, Mugabe, Mohammed, Banda, Abubakar, Bokassa, Jammeh, Eyadema, Buhari, Toure, Museveni, Yar'Adua, Biya, Al-Bashier e outros) estivessem conscientes dessa condição e o que ela dizia a respeito de seus escrúpulos e, como qualquer personagem racional, pretendessem ter sucesso. Se eles não conseguiram atingir um bom desempenho em alguma instância, de acordo com a lógica, deveriam tentar melhorar sua pontuação anterior na expectativa de aperfeiçoá-la. O sucesso é sempre possível! Foi com base nessa possibilidade que Roland Oliver deu sua controversa contribuição ao debate. Abstraindo seu racismo infundado e o paternalismo embutido em suas altamente contestáveis bases analíticas, da qual seu argumento se origina, consideremos a colocação de Oliver: "Com uma população predominante problemática, a África não pode esperar

atingir padrões de primeiro mundo quanto ao desenvolvimento econômico dentro do próximo século (refere-se ao século XXI), mas com um pouco mais de responsabilidade rotineira poderia pelo menos recuperar a confiança para continuar a difícil luta com maiores chances de sucesso" (Roland Oliver, "The condition of Africa", Times Literary Supplement, Londres, 20/setembro/1991: 9). Há poucas evidências para mostrar que, ao longo dos últimos 57 anos, os denominados líderes e funcionários africanos tenham conduzido a gestão do Estado que controlam como uma oportunidade para transformar a vida de seu povo. Este objetivo de transformação raramente é considerado em seus planejamentos. Nessa medida, a conclusão de Oliver é, ironicamente, bastante otimista. Além disso, deve-se notar que, dadas as preocupações evidentemente limitadas centradas apenas na medição de desempenhos, os debates sobre Estados fracassados tendem a ignorar as expressivas turbulências representadas pela história subjacente – o que será alvo de análise no presente trabalho.

Como vimos, ao invés de promover benefícios para seus povo, o Estado na África "tem se constituído em fonte de sofrimentos", para citar Clapham (Failed States and Non-states in the Modern International Order), uma reflexão que acompanha a descrição de Basil Davidson ao qualificar o impacto do Estado na população como uma maldição (Basil Davidson, Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State, Londres, James Currey). Richard Dowden também usa a metáfora de saúde para captar o legado do Estado africano, quando observa, aludindo à sua gênese, que "o europeu, atuando sem o necessário planejamento, trouxe de fato muito sangue e lágrimas para a África" (Richard Dowden, "Redrawing the outmoded colonial map of Africa", Independent, Londres, 10/setembro/1987). A partir de suas próprias observações, Lynn Innes assegura que o Estado Africano criou o que ela descreve como um continente "profundamente doente". (C.L. Innes, Chinua Achebe, Cambridge University, 1990: 151). A metáfora envolvendo a saúde se estende até o campo psiquiátrico, conforme se vê na observação de Thomas Pakenham: "Basta pensar nas sangrentas... guerras que se seguiram à descolonização e ver a loucura das linhas desenhadas, a partir da Europa, em mapas, por homens ignorantes da geografia e da história africana." (Thomas Pakenham, "The European share-out of the spoils of Africa", Financial Times, Londres, 15/fevereiro/1988). Chester Crocker aponta o problema fundamental do Estado na África. Ele "não decorre da ausência de nações, é sim da ausência de Estados com a legitimidade e autoridade para gerenciar seus assuntos... Assim, a sua legitimidade deriva em grande parte, se não na totalidade, do sistema internacional e não das sociedades nacionais" (Chester Crocker, "Engaging Failing States", Foreign Affairs, setembro/outubro/2003: 37). Essa alienação é que está no cerne da grave crise existente.

Tais referências ajudam a destacar a falta de consenso entre pesquisadores que estudam os Estados fracassados da África contemporânea, em termos de parâmetros de avaliação, incluindo períodos constitutivos, fundamentais para definir quando este ou aquele Estado africano começou a fracassar ou mesmo quando de fato fracassou. Há uma tendência por parte de alguns especialistas, incluindo os do Fundo para a Paz a que nos referimos anteriormente, para circunscrever arbitrariamente o limite do foco investigativo para a chamada época pós-conquista do Estado (isto é, depois de janeiro de 1956, quando se deu a presumida restauração da independência no Sudão, até então sob ocupação britânica), a partir da presunção subjacente de que o Estado, tal como foi formulado e constituído na véspera da "restauração da independência", passou a dispor de lógica interna permanente para sua existência. Eu coloco em dúvida essa presunção, com o argumento de que um grande número de Estados africanos já era fracassado antes da chamada restauração da independência. Além disso, há um surpreendente "elo perdido" nesses estudos. Durante todo esse período, o Fundo para a Paz e os outros organismos afins não questionaram a competência e desempenho intrínsecos de qualquer desses países africanos com relação ao seu papel fundamental na economia do mundo, obviamente, a principal razão de sua existência desde que foi criado. A localização e restauração deste "elo perdido"

são muito importantes, conforme veremos em breve, e é, portanto, o objetivo primário do presente texto, destinado a nos responder à pergunta colocada no seu título: O Estado na África – a quem pertence?

A África tem se constituído em uma rede exportadora de capitais para o mundo ocidental desde 1981. A trovejante soma 400 bilhões de dólares é o valor total transferido para o ocidente até hoje (Herbert Ekwe-Ekwe, Readings from Reading: Essays on African Politics, Genocide, Literature, 2011: 41-42, 176-177). São transferências admitidas como legítimas, destinadas ao pagamento de crescentes juros de débitos dos governos africanos reivindicados pelo Ocidente, por conta de dívidas formadas a partir da década de 1970. Um estudo de 2010, feito pela Global Financial Integrity, organização de pesquisa com sede em Washington, mostra que a África também pode ter transferido o montante adicional de 854 bilhões de dólares desde os anos 1970 (há possibilidade de esse valor representar menos da metade do total real, que seria em torno de 1,8 trilhões de dólares, conforme adverte o citado estudo - "Illicit financial flows from Africa: Hidden resource for development" http://www.gfintegrity.org/content/view/300/75, acessado em 25/abril/2013) através de exportações fraudulentas determinadas por lideranças de regimes africanos corruptos – como foi o caso da Nigéria, Estado que considero fracassado desde 1945, quando ainda se encontrava sob ocupação britânica (ver Ekwe-Ekwe: 136), chegando sua perda nessa competição a 240,7 bilhões de dólares. Com efeito, o Estado africano já não finge que existe para servir a seus povos.

Adicionalmente, apesar de paradoxal, os números relativos a transações comerciais e outros dados associados disponíveis indicam que países africanos, padecendo de aparente disfunção, vêm a cada ano melhorando seus desempenhos nas atividades prioritárias que lhes foram atribuídas por seus criadores europeus e de além-mar: exportação de produtos agrícolas e minerais. Não há indicações de que esses países tenham encontrado dificuldades para cumprir as suas principais obrigações nos acordos firmados – nem a Nigéria, governada por uma elite genocida composta de facínoras, no 16 no índice atual de Estados fracassados do Fundo pela Paz; nem a também a genocida República Democrática do Congo, no 2 do mesmo índice, que tem 80 por cento das reservas mundiais de coltan[1]*; nem o genocida Sudão, no 3; nem o Chade, no 5, nem mesmo a Somália, no 1, o pior Estado do mundo. É neste contexto que o aforismo aparentemente contraditório sobre o funcionamento da África torna-se bastante inteligível. Como conclusão, tem-se que a "raison d' être"[2] do Estado africano não é realmente a de servir seu povo e sim, pelo contrário, para atender eficientemente às necessidades objetivas de seus criadores externos. Nessa medida, a África, ao contrário do que se poderia imaginar, demonstra operar com grande sucesso!

Exemplificando, em retribuição à contínua e desordenada influência exercida pela Inglaterra e França, as duas potências mais presentes na ocupação de territórios africanos e que defendem os princípios fundamentalmente antiafricanos a que rotulam de "Estado", ambos os países europeus detêm as maiores garantias de acesso a importantes recursos africanos, hoje mais do que nas décadas em que ocuparam formalmente o continente. A França, desde a liderança pós-Segunda Guerra Mundial de Charles de Gaulle até o atual de governo François Hollande, tem atuado com flagrante desprezo pela soberania da chamada África francofônica (22 países em que o idioma francês é falado), registrando-se que, desde 1960, os franceses invadiram a maioria desses países por 51 vezes (para melhor estudo sobre o controle hegemônico francês das finanças e economia desses países, ver Gary Busch, "Os africanos pagam as balas que os franceses utilizam para matá-los", (http://www.afrohistorama.

1 * Composto de columbita e tantalita, elemento fundamental na fabricação de uma série de equipamentos eletrônicos, como computadores portáteis e telefones celulares. 80% das reservas mundiais deste mineral estão na República Democrática do Congo, atualmente submetida a um conflito genocida onde 5 milhões de pessoas foram assassinadas desde a década de 1990.

2 Do francês "razão de ser".

info/article-africans-pay-for-the-bullets-the-french-use-to-kill-them-82337836.html,acessado em 15/maio/2013). Quanto à Inglaterra, ganância e oportunismo parecem ser os seus princípios orientadores, capazes de a conduzir à pouco invejável posição de principal exportador de armas para a África, com destinos que incluem os Estados líderes em genocídio (ver a importante análise do jornalista Charles Onyango sobre Obbo em entrevista à BBC, "Reino Unido arma os países africanos" (http://news. bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/699255.stm, acessado em 12/maio/2013). Enfim, França e Grã-Bretanha nunca estiveram tão bem na África. Este é o real cenário sob o qual a sórdida e racista qualificação "África Subsaariana" é aplicada atualmente (ver Herbert Ekwe-Ekwe: "Do you still read or hear of "sub-Sahara Africa"? What is it anyway?" http://re-thinkingafrica.blogspot.com.br/2013/06/still-read-or-hear-of-sub-sahara-africa.html, acessado em 14 de junho de 2013).

As cruciais exportações de capitais africanos referidas anteriormente, legítimas ou não, são fundos de proporções gigantescas decorrentes do trabalho das mesmas populações que muitos comentaristas e muitas campanhas de arrecadação de recursos classificam, com ligeireza, como "pobres" e "carentes de ajuda externa". Nos últimos 30 anos, esses fundos poderiam e deveriam ter facilmente desenvolvido um programa de atenção integral em toda a África, com a criação de escolas, universidades e cursos de profissionalização, além de construção de uma rede de comunicação integrada, a transformação da agricultura para abolir o flagelo da desnutrição e da fome, que resultaram na emigração de 12 milhões de africanos, incluindo importantes setores de classe média e de intelectuais que seguiram para a América, Europa, Ásia e outras partes do mundo, a partir dos anos 1980.

No entanto, apesar dos tempos sombrios de economias pulverizadas e falidas e de Estados africanos em colapso, não devemos nunca esquecer que aqueles que ainda garantem que a situação concreta não seja muito pior para seus povos são africanos - indivíduos trabalhando sozinhos, conscientemente, ou em conjunto com outros ou em grupos maiores, para alimentar, vestir, educar e prover moradia, saúde e lazer para suas próprias famílias, parentes, vizinhos, comunidades, vilas e afins. Por exemplo, o cirurgião que não só trabalha incansavelmente em um hospital da cidade, com recursos muito limitados, e ainda usa suas escassas economias para construir um centro de saúde e uma estrada de acesso a sua aldeia, com tratamento subsidiado e prescrição de débitos; a enfermeira que viaja além do distrito de saúde sob sua responsabilidade, trazendo imprescindíveis cuidados nas próprias residências de pessoas que não podem por eles pagar ou se deslocar a algum posto para recebê-los; o diplomata aposentado que mobilizou a sua comunidade para criar um robusto serviço de cuidados ambientais, envolvendo a construção de parques públicos, a coleta regular de lixo com alguma atividade de reciclagem, ensino gratuito para crianças após o período escolar normal com edição planejada de um jornal comunitário; o treinador operações de transporte que designa dezenas de seus motoristas para transportar sobreviventes de um massacre recente e levá-los a local seguro a 560 km de distância; o ativista dos direitos civis e intelectual que promove, durante um mês, denúncias entre membros de seu grupo de discussão na Internet em intensa e bem sucedida campanha pela prisão de empreiteiro prestes a fugir do país com milhões de dólares de fundos públicos destinados à necessária reforma de um aeroporto internacional, construído pela comunidade; a criação de programas de bolsas de estudo individuais para estudantes de diferentes níveis escolares, a oferta de salários para funcionários de escolas e faculdades, a manutenção de bibliotecas e laboratórios em estabelecimentos de ensino, a construção e manutenção de infraestruturas vitais em cidades e aldeias. Estes são os agentes ocupados em conduzir a África no caminho de seu renascimento.

Para coroar esses importantes avanços, os 12 milhões de emigrantes africanos mencionados anteriormente se constituem hoje nos principais exportadores de capitais para a própria África. Os africanos enviam para o continente, ano após ano, mais dinheiro que a "ajuda ocidental". De acordo com o Banco Mundial, em 2003 os africanos que residem no exterior enviaram para a África a soma

impressionante de 200 bilhões de dólares - investidos diretamente em suas comunidades (Banco Mundial, "As remessas trabalhadores migrantes para a África", África Paper Series Regional, nº 64, Washington, novembro de 2003: 12). O valor é, em termos reais, 40 vezes a soma da "ajuda ocidental" liberada no mesmo ano – isto é, quando todos os grandes gastos desnecessários associados a esses pacotes de ajuda são subtraídos do valor real finalmente enviado à África (conforme pesquisa de Fairouz El Tom recentemente concluída: "As ONGs praticam o que pregam?" http://www.pambazuka.org/en/category/features/87395, acessada em 15/maio/2013). Em uma frase: a solidariedade africana gera atualmente importantes fontes de recursos financeiros que, ao mesmo tempo em que sustentam sua própria existência, são surpreendentemente exportados para o mundo ocidental. E precisamente os que se beneficiam absurdamente deste processo (o que vem ocorrendo há várias décadas e continuará a ocorrer indefinidamente, exceto se forem impedidos pelos africanos) que o qualificam, de modo perverso, como um caso de caridade. A ideia de que os africanos são sempre dependentes da esmola do Ocidente e da Europa ou de qualquer outra região do exterior é, na melhor das hipóteses, um mito ou na pior, uma mentira grosseira - perpetuada por círculos acadêmicos e da mídia, os quais de fato, em passado não muito distante, compuseram a vanguarda das justificativas e racionalização da escravidão de africanos e da conquista e ocupação da África.

Certamente, essa grande mentira histórica não pode ser indefinidamente sustentada. Como veremos a seguir, a África é dotada de recursos humanos e financeiros (em todas as suas forças e manifestações) para serem empregados na construção de civilizações avançadas, cabendo-lhe abandonar os Estados disfuncionais estabelecidos pela Conferência de Berlim, de 1885, e impostos aos africanos pelos criadores de tais Estados. Assim, o insistente problema da África nos últimos 57 anos de presumida restauração de independência tem sido o de como administrar a incrível e variada abundância de recursos humanos e materiais para benefício específico de homens e mulheres, em vez serem desperdiçados de maneira criminosa.

População, comida e futuro

Desenvolveu-se uma retórica "politicamente correta" defendida regularmente por alguns acadêmicos e pela mídia, a qual discute a grave crise por que passa a África contemporânea no contexto de sua população (como subsídio para essa retórica, ver Roland Oliver, "The condition of Africa": 8, já aqui citado). Nessas análises, concluíram que a África requer algum nível de redução da população e/ou do crescimento populacional como uma medida importante para que seja alcançada alguma solução. Pelo contrário, como pretendo demonstrar, a África de forma alguma pode ser considerada superpovoada. O argumento populacional avançou em várias frentes. Em primeiro lugar, há a "teoria" segundo a qual a área terrestre da África que contém os 54 Estados-nação não pode sustentar as populações existentes e menos ainda o crescimento populacional previsto para os próximos anos. Examinaremos o grau em que esta "teoria" é capaz de se sustentar ante cuidadoso exame científico, primeiro comparando o território africano e sua população com o que ocorre em outros países.

A população africana é composta de cerca de 1 bilhão de pessoas que ocupam um vasto território com 30.221.533 km², equivalentes a quatro vezes o tamanho do Brasil (os dados estatísticos sobre população e países aqui apresentados foram obtidos no relatório do ano de 2012, do Banco Mundial, sobre desenvolvimento global e do Programa de Desenvolvimento da ONU, Relatório de Desenvolvimento Humano 2012). O território da Etiópia compreende 1.221.892 km², cinco vezes o tamanho da Inglaterra, que é de 244.044 km². No entanto, a população da Grã-Bretanha, 62 milhões, corresponde a 3/4 da população da Etiópia, 83 milhões. Já a Somália, que tem 2,6 vezes o tamanho da Inglaterra, possui uma população de apenas 9 milhões. Sudão e Sudão do Sul fornecem

uma comparação ainda mais fascinante. Embora ambos os países tenham 10 vezes o tamanho da Inglaterra, suas populações somam 45 milhões - cerca de 70% da população inglesa. Na verdade, os Sudões têm territórios de tamanho próximos ao da Índia, que é povoada por 1,22 bilhão de pessoas - ou seja, mais do que toda a população da África! A Inglaterra é um décimo do tamanho da República Democrática do Congo (RDC), que tem território de 2.345.395 km², semelhante aos dois Sudões e à Índia. Todavia, a RDC tem 71 milhões de habitantes, 9 milhões a mais do que a população inglesa. Mesmo com território de cerca do dobro de toda a Inglaterra, França e Alemanha juntas (1.275.986 km²), a RDC tem um terço da população total destes três países da Europa Ocidental, 208 milhões. Inevitavelmente, vem a questão sobre onde há de fato superpopulação!

Vamos, agora, examinar países de tamanhos similares. A França tem um território de 547.021 km², próximo ao da Somália. No entanto, a população da França, de 65 milhões, é cerca de sete vezes a população da Somália. Da mesma forma, Botswana que, com 660.364 km², é um pouco maior que a França, tem uma população de 2 milhões, uma proporção minúscula em relação à francesa. O território de Uganda, com 236.039 km², tem tamanho próximo ao da Inglaterra, com 244.044 km². No entanto, sua população de apenas 33 milhões equivale a cerca da metade da inglesa. Da mesma forma, o território de 238.535 km² de Gana também equivale ao da Inglaterra. No entanto, Gana está povoada por apenas 25 milhões de pessoas, muito menos do que a metade da população inglesa.

Algumas comparações com o terceiro mundo também podem ser úteis para expor a falácia sobre a superpopulação africana ou sobre o “potencial explosivo dessa grande população”. O tamanho do Irã, de 1.647.989 km², equivale a 2/3 da soma dos territórios do Sudão e do Sudão do Sul. No entanto, sua população de 75 milhões de habitantes corresponde a uma vez e meia os 45 milhões de sudaneses. O território do México tem 1.943.950 km². É aproximadamente o tamanho dos dois Sudões. Mas, mas a população mexicana de 115 milhões de habitantes é duas vezes e meia maior que as sudanesas. Os 803.937 km² do Paquistão estão próximos aos 864.284 km² da Namíbia, mas a população do Paquistão é de 174 milhões, enquanto a da Namíbia é de é de apenas 2 milhões! Apesar de os 143,998 km² de Bangladesh equivalerem a 1/8 do território de Angola (1.246.691 km²) ou da África do Sul (1.221.029 km²), a população de Bangladesh, estimada em 159 milhões, supera bem os 13 milhões de angolenses e 50 milhões de sul-africanos. Voltando ao padrão inicial de comparações, Angola e África do Sul têm cada uma cerca de cinco vezes o tamanho da Inglaterra, mas respectivamente 1/5 e 4/5 de sua população.

Lembretes importantes, genocídio, Estados em transformação pós-Conferência de Berlim

Finalmente voltemos à questão dos recursos, sua disponibilidade ou falta deles, e, portanto, sua capacidade ou incapacidade para apoiar a população africana - outro componente da falácia a respeito da “superpopulação do continente” africano. Bem mais de 50% da terra arável de Uganda, um dos mais ricos da África, permanecem inexplorados. A expansão significativa da produção de alimentos de Uganda permitiria não só a auto-suficiência do país, como lhe daria capacidade para alimentar sem dificuldade, e também sem necessidade de recorrer ao uso de alimentos ou processos de modificação genética, todos os países contíguos ao seu território! As estatísticas globais sobre a situação africana são ainda mais reveladoras quando tratam de possibilidades de longo prazo. Apenas cerca de um quarto do potencial terra arável da África está sendo cultivado atualmente (FAO e IIED, “Qual o efeito os biocombustíveis terão sobre florestas e sobre o acesso de populações pobres a eles?”, 2008). Mesmo aqui, uma proporção cada vez maior da área cultivada é atribuída às chamadas culturas do dinheiro (cacau, café, chá, amendoim, sisal, florais, etc), destinadas à exportação no momento

em que houve um virtual colapso, em todos os sentidos, dos preços dessas culturas nos mercados internacionais de commodities. Nos últimos 30 anos, o preço médio real dos produtos africanos no exterior tem sido inferior em cerca de 20% ao praticado nas décadas de 1960/70, logo após a “restauração da independência”. Os 3/4 restantes de terras africanas não cultivadas representam 60% do potencial mundial (John Endres, “Ready, set, sow”, “*The Journal of Good Governance Africa*”, 6ª edição, novembro/2012: 1). O mundo conhece bem a variedade de minerais estratégicos como coltan, cobalto, cobre, diamante, ouro, diamantes industriais, minério de ferro, manganês, fosfatos, titânio, urânio e petróleo naturalmente encontrada em praticamente todas as regiões do continente.

África continua a ser um dos continentes mais ricos e com maior potencialidade do mundo. O que não está associado ao perfil de África é a possibilidade da vastidão de suas ricas terras darem suporte, de forma otimizada e indefinidamente, às necessidades alimentares de gerações de africanos. Adicionalmente, as famosas indústrias pesqueiras existentes no Senegal, Angola, Costa do Marfim e Gana, as ricas fazendas de gado de Botswana, os cinturões de plantação de inhame e banana que se estendem pelo oeste da África, do sul de Camarões ao sul do Senegal, os ricos campos de produção de arroz, etc, todos confirmam o potencial que a África tem para suprir integralmente suas necessidades alimentares. Assim, o potencial socioeconômico africano aponta para uma situação extraordinariamente reconfortante, desde que a área plantada, com expansão do cultivo, seja expressamente direcionada para resolver as necessidades de consumo interno da África. O uso da terra em agricultura dirigida para a produção de alimentos deve se tornar o foco da política agrícola da nova África, em oposição ao desperdício calamitoso de produção das “culturas do dinheiro” para exportação e ao fenômeno recentemente observado de apropriação e parcelamento de terras para governos e organizações estrangeiras que vem ocorrendo em todo o continente (sobre isso, ver o excelente trabalho de Emeka Akaezuwa de “Stop África Land Grab” movement - http://www.stopafricalandgrab.com/author/emeka-akaezuwa/, acessado em 14/maio/2013).

É uma tragédia inexplicável e indesculpável que qualquer criança, mulher ou homem africanos possa ficar sem comida frente às incríveis quantidade de recursos da África. O continente dispõe de espaçoso, rico e arável território, capaz de sustentar sua população, que tem a menor densidade e pior distribuição populacional do planeta, condição que deve perdurar em indefinidamente. Há, porém, apenas uma condição para a realização deste objetivo: a África deve utilizar esses imensos recursos para o benefício de seus próprios povos, a partir de novas renegociações, concessões sociopolíticas radicalmente descentralizadas, abandonar os atuais “Estados assassinos”, como eles devem ser mais adequadamente classificados, formados pela Conferência de Berlim (Ekwe-Ekwe, *Readings from Reading*: 27, 41, 44, 69, 200). Esses principados atuais, presas obedientes que atendem pelos nomes dados por seus criadores (Nigéria, Níger, Chade, Sudão, República Centro Africana e outros mais!) são aglomerados com bases incipientes, inorgânicas e alienantes, a formar uma armadilha asfixiante para nações africanas, constituídas por distintas histórias, culturas e aspirações.

Não é necessário rebuscar muito a memória para constatar que esses principados existem primordialmente para assassinar povos e populações trabalhadoras cuidadosamente geradas a partir do interior do próprio Estado. Aqui, o exemplo do povo igbo da África Ocidental não pode deixar de ser enfatizado. Este é um dos mais pacíficos e laboriosos entre os povos submetidos a genocídios de longa duração, na época contemporânea, pelo Estado nigeriano. O genocídio igbo abriu a era pós-conquista do Estado e inaugurou a atual idade de pestilência na África. Durante 44 meses (de 29 de maio de 1966 a 12 de janeiro de 1970) de barbárie indescritível e carnificina nunca vista desde o genocídio perpetrado por alemães contra o povo Herero, da Namíbia, no início do século XX, instituições civis e militares que compunham o Estado da Nigéria assassinaram 3,1 milhões igbo, correspondentes a 1/4 da população desta nação. Entender a política dos genocídio igbo e pos-igbo equivale a ter

uma percepção inestimável sobre as principais características e índicadores constitutivos da política africana nos últimos 50 anos. Africanos de outras regiões mantiveram-se em silêncio sobre os terríveis acontecimentos da Nigéria, sem prever que tal indiferença teria graves conseqüências como foram os subseqüentes genocídios em Ruanda, Darfur, Montanhas Nuba, Kordofan do Sul (todos os três no Sudão) e o antigo Zaire (hoje República Democrática do Congo) e em guerras ocorridas em outras regiões geográficas da África, durante um período que se revelou catastrófico. Assim como os agentes nigerianos responsáveis pelos assassinatos em massa escaparam sem qualquer censura por parte do restante da África, outros brutais regimes africanos genocidas logo seguiram os paços da Nigéria, matando o terrível adicional de 12 milhões de pessoas consideradas "indesejáveis" ou "oponentes" em seus países. Estes 12 milhões de assassinatos provavelmente teriam sido evitados se os africanos tivessem intervindo com firmeza para estancar o genocídio inicial contra o povo igbo.

É evidente que os fatores que contribuíram para determinar a péssima qualidade de vida da população africana têm a ver com a não utilização, ou utilização apenas parcial, ou, ainda, com uso indevido permanente de seus recursos. Isso graças ao asfixiante acordo estabelecido na Conferência de Berlim, quando se definiu que os recursos estratégicos africanos seriam utilizados em grande parte para apoiar potências ocidentais sob a supervisão de forças locais que passaram a existir apenas para reforçar o controle sobre as pessoas que já sofrem os efeitos das políticas de exploração em curso no continente. Como resultado, os amplos setores dos povos africanos estão ainda a liderar por si mesmos, centralmente, todo o processo de reconstrução e transformação social. Certamente, uma urgente reestruturação do quadro político e cultural, que aprimore a qualidade de vida dos africanos é o assunto urgente a ser colocado em foco na África.

Uma ação imediata a ser desenvolvida em todo o mundo, especialmente pela Inglaterra, principal exportador de armas para a África, e pelo resto do Ocidente, mais Rússia e China seria a de apoiar os esforços em curso dos povos africanos para livrarem-se dos assustadores Estados genocidas e disfuncionais, proibindo todas as vendas de armas para a África. Essa proibição deve ser total e abrangente. A medida possibilitará que a África avance na busca de espaço em todo o continente para a construção de novos Estados democráticos e amplamente descentralizados, que garantam e salvaguardem os direitos humanos, a igualdade e a liberdade de indivíduos e povos. Os africanos têm visão e capacidade de criar Estados alternativos – o que para eles se trata de imperativo sobre o qual se baseia sua própria sobrevivência.

Contados quarenta e sete anos e 15 milhões de mortes, os africanos finalmente podem perceber que não pode haver qualquer avanço significativo sem abandonar o Estado pós-independência, que é em essência um Estado genocida, responsável pelo sofrimento e atraso da África. É do interesse de longo prazo do resto do mundo, especialmente do Ocidente, apoiar as transformações iniciadas pelos povos em vez de darem suporte aos "Estados travestidos de nações", ostensivamente encravados na arquitetura hierárquica como típicas organizações genocidas do continente.

Referências Bibliográficas

Akaezuwa, E. "Stop Africa Land Grab" [Url:http://www.stopafricalandgrab.com/author/emeka-akaezuwa/, acedido em 14/05/2013].

Busch, G. "Africans pay for the bullets the French use to kill them". [Url: http://www.afrohistorama.info/article-africans-pay-for-the-bullets-the-french-use-to-kill-them-82337836.html, acedido em 15/10/2013).

Clapham, C. (2000). "Failed States and Non-states in the Modern International Order", paper presented at conference on failed states, Florence, Italy, April 2000. [Url: http://www.ippu.purdue.edu/failed_states/2000/papers/clapham.html, acedido em 15/06/2013.]

Crocker, C. (2003). "Engaging Failing States", *Foreign Affairs*. Setembro/outubro p. 37.

Davidson, B. (1992). *Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State*. London: James Currey.

Dowden, R. (1987). "Redrawing the outmoded colonial map of Africa" in *Independent*. London, 10 September.

Ekwe-Ekwe, H. "'Do you still read or hear of "sub-Sahara Africa"?' ... 'What is it anyway?'". [Url: http://re-thinkingafrica.blogspot.com.br/2013/06/still-read-or-hear-of-sub-sahara-africa.html, acedido em 14/06/2013.]

______. (2011). *Readings from Reading: Essays on African Politics, Genocide, Literature*. Dakar & Reading: African Renaissance.

El Tom, F. "Do NGOs practise what they preach?". [Url:http://www.pambazuka.org/en/category/features/87395 , acedido em 15/05/2013.]

Endres, J. (2012 [6ª edição]). "Ready, set, sow" in *The Journal of Good Governance Africa*, novembro.

Fao & Iied (2008). "What effect will biofuels have on forest land and poor people's access to it?".

Fund for Peace, "The Failed States Index 2013". [Url: http://ffp.statesindex.org/rankings-2013-sortable , acedido em 2/07/2013].

______. "The Indicators". [Url: http://ffp.statesindex.org/indicators, acedido 2/07/2013].

Global Financial Integrity, "Illicit financial flows from Africa: Hidden resource for development". [Url: http://www.gfintegrity.org/content/view/300/75/, acedido 25/04/2013.]

Innes, C. (1990). *Chinua Achebe*. Cambridge: Cambridge University.

Oliver, R. (1991). "The condition of Africa" in *Times Literary Supplement*. London, 20 de setembro.

Pakenham, T. (1988). "The European share-out of the spoils of Africa" in *Financial Times*. 15 de fevereiro.

United Nations Development Programme, *Human Development Report 2012*.

World Bank, *World Development Report 2012*.

______. (2003). "Migrant Labor Remittances in Africa" in *Africa Regional Paper Series*. No. 64, Washington, novembro.

Meditação devaneante entre o rio e a floresta: Cultura Amazônica, produtora de conhecimento

João de Jesus Paes Loureiro

A margem do rio, entre o rio e a floresta, é o lugar privilegiado dos enigmas da Amazônia transfigurados em enigmas do mundo. Oferece interrogações sobre origens e destinos. É onde o rio deságua no imaginário. Quando se pode ler a multiplicidade dos ritmos da vida e do tempo, observar as indecisões da fronteira entre o real e a surrealidade, o espontâneo maravilhamento diante dos acasos. O sentido privilegiado da contemplação conduz ao jogo estético, pela quimera de olhar as coisas ante o mistério que delas emana e pelo que nelas se exprime, nesse vago e gratuito prazer da imaginação que não busca um porto, embora numa viagem de vagos destinos. Uma viagem que não precisa levar a nenhuma parte. A margem do rio não exige lógica para ser coerente. Nela estão os mais preciosos arquivos culturais do mundo amazônico, os manguezais simbólicos de nossa cultura, as raízes submersas da alma cabocla.

O ritmo das marés, em sua regularidade telúrica, estimula uma visão múltipla, embora fatalista, como a *moira* dos gregos, isto é, uma forma de destino. Tudo acontece no momento escrito. A consciência dos limites instiga na busca do ilimitado. Uma busca não sistemática, mas impetuosa, assim como a periódica pororoca, as três ondas colossais que avançam sobre rios afundando barcos e alagando as margens, que é a rebeldia cabana do rio contra as margens que o limitam, a engolir as barreiras que o oprimem, devorado-as com inesperada sofreguidão.

Revelando afetividade cósmica, o homem promove a conversão estetizante da realidade em signos, através dos labores do dia-a-dia, do diálogo com as marés, do companheirismo com as estrelas, da solidariedade dos ventos que impulsionam as velas, da paciente amizade dos rios. É como se aquele mundo fosse uma só cosmogonia, uma imensa e verde cosmo-alegoria. Um mundo único real-imaginário. Nele foi sendo constituído uma poética do imaginário, cujo alcance intervém na complexidade das relações sociais.

O imaginário estetizante a tudo impregna com sua viscosidade espermática e fecunda, acentuando a passagem do banal para o poético. É gerador do novo, do recriado. Valoriza a dimensão auto-expressiva da aparência e sua ambigüidade significante, nas quais o interesse passa a se concentrar.

A cultura amazônica talvez represente, neste início de século, uma das mais raras permanências dessa atmosfera espiritual em que o estético, resultante de uma singular relação entre o homem e a natureza se reflete e ilumina miticamente a cultura. Cultura que continuará a ser uma luz aurática brilhando, e que persistirá enquanto as chamas das queimadas nas florestas, a poluição dos rios e a mudança das relações dos homens entre si, não destruírem, irremediavelmente o "*locus*" que possibilita essa atitude poético-

estetizante ainda presente nas vastidões das terras-do-sem-fim amazônico. Formas de vivência e de reprodução que tendem a permanecer vivas e fecundas, na medida em que sobreviverem no espaço amazônico, as condições sócio-ecológicas essenciais desse "locus", no qual a presença humana, do índio ao caboclo atual, encontraram meios para uma produção poetizante da vida, até o ciclo de um terceiro milênio.

Entre o rio e a floresta é preciso saber ver para efetivamente ver. Um olhar sustentado pela pertença à emoção da terra, com a sensibilidade disponível ao raro, com a alma posta no olhar. A transfiguração do olhar acontece no momento em que se percebe a diversidade verde do verde; o corpo de baile dos açaizeiros; a volúpia dos pássaros revoando; a **vaga ela** perdida no olhar do canoeiro; a moça na janela como a solitária imagem de uma espera; a igarité balançando nas ondas entre as estrelas; a dupla realidade da beira do rio refletida nas águas, como cartas de um baralho de sortilégios.

Na linha da ribanceira, entre o rio e a floresta, estão os arquivos da vida amazônica. É uma verdadeira escola do olhar. Uma pedagogia da contemplação. Um aprender a aprender olhar. O olhar que experimenta a vertigem de uma alma errante. Na margem do rio e da floresta irrompe a vida, em duplo. É o reino das ambigüidades e da semovência de contornos. É o desenvolvimento de uma ciência da libido em que o desejo brilha, o jogo estético evidencia-se, o prazer do olhar é dominante e o partilhamento com a natureza é o prêmio. Um modo de contemplação que forma um verdadeiro sistema. O sistema a que eu chamo de poética do imaginário na cultura amazônica.

Entre o rio e a floresta, experimenta-se o sentimento do sublime da natureza, tanto que é imperioso povoar essa realidade elevada com seres da mesma altura, isto é, divindades habitantes desses olimpos submersos nos rios e no mato a dentro, que são as **encantarias**. As encantarias são a morada dos deuses da teogonia amazônica no fundo dos rios e nas brenhas da floresta. Cada praia encantada é uma ilha de Circe do imaginário a nos chamar. O efeito do sublime é um modo de sentir. É a representação do real por meio do **irrepresentável**. A boiúna, cobragrande mítica, por exemplo, é o efeito do sublime representando o irrepresentável do rio.

Entre o rio e a floresta, a experiência transcendente resulta de experiências vividas. A serenidade que advém das águas tranquilas, a inquietação pressaga das noites de tempestade, são experiências do cotidiano e não de leituras romanescas ou filosóficas. A admiração, o maravilhamento nascem da contemplação das coisas. Dessas particularidades que brotam das sensações o espírito chega ao essencial. O efeito do sublime decorre de um espanto diante das tempestades, das pororocas; dos alumbramentos diante dos fenômenos da natureza e do cosmo, que se oferecem como interrogações. A explicação-resposta é metafórica, alegórica, numa poética iluminada pela liturgia dos mitos, formas de explicação através do irrepresentável da representação.

Esse primado do olhar não elimina a posição do sujeito como espectador participante. Ator que também está na platéia de si mesmo e dos outros.

Dessa meditação devaneante do caboclo explode o entusiasmo da imaginação, revolucionando as hierarquias lógicas entre o real e o irreal. Numa paisagem que ainda, em grande parte, não guarda vestígios da intervenção humana, nem modificadora, nem moralizadora, os rios e a floresta se oferecem como um espaço aberto aos trabalhos e os dias do caboclo, à criação dessa teogonia cotidiana, no misticismo de sua vertigem do ilimitado. Para viver de uma forma ilimitada, convive com seres sebrenaturais, porque somente a imaginação consegue ultrapassar os horizontes. Foi a boiúna, cobragrande mítica, que, ao agitar-se, fez o barranco ruir; o curupira fez o caçador perder-se na mata; a Yara fez afogar-se de sedução aquele que, aparentemente, não tinha razões para morrer no rio; a tristeza não veio da alma, mas do canto do acauã, o pássaro dos maus presságios.

Diante da imensidão do rio e da floresta, o homem, incapaz de franjar os seus vastos limites,

insere-se nessa **desmedida** através de um gesto que o faz superior a essa natureza: ele cria os encantados, os deuses de sua teogonia, mantendo a grandiosidade esmagadora que o envolve sob seu controle. Ele passa a ser a razão primeira de tudo. O caboclo: um ser criador das origens. Essa poética do imaginário não faz dele um poeta. Mas o mantém envolvido em uma atmosfera de *poiesis* que torna o imaginário a encantaria de sua alma.

O espaço infinito põe a visão e o espírito em repouso. A **encantaria** é a quebra dessa regularidade do olhar pela diversidade da imaginação. Além da aparente "monotonia do sublime" provocada pela natureza magnifica da geografia, há um mundo de encantarias numa etnodramaturgia imaginária de boiúnas, botos, mães-d'água, yaras, curupiras, porominas, caruanas, tupãs, anhangas, matintas, etc. Enquanto o olhar contempla em repouso, o espírito trabalha incansável nas minas subjacentes da imaginação.

O desejo de companhia sobrenatural é uma resposta ao inevitável sentimento de solidão a que o homem se expõe diante da natureza magnifica. O equilíbrio inquieto da solidão o leva a buscar realidades além da superfície, transferindo a profundidade da alma para a natureza. A crença nos encantados o liberta e isola da trivialidade de cada dia-a-dia.

Talvez, à semelhança dos românticos, os caboclos ribeirinhos em face do rio e da floresta tiveram e têm lugar privilegiado para a descoberta de si mesmos. Assim, também, como kantianos intuitivos, compreenderam a dimensão estética do sublime da natureza magnifica e a poetizaram pelo imaginário, numa "infinitização de sentidos" (que é próprio do poético, na voz de Julia Kristeva). A encantaria não é um paraíso perdido. Não é um édem e nem um inferno. É um olimpo. Um espaço de quimeras. Não é desejado, nem temido. É mundo criado pelo devaneio que é a poesia da contemplação.

Mergulho na profundidade das coisas por via das aparências, esse é o modo da percepção, do reconhecimento e da criação pelo veio do imaginário estético-poetizante da cultura amazônica. Modo singular de criação e recriação da vida cultural que se foi desenvolvendo emoldurado por essa espécie de *sfumato* que se instaura como uma zona indistinta entre o real e o surreal. "*Sfumato",* que na pintura e na teoria de Leonardo Da Vinci, é o contorno esfumado e difuso da figura para poetizar sua relação com o todo. Como elemento que estabelece uma divisão imprecisa e sem delimitações, à semelhança do que ocorre no encontro das águas de cores diferentes, de certos rios amazônicos, como as águas cremes do Amazonas com as águas negras do rio Negro; ou as cremes do Amazonas com as águas verdes do rio Tapajós; e outros. O limite entre as águas cremes de alguns e negras, verdes ou azuladas de outros, não está definido por uma linha clara, distinta e precisa, mas, por águas misturadas, viscosamente interpenetradas, que criam uma tonalidade verde-negro-amarelada, como se essa forma de *sfumato* fosse estabelecendo uma realidade única, coincidência de opostos, na física distinção que caracteriza o encontro de águas desses rios. E é num ambiente pleno de situações como essas que caminha o bachelardiano *homem noturno*, da Amazônia. Depara-se este homem noturno com situações de imprecisos limites, de variadas circunstâncias geográficas que vão motivando a criação de uma surrealidade real, à semelhança do efeito provocado pelo maravilhoso épico, que é um recurso de poetização da história, nas epopéias, resultante da mistura da História real com a dos mitos. Uma surrealidade cotidiana, instigadora do devaneio, na qual os sentidos permanecem atentos e despertos, porque é próprio desse estado manter a consciência atuante.

Dependendo do rio e da floresta para quase tudo, o caboclo usufrui desses bens, mas também os transfigura. Essa mesma dimensão transfiguradora preside as trocas e traduções simbólicas da cultura, sob a estimulação de um imaginário impregnado pela viscosidade espermática e fecunda da dimensão estética.

Essa transfiguração do real pela viscosidade ou impregnação do imaginário poético, acentua uma passagem entre o cotidiano e sua estetização na cultura, através da valorização das formas auto-

expressivas da aparência, nas quais o interesse de quem observa está concentrado. Interesse que direciona o prazer da contemplação à forma das coisas marcadas pela ambigüidade significante própria da dimensão estética.

Sob o olhar do natural, a região se torna um espaço conceptual único, mítico, vago, irrepetível, (posto que cada parte desse espaço não é igual a outro), próximo e, ao mesmo tempo , distante. Seja para os que habitam as margens desses rios que parecem demarcar a mata e o sonho, seja para os que habitam a floresta, seja ainda para os que habitam os povoados, vilas e as pequenas cidades, que parecem estar muito mais num tempo resguardado no espaço dos nossos dias. O olhar que se dirige para a região, está impregnado desse próximo-distante que é todo próprio das situações auráticas, como põe em relevo Walter Benjamin ao estudar a multiplicação da obra de arte na época atual. Benjamin caracteriza a aura na arte original, em seu já clássico texto, quando fala sobre a obra de arte única, anterior à época de suas técnicas de reprodução: "A única aparição de uma realidade longínqua, por mais próxima que esteja".

Nas várias formas de contacto com a Amazônia, essa é uma impressão constante, isto é, esse próximo-distante, esse perto-longe, esse tocável-intocável onde o homem vive seu cotidiano que se apresenta a ele revestido pela atmosfera de uma coisa rara. Mesmo nos conflitos gerados pela devastação crescente de sua celebrada natureza, os fatores de auratização ficam evidentes: um bem único e universal, impossível de ser recuperado, se destruído; riqueza de fauna e flora cujo desaparecimento representaria uma perda insubstituível; acervo de formas de vida incalculáveis, como se ela fosse o fecundíssimo útero do universo (em pouco mais de 1 ha. de floresta ainda não afetada pelo homem, encontram-se mais espécies do que em todos os ecossistemas da Europa juntos); presença constitutiva de valores intransferíveis e intransportáveis. Para o viajante comum ou o estudioso, este constitui um princípio instaurador, princípio segundo o qual a Amazônia é concebida como um bem único e irrepetível, revelador de um *hic et nunc* que é o resultado de uma acumulação de signos do imaginário universal. Signo de uma natureza tida como única, original e irrepetível.

Para compreender-se a Amazônia e a experiência humana nela acumulada e seu humanismo surrealista, deve-se, portanto, levar em conta o imaginário social, pois todo o verdadeiro humanismo deve também fundar-se além das conquistas da ciência, da economia e das formas excludentes do desenvolvimento.

Pode-se dizer que o caboclo _ espécie de Hesíodo tropical _ no exercício de sua teogonia cotidiana, ao valorizar espontaneamente esse mundo imaginal cheio de representações, parece acreditar no realismo primordial das imagens. Para o caboclo, plantador e pescador de símbolos, a imagem parece estar constituída de uma força própria, criadora de uma realidade instauradora de novos mundos, capaz de ultrapassar o simples campo de escombros da memória. O amor, por exemplo, pode estar expresso pelo Tambatajá, uma planta que brotou no lugar onde um amoroso índio macuxi enterrou sua índia bem-amada; também é o amor um golfinho encantado, o Boto, incorrigível sedutor, que ora aparece sob a forma humana e vestido de branco, ora volta ao rio sob a forma de animal; pode ainda ser a aparição fatal de um rosto feminino à flor das águas profundas do rio, a Uiara, entidade que atrai os jovens fascinados por ela para as águas profundas do amor e da morte. Quer dizer, incontáveis imagens como as do amor, por exemplo, vão se instalando no vasto mundo em derredor, tornando-o paisagem significante e sensível e aparente.

A paisagem é a natureza penetrada pelo olhar. Pelo olhar a natureza é criada na cultura. Diante de uma paisagem regular na aparência o que a faz mudar é a natureza da alma. Por essa via contemplativa a paisagem será sempre nova. Não de uma novidade linear decorrente dos espaços sucessivos. Mas de uma novidade circular, penetrante, feito camadas superpostas no mesmo espaço.

O caboclo ribeirinho é um viajante imóvel.

Navega em busca das origens pelo devaneio. É de Paul Zunthor a afirmação dizendo que “a paisagem não existe em si mesma”. Ela é uma “ficção”, um “objeto construído”. Esta ficção, penso, é um efeito do olhar navegante pelo devaneio, renovando a paisagem à sua frente com paisagens superpostas, semelhante à contemplação sucessiva de paisagens, próprio de quem viaja. Viajante imóvel, o caboclo cria planos superpostos de paisagem, construindo plasticamente a sua paisagem ideal. Pela invenção de mitos, essa paisagem é um objeto representado que confere à cena o teatro da cultura e a legitimação de crença. Com esses componentes se constrói a paisagem ideal. A beira do rio, as lendas, a ponte, a noite, a casa, a família, a vida em comunidade, as árvores em torno e o rumor do silêncio nos lábios do vento. Ao inventar a sua paisagem o caboclo inventa-se a si mesmo para essa paisagem. Criando um mundo novo para ser, ele se cria como ser capaz de habitar esse mundo poetizado. Tudo parece governado por forças transcendentes. A natureza participa então do sagrado, uma paisagem ideal que inclui o mundo alegórico dos mitos no sagrado espaço das encantarias. Habitada por divindades, a natureza tem na encantaria a idealidade de seu **lugar ameno**.

O imaginário testemunha nossa liberdade de criar. Estamos colocados no lugar das manhãs do mundo. A margem do rio e da floresta é o “*sfumato*” entre o real e o não-real, o espaço esfumado que contorna as coisas, tornando-as vagas e misteriosas. O irreal ou não-real deixa de ser o que está escondido, submerso no real. Ao contrário. Ele se revela ao trabalho dos sentidos no “*sfumato*” desse livre jogo entre imaginação e entendimento, que é a poética do imaginário na cultura amazônica. Mais do que para dar lição, moralidades, ordenamentos, as ficções mitopoéticas ribeirinhas são para revelar a beleza; menos que estímulo à reflexão, breviário de certa moral a seguir, estimulam mais o prazer de sentir e ver. O caboclo, por sua mitopoética, não mente ou falta com a verdade. Ele faz aquilo o que Coleridge chama de “suspensão da descrença”.

Temos que aceitar um acordo ficcional, em princípio. O ouvinte aceita que o que se narra é uma história imaginária, mas, nem por isso deve pensar que o **narrador** está contando mentiras. Esse “acordo ficcional” é o que Umberto Eco menciona no percurso dos seis passeios pelos bosques da ficção. Por esse acordo ficcional demonstramos acreditar no relato ouvido. Liberamos o livre jogo entre imaginação e entendimento. Cremos como numa verdade. Reconhecemos seu poder ser. Sua verossímilhança. Sua lógica onírica.

O caboclo, ao narrar no curso de suas oralidades, procura fazer-nos crer que conta um fato verdadeiro que, como tal, ele acredita. Espera uma espécie de simpatia da credibilidade. Cita detalhes, é rico nos “efeitos do real”, conceito formulado por Roland Barthes para legitimar a ficção por suas referências à realidade, vincula ações à situações ou à pessoas conhecidas, indica datas concretas, enfim, confeita de credibilidade seu relato com as referências ao real extra literário. Temos que entrar em seu jogo com nossa suspensão de descrença. Ora, se temos crença espontânea no relato das experiências vividas na realidade real pelo caboclo, não seria justo separar nele, ao entrar nessa idealizada realidade, duas faces: verdadeiro para umas coisas e mentiroso para outras. Até porque, muitas vezes, ele é um dedicado amigo leal ou membro da família. Temos que viver com ele essa ambigüidade como as duas faces da verdade. Uma de crença outra de aceitação pactual. A inverossímilhança vem legitimada por semelhanças. A informação condizente com elementos da realidade atribui ao inverossímil características do real. O mundo real é imprescindível para criar a irrealidade. Temos que aceitar que o caboclo tem imaginação, mas não é um mentiroso.

Diante da praticidade da vida, é um especial e discreto prazer inventar coisas diferentes da realidade e que nos permitam ser ouvidos. E que, ouvindo-nos, prestem atenção em nós e não, apenas, no magnifico ambiente que nos cerca. O imaginário, com a exuberante potência erótica do belo em nossas lendas é, para o caboclo, o testemunho de sua liberdade de ser e criar. As lendas inventadas pelo caboclo povoando as encantarias, revela sua vontade (ou desejo) de participar de uma realidade

superior que ele reconhece presente na natureza onde habita. O rio e a floresta são como origens, um ponto zero, o lugar de todas os começos. O lugar das manhãs do mundo, onde, em vez de um passado, busca-se profundidade das coisas. Consciente de ser um ser para a morte, ele procura ser para a vida eterna da encantaria.

Entende-se, nesta meditação devaneante, o "imaginário" como capital cultural. Seguindo Gilbert Durand, o conjunto de imagens não gratuitas e das relações de imagens que constituem o capital inconsciente e pensado do ser humano. Não serão fantasias, no sentido que o termo tem como irrealidade, mas o substrato simbólico ou conjunto psico-cultural de ampla natureza (presente tanto no pensamento **primitivo** quanto no civilizado; no racional como no poético; no normal e no patológico), promovendo o equilíbrio psicossocial ameaçado pela consciência da morte. Ainda na estrada de Durand, o imaginário é entendido aqui, como o conjunto de imagens e de relações de imagens produzidas pelo homem a partir, por um lado, de formas tanto quanto possíveis universais e invariantes e, de outro, de formas geradas em contextos particulares historicamente determináveis.

A formação de sentido do imaginário ribeirinho/caboclo, resulta de um "trajeto antropológico" de tensão e troca entre a natureza e a cultura, tendo como síntese o homem. É a troca incessante entre o subjetivo e o objetivo, integrando o universal e o singular, o interior e o exterior, o indivíduo e os grupos. O imaginário amazônico é o pêndulo da resolução das questões entre natureza e cultura em que ele se sustenta. Por esse trajeto se vai formando o sentido das coisas, num conjunto de interações entre opostos. A fantasia passa a ser acionada por transcendência ou sublimação.

Diante da matéria fluente e corrente da água do rio que passa, o caboclo libera e abre sua imaginação, na liberdade de um temperamento devaneante que produz a sua passagem para o poético. Por isso, mais do que contemplar ele sonha a paisagem que o faz sonhar. Sonha buscando o infinito não no espaço. Ele busca o infinito na profundidade. Aparentando inércia, o caboclo segue, no incessante trabalho da imaginação, inventando a sua teogonia. Ou melhor a sua **mitogonia**. E espero que, diante das atuais e expropriatórias violentações da sociedade, natureza e cultura constitutivas do que denomino de Amazônia profunda, o habitante da terra não tenha que alegorizar culturalmente a sua própria **mitoagonia**.

Não podemos esquecer que são rios de água doce os rios da Amazônia. Fatal é relembrar aqui Bachelard, quando diz que "a água doce é a verdadeira água mítica". Podemos acrescentar, então, que a nossa mitopoética bebe o leite e o mel da água doce de nossos rios.

A linguagem líquida do rio de água doce revela a oralidade narrativa da natureza. A linguagem fluída de quem **conta**. Ela conta ao olhar devaneante do caboclo as narrativas que ele traduzirá no contar de seus **causos** e legendas, na líquida e fluida corrente oralizada passando nos lábios dos rios, e que é enfim, como a fonte de toda linguagem. Uma maré de linguagens que vai contando de botos, boiúnas, porominas, macunaímas, tupãs, encantarias, expulsão de colonos e índios de sua terra de pertença, denunciando a contaminação fluvial pelas minas, testemunhando homens sem terra na terra dos sem fim. E de forma intercorrente entre a vida local e a vida virtual da comunicação eletrônica, já começa a contar os **causos** na oralidade popular que lhe narram as antenas palmeiras parabólicas e a internet.

A arte representa um papel fundamental na *caosmose* (Guattari) dos tempos no mundo de hoje, e que são também os tempos da complexidade Amazônica. O mundo de hoje está na Amazônia, tanto quanto a Amazônia está no mundo atual. A arte, capaz de converter o local em universal e o universal em local, como expressão simbólica de uma cultura (S. Langer), pode representar uma forma performática da região enfrentar com sua diversidade, o nivelamento trazido pela globalização e a entrada do consumismo e da exploração predatória. A arte pode estabelecer a revelação de que uma estratégia relacional de *transacionalidade*, em que um não se sobrepõe ao outro, revelando

caminhos às estratégias de desenvolvimento. Na relação com essa linguagem riocorrente a percorrer a geografia da cultura, a linguagem artística é um caminho. Mas, nunca um caminho imóvel. A linguagem artística é um caminho que caminha.

A região fluvio-florestal amazônica é um imenso tapete verde tecido com os fios entrelaçados do maior novelo de rios de água doce do planeta. A água é um silêncio visível. Ela se oferece à navegação livre do devaneio como navegação interior, em busca de uma profundidade e não de uma distância. A lenda, nessa poética do imaginário amazônico, é como a formulação alegórica de um desejo. Os bloqueios da vida prática são retirados, a gratuidade economiza os esforços da racionalidade. O ser, no repouso do devaneio, libera a imaginação intuitiva e criadora, que é a fonte desse desejo de um mundo idealizado. Muito mais do que pelo fatalismo de uma vida governada pela determinação da natureza, a cultura amazônica produzida históricamente, estrutura-se na lógica do sonho.

TERTÚLIA 1

COMUNICAÇÃO E TECNOLOGIAS, COLONIZAÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO 1

Descolonização 2.0: Ferramentas digitais e desafios para discursos históricos latino americanos

Genaro Oliveira[1]

Universidade da Basiléia, Suíça

Resumo: Este artigo é parte de uma pesquisa em andamento cujo como objetivo é fornecer uma visão abrangente e atual de como estados nacionais latino-americanos estão empregando ferramentas digitais para narrar e descolonizar histórias nacionais. Especificamente, através do levantamento de uma série de Websites resultantes tanto de projetos financiados pelo estrategicamente por governos, setores empresariais e iniciativas autônomas da sociedade civil, o projeto analisar semelhanças e diferenças entre as histórias digitais produzidas na região. Além do conteúdo historiográfico em si, investiga-se também as tecnologias da Web atualmente empregadas para enriquecer a representação e interpretação da história, bem como estratégias de design gráfico e Web usados para atrair e seduzir os leitores cada vez mais receptivos a comunicação baseada em novas media. Uma vez que uma avaliação comparativa e crítica de sites latino-americanos dedicados a história continua a ser um território praticamente inexplorado, esta pesquisa pretende ser uma contribuição significativa tanto para estudos latino-americanos contemporâneos quanto para o campo de Humanidades digital em geral.

No entanto, mais do que uma mera pesquisa comparativa de projetos de história digital, esta pesquisa dedica-se também ao tema das relações passadas e em andamento entre a historiografia, o colonialismo, a descolonização e debates sobre o processo de construção de estados-nação. Se o *print capitalism*, especialmente através de romances e jornais histórico-românticos, promoveu mudanças sócio-culturais que contribuíram para o surgimento das comunidades imaginadas no século XIX (Anderson, 1991), é razoável supor que os modos contemporâneos de comunicação continuam a exercer uma enorme influência sobre a re-construção e negociação de imaginários nacionais em todo o mundo. Portanto, longe de ser um simples estudo tecnológico, esta pesquisa também discute o papel da historiografia na Web para (re)criação dos discursos de identidade e sentimentos pertencimento nacionais atuais. Especificamente, ao definir países latino-americanos como comunidades imaginadas inacabadas (Itzigsohn & Hau, 2006), investiga-se como os projetos baseados na Internet - em convergência com projetos de descolonização política e epistemológica atualmente em curso na América Latina, tanto por governos e organizações civis, e particularmente na Bolívia, Equador , Brasil, Argentina e Venezuela - estão desafiando o silenciamento das contribuições históricas de povos indígenas, Afro-descendentes e mulheres e LGBT, o que constitui um pilar central das histórias latino-americanas tradicionais publicados desde o século o século XIX.

---

1 Historiador brasileiro, pós-doutorando pela Universidade de Basel (Suíça), bolsista the Swiss Government Excellence Scholarships for Foreign Scholars (2013/14);, Doutor em História da Arte pela Universidade de Auckland (Nova Zelândia); mestrado em História da Educação e Licenciado em História, ambos pela Universidade Federal da Bahia (Brasil). Algumas das minhas publicações mais recentes incluem o capítulo "Heterographies in Historiography. The Web and Perspectives on Historical Writing" in Clavert, F. & Noiret, S. (dir./eds.) Contemporary History in the Digital Age. Bruxelles: Peter Lang, 2013; the chapter "Word Imagery and Painted Rhetoric: Historians, Artists and the Invention of the History of Brazil". Auckland Latin American Studies Journal (ALAS), Issue 1. December 2012 and the article "Independent from independence: Indigenous Nations and Maroon Societies during the emergence of the Brazilian National State". Journal of Iberian and Latin American Research (JILAR), Routledge, Volume 17, Issue 2, 2011.

E-mail: genaro.oliveira@unibas.ch

1. Web, história and pertencimento nacional: ou Comunidades Imaginadas 2.0

Estudos sobre a formação de Estados-nação tradicionalmente forcam no primeiro termo do binômio: o Estado. De fato, a estrutura burocrática do estado - fortemente documentada por sua contínua (re) produção de decretos, minutas, leis e correspondência - parecia, por certo tempo, ser particularmente apropriada para a conhecida metodologia de historiadores em interpretar o passado através de fontes empíricas e impressas. A dimensão subjetiva da nação, por outro lado, que se torna conhecida e aceita por uma transformação gradual de sentimentos coletivos de pertença a uma comunidade, representava um grande desafio para o usual método histórico (Jancsó & Pimenta, 2000).

Demandas por uma compreensão mais abrangente e multifacetada de histórias nacionais contribuíram, na década de 1990, para a popularização de *Imagined Communities* de Benedict Anderson em grande parte da América Latina (Chasteen, 2003). Particularmente, ficou bastante conhecida uma de suas concisas hipóteses: a de que a leitura generalizada de mídia impressa - acima de tudo, romances e jornais - inauguraram mudanças culturais essenciais para a possibilidade de se imaginar os primeiros Estados-nação na virada do século XVIII. No entanto, embora estudiosos latino-americanos tenham adotado a abordagem de Anderson do nacionalismo como um artefato cultural - não apenas como uma mera ideologia política - o seu livro é visto cada vez mais como um ensaio audacioso, cujo mérito consiste mais em propor conjecturas e abordagens inovadoras, e menos em aplicá-las em estudos de casos nacionais específicos.

Em consonância, ao invés de simplesmente apontar que as proposições de Anderson falham diante análises empíricas, estudiosos latino-americanos optaram por enfatizar tanto a importância e os limites de seu modelo interpretativo, assim como de se beneficiar da utilização crítica e seletiva de suas idéias. Por exemplo, alguns defendem a necessidade de corrigir a cronologia de Anderson: se o *print capitalism* promoveu sentimentos de pertencimento nacional na América Latina, esse processo foi mais significativo durante e após os movimentos de independência do que antes dos mesmos (Guerra, 2003).

Neste artigo, desenvolvo o argumento de Guerra em sua radical conclusão ao sugerir que os estudos sobre a formação de estados nacionais nunca estarão completos se não abordarmos o atual papel de mídia pós-impressas – a exemplo da Internet - na disseminação e atualização de discursos nacionais. Indo além do *print capitalism* evocado por Anderson, estudos já apontaram para a centralidade do "capitalismo eletrônico", como televisão e cinema (Warner, 1992 & Lee, 1993) na forma como as populações do século XX imaginaram-se como parte das sociedades coletivas. No entanto, embora o ciberespaço é freqüentemente usado para reforçar discursos nacionalistas, é sintomático que relativamente poucos estudiosos estão investigando tanto como a Web também vem desempenhado um papel central nos processos de construção da nação do século XXI (Eriksen, 2007), quanto, ao mesmo tempo, fornecendo uma plataforma dinâmica para vozes heterodoxas pós-nacionais e plurinacionais.

Como mencionado, o presente artigo faz parte de um projeto de pesquisa em andamento. Por meio de uma ampla e crítica levantamento de sites dedicados à história produzida na América Latina, a pesquisa está tentando preencher uma lacuna significativa na bibliografia recente sobre relações em curso entre a historiografia, novas media e os processos de construção da nação. Especificamente, ao investigar o que pode ser convenientemente denominada *comunidades imaginadas 2.0*, tenta-se fazer um "upgrade" de teorias sobre nacionalismo ao lançar luz sobre vários aspectos de como histórias nacionais latino americanas publicadas na/para a Internet estão informando e transformando o nacionalismo na região. Alguns dos pontos incluem: a variedade de tecnologias digitais, bem como

estratégias gráficos e de Web design, empregadas para narrar histórias nacionais para cidadãos cada vez mais imersos em uma cultura baseada em novas media; como tradicionais editoras de narrativas históricas (em formato impresso) - como universidades, museus públicos, arquivos e bibliotecas - estão se adaptando e tentando competir dentro de ambientes digitais cada vez mais hegemônicos; como projetos de história on-line financiados pelo Estado estão sendo suplementados (ou muitas vezes substituídos) por iniciativas de empresas privadas que se envolvem com a historiografia nacional principalmente por razões comerciais; como o conteúdo de histórias digitais produzido especificamente para aparelhos móveis e jogos se dirigem cada vez mais as populações nacionais nômades/ diásporas, bem como discursos de história nacionais sendo reconfigurados pelas indústrias de publicidade e entretenimento; como movimentos sociais e outras iniciativas autônomas da sociedade civil, estão aproveitando ferramentas de publicação eletrônica relativamente baratas e não-burocráticas - como blogs, serviços de redes sociais e plataformas Wiki – para chamar a atenção para os aspectos conflituosos e questões históricas controversas que fazem parte da maioria das nações do continente, como o racismo estrutural, o etnocídio, a opressão sexual, perseguição religiosa e as plurinacionalidades.

Devido a limitações de tempo e espaço, dedico o resto deste artugo para a um dos temas-chave deste projeto de pesquisa atual: descolonização visual e alfabetização multimídiatica.

2. Descolonização Visual

Para historiadores latinoamericanistas profissionais, aspirar por uma alfabetização multimídiatca pode parecer algo impertinente, desmedido e/ou quimérico, especialmente para aqueles atentos aos desafios do domínio de convenções verbais. Se ainda estamos aprendendo a ler e escrever competentemente com palavras, por que se preocupar com a busca de proficiência em linguagens multimídia e web design? Afinal, existem abundantes Webmasters, programadores e artistas gráficos disponíveis para ajudar historiadores em busca dessas habilidades "técnicas".

Dentro da dinâmica de empreendimentos transdisciplinares, como a Web, e diante de suas complexas e as rápidas mudanças, a divisão do trabalho é inevitável. É de fato irrealista pensar que os historiadores - ou qualquer outro profissional - pode ter conhecimentos em todas as linguagens e tecnologias da Web. No entanto, assim como os historiadores são capazes de realizar a estruturação básica e formatação de seus trabalhos em editores de texto convencionais, tais como o Microsoft Word, é razoável supor que historiadores também podem se beneficiar de produção de conteúdo básicos multimídia, usando software de design Web e gráficos. Essa abordagem "faça-você-mesmo" é especialmente recomendada dada a crescente centralidade da Web para as atividades diárias de ensino e pesquisa. [1]

1 Embora eu enfatize que ferramentas de computação gráfica e Web design oferecem caminhos relativamente inexplorados para historiadores que desejam reinterpretar e descolonizar pinturas, eu não sugiro ingenuamente que todo historiador deve adotar esta abordagem. Embora eu afirme que historiadores podem otimizar seus trabalhos acadêmicos através da utilização conjunta de linguagens verbais, visuais e sonoras, eu não estou sugerindo que este é um caminho necessário, nem que o uso de multimídia no trabalho acadêmico é um modo "original" de expressão histórica. Além disso, eu não sugiro que a tecnologia *em si* pode ou vai aumentar habilidades de escrita de historiadores ou enriquecer interpretações de obras de arte. Ao meu ver, a historiografia dedica-se, acima de tudo, a reinterpretação de documentos, com a formulação de novas perguntas e o oferecimento interpretações éticas, plurais e plausíveis do passado. Não se trata de uma disciplina simplesmente descritiva. Portanto, se os historiadores estão dispostos a refletir sobre a maneira como eles publicam seus resultados, eles devem ser motivados, antes de tudo, pelo desejo de oferecer respostas mais convincentes para as perguntas específicas das pesquisa as quais se dedicam. Assim, meu argumento não se baseia em pressuposições tecnofílicas de aplicabilidade universal ou em méritos autoevidentes da tecnocolgia quando aplicada á pesquisa acadêmica. Pelo contrário, ela se baseia na convicção pragmática que o uso de novas media oferece maneiras específicas para optimizar a interpretação das obras hisóricas investigadas neste projeto. Especificamente, de que recursos de Web e computaçãp gráfica podem abrir caminhos produtivos para historiadores apontar e tornar visível a centralidade da ação histórica dos povos indígenas e afro-brasileiros e, portanto, desafiar pilares centrais da historiografia brasileira produzidas desde o

Acima de tudo, meu argumento é que uma alfabetização multimidiática pode ajudar historiadores descoloniais ao fornecer ferramentas produtivas para re-interpretar temáticas coloniais e neo-coloniais em materiais visuais. Eu busco fundamentar esse argumento concentrando em pinturas do século XIX feitas na Academia Brasileira de Belas Artes (AIBA)[2]. Como será mostrado, as ferramentas digitais podem oferecer historiadores descoloniais uma combinação pouco ortodoxa, mas um caminho produtivo, para refletir sobre a soberania política-geográfica de grupos indígenas e quilombolas ao longo do século XIX. Mais especificamente, isso será feito por meio de intervenções de computação gráfica e ferramentas de Web design para desconstruir e re-interpretar uma pintura icônica do século XIX que comemora diretamente o tema da independência do Brasil, "Independência ou Morte" de Pedro Américo:

Imagem 1. *"Independência ou Morte", Pedro Americo. National Museum of Fine Arts, 1888.*

O trabalho de Américo[3] contribuiu significativamente para uma interpretação amplamente aceita da independência brasileira como um processo relativamente pacífico e não-traumático, especialmente quando comparado com os vizinhos Estados-nações que emergiram a partir do colapso da América espanhola. Além disso, pintores acadêmicos eminentes da história brasileira, como Pedro Américo e Victor Meirelles, influênciados pela historiografia do século XIX, desenvolveram maneiras sutis e eficazes para silenciar populações não-européias de suas narrativas visuais. É importante

século XIX .

2 Oficialmente fundada em 1826, a Academia Imperial de Belas Artes (AIBA) foi a sucessora da Escola Real de Ciências, Artes e Ofícios)criados pelo exilado rei Português Dom João VI, em 1816. Da instituição anterior, a AIBA também herdou a responsabilidade de refinar gostos artísticos e do ensino de arte no país então recém-independente. Seus diretores e professores receberam a tarefa de assegurar que a formação artística focasse tanto no desenvolvimento de talentos locais quanto, ao mesmo tempo, assegurar que estes acompanhassem as tendências artísticas das principais escolas européias. Isso conferiu à instituição um lugar estratégico e privilegiado na criação de símbolos nacionais visuais para a então emergente nação brasileira. Nesse sentido, a AIBA se situava entre outras seletivas instituições imperiais , como o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro - IHGB), os Arquivos Nacionais (Arquivo Nacional) e do Colégio Pedro II, todas as quais dedicavam-se á tarefa de transformar o trabalho intelectual e artístico em discursos nacionais ufanistas Se as três últimas instituições eram considerados, respectivamente, como espaços focais para escrever a história nacional, para salvaguardá-la e para ensiná-lo a uma nova geração, á AIBA foi encomendada a tarefa igualmente imperative de imaginar e inaugurar uma iconografia nacional.

3 Pedro Américo foi treinado profissionalmente e mais tarde tornou-se professor no centro artístico mais respeitado do seu tempo, a Academia Imperial de Belas Artes (AIBA). Como mencionado, diretamente apoiada pelo regime monárquico, a AIBA conseguiu concentrar simultaneamente as responsabilidades de validação, produção e ensino de arte do period do Império brasielrio. Pedro Américo e outros professores da AIBA, assim, ocuparam um lugar estratégico e privilegiado de fornecer á sociedade pós-independente brasileira alguns de seus primeiros símbolos nacionais visuais e públicos. Suas pinturas, portanto, não podem ser entendidas fora deste grande processo "civilizatório" promovido estado que começou com o rei Português D João VI e que, em muitos aspectos, só aumentou durante os reinados independentes de ambos os Pedros e, possivelmente, continua até os presentes dias republicanos.

ressaltar que as obras desses e de outros pintores acadêmicos ajudaram a disseminar a auto-imagem do Estado nacional brasileiro como uma sociedade majoritariamente "branca" e/ou em processo de "branqueamento", composta por pessoas civilizadas que haviam feito a transição de colônia a de Estado-nação quase totalmente por meios pacíficos. Esta interpretação serena da história foi composta em contraste gritante com a maioria dos outros estados-nação vizinhos, cuja transição foi descrita geralmente no Brasil como caracterizada pela violência, por guerras de fronteiras contínuas, dizimação de grande parte de setores da sociedade e a destruição infra-estrutura nacional, criando uma duradoura legado de uma esfera política dividida e partidária nos países republicanos vizinhos.

Mas, diferente da história brasileira oficial[4], nacionalista e teleológica inaugurada pela imaginação historiográfica do século XIX, o que foi declarado como o Estado "brasileiro" em 1822 foi e continuou a ser uma zona fraturada e disputada durante anos porvir. Uma parcela significativa dos povos indígenas, africanos e populações mestiças confinados dentro dos perímetros do que elites regionais declaram como pertencentes ao Império do Brasil, continuou a ignorar conceitos como o estado e a nação brasileira; e manteve-se familiarizado com qualquer sentimento de pertença à comunidade nacional contanto que eles poderiam fazê-lo. Enquanto recém-independente da monarquia Português, os administradores estaduais enfrentou o enorme desafio de legitimar uma história comum entre as populações, não só em grande parte imersos na cultura oral, mas também, em muitos casos, completamente indiferente tanto ao conceito de uma nação Português anterior e para o recém--declarou um brasileiro.

É importante lembrar que entender que as relações entre pinturas e conhecimento historiográfico ao longo do século XIX, além de todos os elementos artísticos e epistemológicos a serem considerados, demandam também uma análise sobre contexto político de construção da nação que caracteriza este período. Ou seja, além de avaliar a qualidade ou amadorismo de obras artísticas em si, ou se essas obras apresentam representações plausíveis ou tendenciosas de eventos passados, a produção de pinturas de história também devem ser contextualizada dentro do que tem sido chamado de uma "política de uma memória nacional" (Wehling, 1999): como parte de uma extensas iniciativas educacionais, científicas e artísticas e apoiadas pelo Estado, que marcaram grande parte do século XIX brasileiro.

É também importante ressaltar que discursos nacionalistas emergentes no período pós-independência do Brasil, apesar da retórica frequentemente ressentida contra o ex-metrópole Ibérica, não eram necessariamente incompatíveis com uma profunda identificação das elites locais com a civilização luso-européia. Pelo contrário, se busca pela autonomia política e territorial exigia afirmar

---

4 O termo história "oficial" brasileira é definido aqui como um conhecimento do passado diretamente apoiado pelo Estado, tanto em seu contexto de criação (financiamento de pesquisas, inauguração de institutos históricos, concessão de bolsas de estudo para os historiadores e artistas, fomento a concursos historiográficos, a construção de museus, arquivos nacionais, bibliotecas públicas, etc.) quanto ao de sua disseminação (elaboração de programas de história e implementação do seu ensino em escolas e universidades; celebração/ritualização de datas históricas; subsídios á publicação de livros e manuais escolares; financiamento a exposições em museus, comissão de monumentos históricos , pinturas, peças de teatro, etc) . Naturalmente , nenhum corpo "oficial" de conhecimento sobre o passado nunca foi tão estável e tão coerente como a maioria dos nacionalistas muitas vezes supõem; histórias nacionais em todos os lugares tendem a mudar com o fluxo agonístico de novos governos , com a mudança de poderes regionais / de classe / de gênero /e étnicos dentro de um país e, não menos importante , em face das novas descobertas contínuas e variações de paradigmas de historiografias nacionais e mundiais. Apesar de suas mudanças e disputas, o contexto da criação do que está sendo chamado aqui de uma história "oficial" brasileira no século XIX é relativamente estável, sendo associada a uma forma básica de governo (monarquia constitucional), uma cidade principal (Rio de Janeiro) e algumas instituições imperiais privilegiadas (como o IHGB , a Academia imperial de Belas Artes , o Arquivo Nacional , Museu Nacional e do Colégio D. Pedro II). É importante notar que, se historiadores contemporâneos têm muitas razões para classificar o conhecimento produzido em uma instituição como o IHGB do século XIX como "oficial" , pois os laços econômicos e políticos de historiadores do século XIX com o governo imperial são evidentes do ponto de vista de hoje, muitos membros do IHGB daquele period viam-se como acima de interesses políticos. Como o historiador Manuel Luís Salgado Guimarães (1988, p. 9) observou, alguns de seus membros mais proeminentes achavam-se exclusivamente "dedicados com a definição da instituição não como um orgão oficial, mas fundamentalmente como uma instituição científico-cultural e, portanto, neutro em relação ao disputas de natureza político-partidária ". Para estudos competentes sobre a criação de uma história oficial no IHGB , ver Lucia Guimarães (1995), Lilia Schwarcz (1999) , Arno Wehling (1999) e Kaori Kodama (2005)

o fim entre antiga hierarquia entre a ex-metropópole e colônia, a busca pela emancipação intelectual continuava a ser medida em relação a semelhança de cidades (e cidadãos) brasileiras em relação aos suas equivalentes européias. O fato de que o Brasil continuou a ser oficialmente uma monarquia Bragança-Habsburgo nas Américas só reforçou, entre as elites locais, a idéia de que pertenciam a um modelo civilização transcontinental europeu (Dutra, 2007).

Como resultado, a independência política foi seguida pela continuação da maioria dos projetos artísticos, urbanísticos e científicos iniciados anteriormente com a transmigração da corte Portuguesa. Particularmente na capital imperial Rio de Janeiro, cujas transformações urbanistas deveriam ser o símbolo maior da sofisticação local.

Ironicamente, assim, a ex-colônia continuaria a maior parte da projeto colonial. De fato, nessas primeiras tentativas de tentar afirmar uma sociedade de modelo europeu dentro de um território ultramarino, tropical e multiétnica, já se podia prever as disputas de identidade intrincados que não só o Brasil, mas a maioria dos países latino-americanos teriam para os próximos anos:

> Moradores do Rio de Janeiro reconheceram que, uma vez que a transferência da corte acabava com a dicotomia metrópole / colônia, a transformação do Rio de Janeiro em uma corte real implicava na marginalização da estética e as práticas que não refletiam essa mudança. Era uma mudança que antecipou o paradoxo do pós-independência na América Latina. Não ser mais colonial significava abraçar um próprio projeto colonial: "civilizar". (Schultz, 2001).

3. A Estética do Opaco

Embora tenha sido alvo de críticos de arte e historiadores desde suas primeiras aparições[5], a pintura de Pedro Américo, popularmente conhecida como "O Grito do Ipiranga", é considerada um ícone indiscutível da história visual brasileira. A enorme tela retrata o que é considerado o momento fundador da independência do Brasil: o momento em que Dom Pedro I, passando perto das margens do Rio Ipiranga, supostamente declarou a independência brasileira de Portugal, gritando "Independência ou Morte".

Sem ignorar todas as sofisticadas leituras iconográficas que esta pintura merece, para os fins da presente análise, o trabalho de Pedro Américo será interpretado como tendo magistralmente traduzido, através de imagens, a história oficial, nacionalista e teleológica mencionada anteriormente. Ao mesmo tempo, a tela promove o silenciamento afro-brasileiros e as nações indígenas de sua narrativa visual. Porém, com o apoio de lentes auxiliares de um software de computação gráfica, é possível problematizar a idéia principal manifesta nesta tela heroica. Qual seja, a de que a partir do ano 1822, todo o território assumido como anteriormente pertencente à "América Portuguesa" (e não também pertencente a milhares de quilombolas e indígenas Américas) seria agora declarada unilateralmente como parte do estado nacional brasileiro:

5 Pedro Americo has been accused of romanticing/misrepresenting this historical event basically by; 1- plagiarizing Ernest Meissonier's "1807, Friedland; 2- changing Dom Pedros travel clothing for a impeccable military uniform 3- changing the course of the Ipiranga river 4- changing the mule that effectively carried Dom Pedro through the mountainous region for a 'napoleonic' horse; 5- the anachronistic representation of the "Dragons of Independence" around the Emperor, a military force which would only be created after the independence.

Imagem 2.

O ponto principal é salientar como espectadores, desde primeiras exposições deste pintura até reprodução em escala industrial de livros e outros meios de comunicação, são apresentados com um discurso historiográfico que ofusca o reconhecimento da plurinationacionalidades e a representação de simultaneidades.

Computação gráfica e ferramentas de web design, nesse sentido, pode servir como poderosos aliados para historiadores descoloniais que querem problematizar como narrativas teleológicas oficiais tornaram opaca a representação de nações indígenas e afro-descendentes. Isso é particularmente válido para pinturas icônicas do século XIX , como a de Pedro Américo, que ainda são maciçamente reproduzidas e visualizadas até os dias atuais. A fim de enfatizar isso, as pinturas do século XIX neste artigo serão definidas não só como imagens executadas (e finalizadas) com tinta, mas também como telas inacabadas diante das quais a computação gráfica e Web design pode adicionar outros elementos de significado, de forma contínua e potencialmente infinita. Se os tradicionais métodos e teorias da história da arte fornecem alguns do procedimentos essenciais para interpretar a evidência visual, a computação gráfica e o Web design, por outro lado , oferecem as ferramentas para investigar o que pode ser convenientemente chamada a *estética do opaco*: a vasta gama de imagens dedicadas à presença de populações indígenas e africanas histórica que nunca foram pintadas:

Imagem 3. *Estética do opaco*

As imagens a seguir são parte de uma tentativa em curso para visibilizar as histórias de mais de

220 nações indígenas dentro dos perímetros do Estado nacional brasileiro. Contra uma crença de longa data de que populações indígenas, inevitavelmente, seriam extintas e/ou assimiladas dentro da grande amálgama nacional mestiça-cabocla, a maioria das nações indígenas contemporâneos não só conseguiu fortalecer suas identidades locais e pan-indígenas, mas também a crescer a um grande ritmo mais rápido do que outras populações dentro território brasileiro. Além disso, outro dado interessante é que algumas nações indígenas que haviam sido declaradas extintas por historiadores e antropólogos têm gradualmente "reaparecido", enquanto novas continuam a surgir através de processos intrincados de "etnogênese".

O uso do termo "nações" aqui é intencional. Apesar de incitar ressentimentos de muitos brasileiros que preferem o termo "etnia", "tribos" ou "grupos", a maioria das nações indígenas e apoiadores no Brasil têm insistido em usar o termo "nações indígenas" como instrumento político. A principal razão para isto é que, em uma sociedade como a brasileira, que tende a ver-se como verdadeiramente "unificada" e "homogênea", os termos opcionais de "etnia" ou "tribos" têm-se revelado politicamente "fracos" (Ramos, 1994).

Imagem 4.

Este uso político do termo "nações" também pode ser estendido para complementar e concluir a presente análise historiográfica. De fato, se é necessário relembrar como a nação brasileira foi unilateralmente criada em torno do ano de 1822 e, de forma gradual, foi "cumpulsoriamente" estendida a todos os indivíduos presos nos perímetros do estado nacional, é igualmente verdade que, dentro da agenda de pesquisa e conduta ética dos atuais pesquisadores, se exija a representação de uma imagem mais heterogênea das "nações" que coexistiram em torno do período de independência.

Como contribuição a este tema, as imagens que se seguem são as primeiras fases de uma sequência de historio(midio)grafias para reinterpretar a história do Brasil do século XIX, através da utilização conjunta de linguagens escritas, visuais e sonoras.[6] Os indivíduos representados são descendentes contemporâneas de algumas das nações indígenas que foram previstas serem absolutamente assimiladas ou tornarem-se, necessariamente, extintas com as passagens de tempo nacional. Os novos rostos que aparecem sobre e rasuram a velha tela tentam reafirmar a necessidade de se buscar narrativas históricas heterogêneas, polifônicas e plurinacionais:

Diferente da pintura original de Pedro Américo, no qual uma *perspectiva pictórica* conduz à

6 Todas essas imagens, juntamente com outras tentativas de re-narrar capítulos da história visual brasileira, com a ajuda de ferramentas de multimídia, estão atualmente hospedados em www.genaro.me, um site concebido como um capítulo digital de minha tese de doutorado e projeto de pós-doc em andamento.

figura dominante de Pedro I, e em que *a perspectiva histórica* parece uma mera rota linear para a unicidade do Estado e da Nação, a pintura recriada sugere vários caminhos de resistência, força e adaptação[7].

Imagem 5.

Nos olhares calmos e desafiadores de populações cuja indigeneidade já foi considerada um sinal de fraqueza e de aniquilação natural, pode-se, talvez, ler um lembrete irônico: nações que pré-dataram o surgimento dos estados nacionais, nações que coexistiram durante e após o surgimento do estados nacionais, são nações que poderão, possivelmente, muito em breve, estar narrando a brevidade histórica dos estados nacionais.

7 Como foi dito, estas imagens rascunhadas fazem parte de um experimento em andamento para utilizar multimídia para narrar a história do Brasil de uma perspectiva decolonial. Por certo, da forma como estas estão reproduzidas neste artigo, pode-se inevitavelmente apontar uma possível falta de agência e historicidade na representação desses grupos indígenas: primeiro , todos eles são fotografados como indivíduos isolados e , em segundo lugar , eles estão olhando para a câmera, imobilizados , numa pose etnográfica. Em terceiro lugar, eles parecem ser os objetos que estão sendo observados dentro de um microscópio, diante do nosso próprio olhar, ao invés de seres humanos envolvidos em alguma prática histórica e significativa. Diante dessas críticas compreensíveis e antecipadas, é importante rebater que as próximas etapas deste projecto historiomediográfico será abordar estas questões, especialmente enfatizando cenas em grupo, em que indígenas estarão representados em atividades históricas, específicas e significativas. Além dos exemplos esboçado acima, a tarefa principal deste projecto baseado em computação gráfica e na Web, reformulando discursos de história tradicionais exemplarmente representadas na pintura de Américo , é contribuir para o esforço geral daqueles defendendo a necessidade de estética descoloniais e policêntricas (Shohat ; Stam , 2000) . Não há necessidade de descrever todos os recursos do projeto da Web . Uma vez que se destina a ser uma narrativa auto-explicativa e auto-suficiente da história do Brasil - inteligível também para aqueles que nunca lerão esse artigo. Limito-me portanto a indicar o seu endereço on-line : www.genaro.me

Imagem 6.

Referências Bibliográgicas

Alencastro, L. (2000). O *trato dos* viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras.

Andermann, J. (2007). *The Optic of the State. Visuality and Power in Argentina and Brazil.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Anderson, B. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso.

Balibar, E. (1998). "The Nation Form: History and Ideology" in Etienne, Balibar & Imannuel, Wallerstein, *Nation, Class: Ambiguous Identities.* London: Verso.

Brown, J. (2004). "Forum: history and the Web: From the illustrated newspaper to cyberspace: visual technologies and interaction in the nineteenth and twenty-first centuries" in *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, 8:2, pp. 253-275.

Burke, P. (1992). *New Perspectives on Historical Writing.* University Park, PA: Pennsylvania State UP.

Chauí, M. (2000). *Mito fundador e sociedade autoritária.* São Paulo: Editora Perseu Abramo.

Dutra, E. (2007). "The Mirror of History and Images of the Nation: the Invention of a National Identity in Brazil and its Contrasts with Similar Enterprises in Mexico and Argentina" in Stefan, Berger, *Writing the nation: a global perspective.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Eriksen, T. (2007). *Nationalism and the Internet.* Nations and Nationalism, nº 1, Vol. 13, pp. 1-17.

Guerra, F. (2003). "Forms of communication, political spaces, and cultural identities in the creation of Spanish American nations" in Sara, Klarén & John, Chasteen (eds.), *Beyond Imagined Communities: Reading and Writing the Nation in Nineteenth-Century Latin America.* Baltimore, MD and London: Woodrow Wilson Center Press/The Johns Hopkins University Press, pp. 3–32.

Itzigsohn, J. & Hau, M. (2006). *Unfinished Imagined Communities: States, Social Movements,*

and Nationalism in Latin America. Theory and Society 35(2), pp. 193-212.

Jancsó, I. & Pimenta, J. (2000). "Peças de um mosaico (apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira" in Mota, C. (Org.), *Viagem incompleta – a experiência brasileira 1500-2000*. Formação – histórias. São Paulo: Senac, pp. 127-76.

Juola, P. (2008). *Killer applications in the digital humanities*, Literary and Linguistic Computing, 23(1), pp. 73–83.

Klarén, S. & Chasteen, J. (eds.) (2003). *Beyond Imagined Communities: Reading and Writing the Nation in Nineteenth-Century Latin America*. Baltimore, MD and London: Woodrow Wilson Center Press/The Johns Hopkins University Press, pp. 3–32.

Lee, B. (1993). "Going Public" in *Public Culture,* nº 5.

Lima, A. (1995). "Um olhar sobre a presença das populações nativas na invenção do Brasil" in Aracy, Silva & Luiz, Grupioni (Org.), *A questão indígena na sala de aula. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC.

Mello, E. (2002). *Um imenso Portugal: história e historiografia*. São Paulo: Editora 34.

Miller, N. (2006). "The Historiography of Nationalism and National Identity in Latin America" in *Nations and Nationalism*, 12(2), pp. 201-221.

Prescott, A. (2012). "Consumers, creators, or commentators?: Problems of audience and mission in the digital humanities" in *Arts and Humanities in Higher Education*, 11.

Quijano, A. & Wallerstein, I. (1992). "Americanity as a Concept: Or, the Americas in the Modern World System" in *International Social Science Journal*, v. 44, pp. 549–57.

Ramos, A. (1994). "Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias" in George, Zarur (org.) *Etnia e Nação na América Latina*. Washington: OEA, pp. 79-88.

Schultz, K. (2001). *Tropical Versailles: empire, monarchy, and the Portuguese court in Rio de Janeiro*. New York: Routledge.

Warner, M. (1992). "The Mass Public and the Mass Subject" in Calhoun, C. (Org.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge: Mass. pp. 377-401.

Wehling, A. (1999). *Estado, História, Memória: Varnhagen e a Construção da Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Santuário do senhor Bom Jesus do Bomfim, Salvador: Um estudo de caso sobre a tradição, a memória e a folkcomunicação na produção audiovisual

Genivalda Cândido da Silva[1] & Flávia Maciel Paulo dos Anjos[2]

UFBA - Salvador, Brasil

Resumo: A partir da análise da produção audiovisual da TV Olhos d'água – da Universidade Estadual de feira de Santana (UEFS) – procuramos realizar um trabalho com a proposta de apresentar o objeto ex-votivo enquanto patrimônio imaterial e fonte primordial de memória, objetivando com o estudo desenvolvido, debater o papel dos agentes folkcomunicacionais na perpetuação de uma tradição em torno do santuário do Bomfim, em Salvador, Bahia.

Palavras-chave: Memória Social; Folkcomunicação; Ex-votos; Tradição; Santuário.

1. A tradição religiosa

A partir de análises referentes ao processo histórico da colonização portuguesa no Brasil, se compreende que a Igreja é apresentada, vinculada à Coroa Portuguesa. São inúmeros os fatos que comprovam a forte herança religiosa, reforçando a ação da Coroa no sentido de garantir um processo de estruturação que fosse adequado aos objetivos dos grupos dominantes à época. A relação entre igreja, colonização, comunicação e tradição perdura até hoje. Pois o discurso religioso é testemunho de vivências religiosas, tanto para uma dada coletividade do passado ou do presente, como para sociedade.

Diante desta pluralidade de fatos referentes a religiosidade, observamos que a tradição de oferecer objetos como forma de agradecimento por uma graça alcançada é uma prática observada em civilizações pré-cristãs, chegando ao continente Americano através das colonizações portuguesa e espanhola. Na Idade Média, os ex-votos eram encomendados pela nobreza, período em que a Igreja Cristã se tornou a maior instituição do Ocidente Europeu. Sua incalculável riqueza, a sólida organização hierárquica e a herança cultural greco-romana permitiram-lhe exercer a hegemonia ideológica e cultural da época.

Naquele momento a igreja começava a conversão dos "bárbaros", ganhando com isso crescente prestígio e assumindo nos novos reinos constituídos diversas atribuições políticas, ligadas à cultura, administração e controle espiritual. Dada a grande afinidade cultural entre Brasil e Portugal. Época em que o devoto criou uma linguagem própria para estabelecer uma relação com Deus ou com o santo de sua devoção: a linguagem ex-votiva.

2. Santuário do Bomfim

A devoção ao Senhor do Bomfim foi iniciada na Bahia com a chegada do Capitão Teodósio Rodrigues de Farias, em 1717. Após

---

1 Mestranda em Museologia pela Universidade Federal da Bahia, PPGMuseu atualmente. Bolsista IC-PIBIC - UFBA. No Projeto Ex-votos das Américas: etapa Américas do Norte e Central. Orientador: Dr. José Cláudio Alves de Oliveira. v.bridacandido@gmail.com

2 Locutora da TV Olhos d'água da Universidade Estadual de Feira de Santana, pesquisadora do Grupo de Estudos em Cibermuseus da Universidade Federal da Bahia, e Pós-Graduada em Estudos Culturais História e linguagens pela UNIJORGE. flavinhamaciel@yahoo.com.br.

passar por uma tormenta com a nau em que se encontrava, e conclamar a ajuda ao Bom Jesus de Setúbal, se atendido, chegaria a cidade do Salvador e ergueria uma ermida em louvor ao santo. Foi daí que se deu a construção da igreja, que durou nove anos para sua finalização. O local escolhido foi o ponto mais alto avistado do mar, onde as pessoas que chegassem pela Baía de todos os Santos pudessem ver o templo. E por esse motivo a própria igreja do Bomfim é considerada, também, como um ex-voto, pois ela advem do pagamento de uma promessa.

Na perspectiva lusitana, a nova terra era de fato um presente de Deus, sendo por isso designada inicialmente como Ilha de Vera Cruz, e logo em seguida como Terra Santa de Santa Cruz. Para explicitar a força da presença divina, os acidentes geográficos como montanhas, rios e ilhas recebem nomes de santos. Cruzes, oratórios e ermidas são espalhadas pelo alto dos montes, nas encruzilhadas, ou à beira das estradas. Pelos campos e pelas estradas ecoam os (bem-ditos), e as procissões e romarias fazem seus percursos sagrados tanto por aldeias e vilas, como por lugares ermos e descampados, num testemunho vivo de que a terra descoberta está imbuída de sacralidade pela presença cristã. Como respostas divinas a esses atos de fidelidade religiosa, multiplicam-se as aparições e os milagres. Junto aos centros de romaria, as salas de ex-votos são um testemunho constante dos favores celestes, evidenciando ainda mais a força da concepção mítica da terra abençoada. (Azzi, 1987)

Brandão (2004), em seu artigo Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje, destaca que as tradições religiosas populares, muitas vezes associadas às culturas afro-brasileiras, são consideradas por membros de outras tradições religiosas como formas demoníacas de perversão do sagrado.

Este desvio do sentido cristão da fé, associado à necessidade de resguardar a àrea interna da Igreja do Bomfim da ação de vândalos presentes na lavagem, fez com que a Arquidiocese de Salvador proibisse o acesso dos peregrinos à área interna do templo no dia da festa, que acontece na segunda quinta feira após o dia de reis, e passasse a manter as portas da Igreja fechadas. As baianas passaram então a despejar a água apenas nos degraus e no adro. E então, desde 1923, canta-se o tradicional hino em louvor ao Senhor do Bomfim.

Por se tratar do momento em que as manifestações culturais e simbólicas estão mais explicitas, a Lavagem do Bomfim se tornou um marco importante na valorização do Santuário, que passou a ser entendido como elemento de consolidação de identidade coletiva do povo baiano. Sendo assim, a produção das emissoras de TV no Brasil tem sido decisiva na construção da cidadania e parte fundamental no processo de produção e circulação de significações e sentidos.

3. A memória como Patrimônio

"Quando Ulpiano Bezerra de Menezes cita que a "memória está em voga" e não só como tema de estudo entre especialistas, ele está confirmando que a memória é também suporte dos processos identitários de uma sociedade, e correlatos ao seu patrimônio, mais especificamente à sociedade como um todo. E tem as palavras resgatar, patrimonialização, preservação, indicadoras de uma fragilidade que necessita de cuidados especiais para que não se perca a essência pura ou mutável de algo que já existiu ou é preexistente. Nesse sentido, a comunicação de massa, realizada nos santuários, reforçam esta reificação.

A memória, pois, tanto como prática, como representação, está viva e atuante entre nós. Isso, porém, não significa estabilidade e nem mesmo situação de equilíbrio e tranquilidade. Pelo contrário, o seu *status* é extremamente problemático, a ponto de muitos especialistas, como Richard Terdiman (1993), diagnosticar uma verdadeira crise da memória na sociedade ocidental (Meneses, 1999: 13).

No entanto, Santaella (2005) comenta, entre outras abordagens, que, envolver o conteúdo

do contexto em questão sobre o desafio é dar um corpo novo ao que é visto, proporcionar novos significados aos legados do passado, adequando essas invenções técnicas em seu benefício, utilizando-se dos meios e materiais de seu próprio tempo, fazendo uma releitura de linguagens e artifícios visuais, assim adentrando em informações cotidianas expostas a todo o momento e veiculadas aos meios de comunicação. Porém, enquanto as culturas letradas ou ditas eruditas somatizam coisas e significados, nas culturas não letradas pessoas consideradas marginalizadas, comunidades rurais ou de massa, tendem a assimilar e transformar palavras em coisas.

Michael Foucault (1999) refere-se que ao assimilar formas a conteúdos, juntamente com análise religiosa, é algo realizado desde a Grécia antiga, e elucida que em certo ponto a linguagem é feita de sistemas de sinais, que os indivíduos escolheram primeiramente para si próprios. Ou seja, o homem detém o dom da linguagem, e é por ela que ele se comunica, mas precisa da escrita, pois se Deus o ensinou a escrever, é porque não confiou na memória do homem. Para Foucault (1999) a memória não está só no homem, mas nas coisas que o cercam, pois o material guarda o imaterial, as lembranças, as histórias e as coisas, mais precisamente o imaterial preservado no material.

Buscando ressaltar o caráter social da memória, visto que todas as lembranças relacionadas com a vida material e moral das sociedades, locais e pessoas com as quais trocamos informações e ensinamentos se constituem em uma troca cultural de conhecimentos e experiências, vale dizer que nem mesmo as memórias mais particulares podem ser pensadas em termos exclusivamente individuais. Neste sentido, este trabalho parte da análise de uma produção audiovisual para identificar e debater o papel dos diversos agentes envolvidos na perpetuação da devoção ao Senhor Bom Jesus do Bomfim da Bahia.

Os bens culturais passaram a ter outro sentido no Brasil, a partir de 1980, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) incorporou alguns elementos que não fossem apenas os bens materiais em sua lista de patrimônios, como cita Camargo (2002: 91-92), sobretudo os bens de "origem popular, os seus fazeres e, bem mais recentemente, o patrimônio imaterial, como as festas, as danças, as procissões, a gastronomia, etc".

Em harmonia com a política mundial, a Constituição Federal Brasileira de 1988 (Brasil, 1988), artigo 216, reconhece o patrimônio cultural brasileiro como elemento de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de construção de sua identidade, à ação, à memória e a diversidade cultural dos grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais incluem: as formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas, e tecnológicas; as obras, objetos, documentos, edificações, etc.

Nesse contexto, o ex-voto fez e faz parte de toda essa evolução, tanto artística quanto evolutiva, migrando do passado para o presente, mantendo diálogos com todos os tipos variados de grupos. Para Oliveira (2009); [...] os ex-votos [...] são documentos. Exposições provocadas por todo o tipo de pessoas - camponeses, trabalhadores, desempregados, turistas, estudantes, ricos e pobres. Refletem a crença, a fé e as atitudes do homem da vida, da doença, da morte, da ambição, da festa, de variados valores sociais políticos e econômicos. Ao manter (e atualizar) a tradição, essas pessoas se espelham no costume de ir a um ambiente do povo rezar e fazer a desobriga. (Oliveira, 2009: 31)

4. Tradição e Folkcomunicação na Produção Audiovisual

Diferentemente da comunicação de massa, que é baseada nos processos industriais, através dos quais o comunicador estende suas mensagens de forma impessoal em sentido vertical para uma audiência informe e dispersa, a folkcomunicação é "por natureza e estrutura, um processo artesanal e horizontal, semelhante em essência aos tipos de comunicação interpessoal, já que suas mensagens

são elaboradas, codificadas e transmitidas em linguagens e canais familiares à audiência, por sua vez conhecida psicológica e vivencialmente pelo comunicador, ainda que dispersa". (Beltrão, 2001: 168).

É interessante fazer uma breve síntese sobre o tema a partir do seu "criador", que deu origem ao termo em 1967. Quando o jornalista Luiz Beltrão defendia a sua tese de doutorado na UNB[1], estava criando e fazendo nascer uma nova disciplina, a Folkcomunicação, ainda pouco conhecida e pouco entendida, hoje mais difundida, com grupos de pesquisadores no Brasil e no mundo, mas ainda não tão disseminada como as disciplinas mais clássicas da comunicação. Até então, as tradições populares eram focadas por áreas como o Folclore, e as Ciências Humanas Aplicadas. Foi através de Beltrão que a análise da comunicação popular teve novo rumo e campo de pesquisa, no qual esta alocado os ex-votos.

A partir dessa colocação, os processos de entendimento e julgamento da cultura popular, ou, cultura massiva, passou a ser visto com outros olhares, principalmente de um objeto que não era muito estudado na área da comunicação: o ex-voto.

Comunicação é um fenômeno que surge quando informação, enquanto novidade precisa ser interpretada. Quando não há nada de novo, nada há a ser interpretado e comunicado. É por isso que informação e comunicação tem pouca importância em sistemas estabelecidos na tradição. (Stockinger, 2003: 12)

Luis Beltrão foi o pioneiro na fundamentação do estudo científico da Comunicação no Brasil a concretizar a análise da comunicação popular, posteriormente chamando atenção para a dimensão social do folclore, difundindo-se no mundo inteiro. Diante desse fato, as tradições populares tornaram-se importantes fontes para pesquisas nas áreas dos estudos da Antropologia, Sociologia e Folclore, mas segundo o próprio autor, negligenciado pelos comunicólogos. (Beltrão, 1965: 9).

O conjunto de bens e práticas tradicionais que identificam pessoas como "o povo baiano" é, segundo Canclini (2008), o que podemos chamar de patrimônio. Para ele, não nos cabe discutir o repertório de um povo, repleto de simbologias, mas sim preservá-lo, restaurá-lo e difundí-lo para manter a união entre essas pessoas.

Ao receber solicitação de cobertura da Lavagem do Bonfim, festejo tradicional da religiosidade baiana, a primeira preocupação da equipe da TV Olhos d'água, emissora vinculada à UEFS[2], foi evitar o negligenciamento das manifestações populares e do papel dos agentes envolvidos naquele processo, pensando a produção de um conteúdo audiovisual educativo que se diferenciasse das matérias factuais produzidas pelas TVs comerciais, e apresentasse a Igreja do Bomfim enquanto patrimônio referencial para a compreensão de aspectos da religiosidade da sociedade baiana.

Imagem 1. *Sr. Erivaldo, vendedor há mais de 20 anos, nas escadarias do Santuário.*
Foto de Genivalda Cândido da Silva

Na escolha da equipe de reportagem, Flávia Maciel e Genivalda Cândido, que há 4 anos é membro

1 Universidade de Brasília.

2 Universidade Estadual de Feira de Santana, localizada à 117 km de Salvador

do GREC[3] e pesquisa os ex-votos e suas tipologias, foram selecionadas para produzir a referida matéria.

A partir do material adquirido através de pesquisas em livros, jornais e periódicos, juntamente às imagens produzidas durante a pesquisa documental em fotos e vídeos produzidos em anos anteriores, unido às entrevistas gravadas com devotos, comerciantes locais, vendedores ambulantes e fixos das escadarias e entorno do santuário, inclusive com alguns viajantes que vem ao local a fim de cumprir o ritual de amarrar a fita do Senhor do Bomfim com três nós e fazer três pedidos, foi possível produzir um conteúdo audiovisual, onde é apresentada não só a história desse santuário, mas também, os papeis desses agentes sociais na perpetuação da tradição do louvor ao Senhor do Bomfim.

Imagem 2. *Casal no ato de amarrar as fitinhas e fazer os três pedidos no adro da igreja do Bomfim.*
Foto de Genivada Cândido da Silva

A preservação da memória social pode ser vista na tradição na frente do santuário, diariamente, pois no local existe, há tempos, o processo que Marques de Melo denomina Comunicação dos Pagadores de Promessas (2005), que passa pela fase de obtenção do objeto. E isso se dissemina para além do adro (v. Imagem 2). Está na sala de milagres e no museu dos ex-votos. Na sala, as pessoas, livremente, colocam as suas mensagens e informações através dos ex-votos; no museu, a síntese de toda essa efervescência, quando alguns dos ex-votos serão classicamente expostos.

Falar de memória é como adentrar em um museu e retirar dali informações valiosas ou curiosidades de um mundo (des) conhecido, e passar a conhecê-lo e perceber melhor. Relacionar coleções e imagens é também uma forma de verificação da concretização de determinadas coleções que passam a redundar ou compor instituições e/ou lugares de memória, que por sua vez podem abarcar o visível ou o invisível em que tanto o imaginário e o simbólico constituem a partir de uma gama de objetos (símbolos, imaginários, fantasiosos). Vale ressaltar que a importância cultural das manifestações populares propõe o entendimento e questionamentos. Roger Chartier (1995) trata a cultura e a manifestação popular como uma categoria erudita, um sistema simbólico coerente e autônomo, que funciona segundo uma lógica absolutamente alheia e irredutível à da cultura letrada. (Chartier, 1995: 176).

As imagens de comunicação de massa, principalmente as encontradas em santuários, que são retratações espontâneas, trazem consigo elementos caracterizadores da folkcomunicação nos santuários e salas de milagres. São representadas por objetos como os ex-votos, que simbolizam a ligação entre o homem e o divino. Esses elementos, chamados de artesanais de difusão, podem ser observados em variadas tipologias, como quadros pintados pelos "riscadores de milagres", ex-votos escultóricos tradicionais feitos em parafinas, fotografias, os inusitados miomas *in vitro*, dentre tantos, que apoiados entre promessas e pedidos para obter uma graça via devoção, se mostram como

3 Grupo de Estudos sobre Cibermuseus.

medias do povo.

Além da gratidão, o ex-voto constitui uma fonte de informação em si mesma, e quando é considerado como um objeto comunicativo é importante ressaltar a necessidade de estudá-lo no contexto onde ele está inserido para que não aconteça uma perda de significados, e haja, assim, uma reapropriação e resignificação cultural. Régis Debray (1992: 372-3) cita que a fetichização do instante e do imediato elimina as continuidades explicativas, o signo se transmuta em mero sinal e a hiperinformação redunda em desinformação.

Para identificar o sentido por trás de uma imagem ex-votiva é preciso dialogar com o contexto onde a mesma se encontra, não atendo-se apenas a expressão artística da peça, mas a sua finalidade diversional, pois a mesma contém dupla significação, além de demonstração de fé, ela carrega consigo uma experiência sociocultural comum aos seus comunicadores, interlocutores e receptores.

Como se encontra em João de Deus Gois (2004), em sua obra Religiosidade Popular, a religiosidade popular é uma expressão privilegiada da enculturação da fé :"Não se trata só de expressões religiosas, mas também de valores, critérios, condutas e atitudes que nascem do dogma católico e constituem a sabedoria de nosso povo, formando-lhe a matriz cultural". (Gois, 2004)

Embora a sala de milagres do Santuário do Senhor Bom Jesus do Bomfim seja composta de um patrimônio importante, pois apresenta registros de parte da religiosidade da sociedade brasileira e baiana, ainda não é tão abrangente o seu significado como veiculo de comunicação de massa.

Ao pensarmos uma produção audiovisual que traduza, pelo menos em parte a religiosidade da sociedade brasileira, se partirmos do pressuposto de que estamos na Sociedade da Comunicação, composta por diversos subsistemas sociais complexos, que criam e recriam a realidade e ressignificam ideologias à medida que novos dados, atualizados, são consumidos, deveremos nos atentar ao papel do observador de segunda ordem, aqui no caso a repórter, que desenvolve um papel fundamental, refletindo acerca dos dados fornecidos pelo observador de primeira ordem, o entrevistado, para produção de um conteúdo audiovisual que possibilite a preservação e divulgação deste patrimônio.

Estando vinculado a uma TV que segue o modelo de TV pública, ao (re)trabalhar esse sistema de signos presentes no imaginário social em torno da religiosidade, o produtor de conteúdo audiovisual não deve alimentar videologias ou preconceitos, muitas vezes implícitos no texto, nas sonoras (entrevistas) e nas imagens exibidas ou até mesmo na supressão delas. Mas manter a marca da independência editorial e do compromisso maior com a imparcialidade, tornando-se, assim, um canal aberto à participação democrática, permitindo, dessa forma, que a informação sobre a tradição do louvor ao Senhor do Bomfim possa ser selecionada pelo indivíduo, codificada, decodificada, recriada e reinventada, em um processo social de comunicação, até que se torne significativa para a sociedade.

Ao produzir conteúdo que socializa informação e conhecimento acerca da tradição do louvor ao Senhor do Bomfim, além de possibilitar o debate em torno da memória social, da religiosidade e das manifestações culturais enquanto patrimônio, a produção audiovisual pode vir a se tornar mais um elemento folkcomunicacional, possibilitando uma comunicação interpessoal acerca do tema em questão.

5. Conclusão

Quando falamos em patrimônio, memória e tradição, a memória social é entendida como guardiã, mas precisa de uma história em torno daquilo que alimente as visitações e ressignifique o patrimônio. Em uma sala de milagres, onde o ex-voto tradicional, abre espaço às mídias de CDs, aparelhos celulares, computadores; onde a comunicação se faz sigilosa através dos signos contidos nas placas de agradecimentos, ou terços ofertados como agadecimento, levam o receptor a mais instigações, às

(re)interpretações dos objetos, completando assim um processo de comunicação popular.

Após análise da matéria produzida, podemos afirmar que, para além da transmissão da notícia sobre a realização dos festejos em louvor ao Senhor do Bomfim, a retomada da história original da construção da Igreja e da devoção ao santo, bem como o destaque das ações dos diversos agentes (devotos, membros da igreja, trabalhadores ambulantes, comerciantes e turistas que visitam o santuário) e de como essas ações interferem na perpetuação dessa tradição, além de valorizar o papel de cada um, possibilita a compreensão dos fenômenos religiosos brasileiros e do caráter social da memória.

Desta forma, acreditamos que a produção audiovisual pode ser entendida também como um processo folkcomunicacional, à medida em que preserva a história da tradição ao louvor do Bomfim e a ressignifica para as novas gerações a partir da cultura popular.

Referências Bibliográficas

Anjos, F. (2012). "Tradicionalidade e devoção marcam os festejos em louvor ao Senhor do Bomfim". [Vídeo]. Produção TV Olhos d'água. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana.

Azzi, R. (1987). *A Cristandade Colonial: Mito e Ideologia*. Petrópolis: Vozes. p. 34.

Beltrão, L. (2004). Folkcomunicação: teoria e metodologia. São Bernardo do Campo: UMESP.

Brandão, C. (2004). "Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje" in *Estudos Avançados*, nº 52, v. 18, (dez.) São Paulo. [Url: www.scielo.br/scielo.php]

Camargo, H. (2002). *Patrimônio Histórico e Cultural*. São Paulo: Aleph.

Carvalho, C. (1914). *Tradição e Milagres do Bomfim*. Salvador: Typografia Baiana.

Chartier, R. (1995). *Estudos Históricos*. v. 8, Cultura Popular. p. 179.

Debray. R. (1992). *Vida e Morte da Imagem. História da Arte no Ocidente.* Paris: Ed. Vozes. Rj. pp. 372-3.

Gois, J. (2004). *Religiosidade Popular. Pesquisas*. São Paulo: Ed. Loyola. pp. 7-147

Melo, J. (2008). *Mídia e cultura popular, História, taxionomia e metodologia da folkcomunicação*. Coleção Comunicação. São Paulo: Paulus.

Menezes. U. (1999). 3ª reimpressão. FAPESB: UNESP. pp. 11-31.

______. (1987). "Identidade cultural e arqueologia" in Alfredo, Bosi (org), *Cultura Brasileira: temas e situações*. São Paulo: Ática. pp. 182-190.

Oliveira, J. (2009). "Forma e conteúdo" in *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 4, nº. 41 (fev.), p. 30-31.

Stockinger, G. (2003). *A sociedade da comunicação*. Rio de Janeiro: Papel Virtual Editora. p. 297.

Colónias de som: O papel da rádio na expressão sonora das lusofonias

Madalena Oliveira[1]

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade/ Universidade do Minho, Portugal

Resumo: Funcionando hoje como uma presença discreta e talvez não tanto como um meio de comunicação de primeiro plano, a rádio tem, no entanto, desempenhado um papel fundamental na construção de comunidades sonoras no espaço lusófono. Estreitamente ligada à indústria da música, mais do que qualquer outro meio, a rádio tem manifestado neste domínio uma excecionalidade nem sempre devidamente reconhecida. Numa altura em que estamos todos centrados na imagem como forma quase absoluta de expressão, parecemos esquecer que uma dimensão muito significativa da nossa identidade se faz através da sonoridade que há nas coisas e nos lugares. Ao reconhecer, portanto, que as lusofonias também são constituídas por esta alma invisível, procuraremos nesta comunicação construir um argumento em torno das potencialidades da rádio para o reforço de laços históricos e simbólicos. Desenvolveremos a este título uma atenção particular ao conceito de rádio comunitária, tomando como exemplo a Rádio Ás, uma emissora online que resulta de uma parceria entre três municípios – Aveiro-Portugal; Santa Cruz (Cabo Verde); e São Bernardo do Campo (Brasil) – e se define como um veículo da lusofonia. O objetivo é pensar as estações de rádio como colónias de som habitadas por um espírito que só o ouvido pode conhecer.

Palavras-chave: Rádio; Comunidade; Lusofonia; Identidade

1. Rádio e quotidiano

A história da rádio tem sido a história de um meio discreto, mas perseverante. Ao contrário de muitos dos anúncios apocalípticos do seu desaparecimento, a rádio tem resistido àquilo que tem sido genericamente reconhecido como algumas das suas fragilidades: a ausência de imagem e o suporte em recursos exclusivamente sonoros. A estas dificuldades especialmente relevantes numa época que se define como uma civilização da imagem, a rádio tem feito prevalecer um conjunto de virtudes: a simplicidade técnica, a portabilidade, a discrição da sua presença, cuja escuta não exige exclusividade, (Portela, 2011: 27) e uma extraordinária flexibilidade para se adaptar a novas plataformas, novos dispositivos e novos modos de escuta (Jedrzejewski, 2007: 11).

Se nos primeiros anos de emissões radiofónicas, a rádio chegava a partir de grandes 'caixas' de som, hoje ela está integrada nos aparelhos quotidianos, do telemóvel ao carro, onde passou a fazer parte dos componentes/aplicações essenciais. Está igualmente disponível nos computadores, especialmente através do *streaming* dos sites das estações, fazendo parte do ambiente de muitos locais de trabalho, de lojas, de institutos públicos, cafés

[1] É Professora Auxiliar do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho e membro integrado do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade. É investigadora principal do projeto 'Estação NET: moldar a rádio para ambiente web' (PTDC/CCI-COM/2010/122384). É coordenadora do grupo de trabalho de Rádio e Meios Sonoros da Sopcom e vice-chair da Radio Research Section da ECREA.
madalena.oliveira@ics.uminho.pt

e até transportes públicos. Embora tenha perdido a centralidade na paisagem mediática – que, na verdade, só teve até ao aparecimento da televisão –, a rádio não tem propriamente registado uma perda de audiências. De acordo com os dados do Bareme Rádio da Marktest (um estudo regular que tem como objetivo estudar o meio rádio e mensurar a audiência das estações portuguesas), no final do ano 2013, quase 80% da população portuguesa (com 15 anos de idade ou mais) ouvia rádio pelo menos uma vez por semana[1], o que significa que a rádio é ainda um dos meios mais presentes, se não mesmo o mais presente de todos, na vida quotidiana.

Considerado "um dos meios mais democráticos e mais abertos à intervenção dos utilizadores" (Borreguero, 2008: 124), a rádio é, por outro lado, talvez o meio mais generoso e gentil no panorama da comunicação social. Feita de uma linguagem que tem tanto de racional como de emotivo (Balsebre, 2004), ela é, tanto do ponto de vista técnico como do ponto de vista da literacia, o meio menos exigente. É por isso que, em países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento, ela tem uma penetração particularmente elevada. Estima-se, por exemplo, que a rádio em Moçambique chegue a cerca de 60% da população, quando a televisão não chega sequer a um quinto das casas moçambicanas.

Assente em quatro elementos narrativos fundamentais – a palavra, a música o silêncio e os sons ambiente (Balsebre, 2004) –, a rádio tem uma relevância inegável em matéria de informação (diz-se que é a primeira a dar as últimas), mas também sob o prisma das produções estéticas, ela tem desempenhado uma função nem sempre bem reconhecida. Para além de ser um meio apto à proteção da expressão idiomática, ela é também um meio sensível à origem das produções culturais, sendo o mais importante agente de divulgação e consagração da música.

Embora a sociedade contemporânea tenda a valorizar muito pouco a experiência sonora – uma das razões por que a rádio tem sido um meio negligenciado em termos de investigação –, a relação da comunicação humana com o ouvido é extremamente profunda. Pela natureza indicial do som[2], que é vibração e que não é uma representação outra das coisas de que é som, a experiência sonora é uma experiência de ligação ao mundo. Num livro sobre a história do som e do ouvir, David Hendy considera que a modernidade é ruidosa, mas reconhece também que "o som nos pode ajudar a compreender a história humana de uma maneira nova e mais esclarecedora" (2013: x). Sendo o som uma forma de tocar à distância, e sendo a rádio essencialmente feita de sons, ela é, como refletiremos adiante, também um meio de ligação cultural e identitário, de expressão, no nosso contexto, de lusofonias invisíveis.

2. A rádio e o sentido de comunidade

Não sendo hoje apenas o canal de transmissão de informação inventado por Marconi, a rádio é comunicação na medida em que a comunicação deve ser entendida como contacto, relação e interação, partilha não apenas de ideias, mas também de emoção, sensações e afeção. Ora, compreendendo todas estas ações, o espírito da rádio é essencialmente o de construir comunidade. Desde as famílias que reunia em seu redor, nos anos dourados, para ouvir espetáculos, música e teatro, até aos grupos de audiências que cativa, a rádio tem intrínseco à sua natureza um efeito agregador, que se exprime na relação intimista que promove. Ainda que os contextos de escuta estejam hoje muito mais marcados por práticas de individuação, sintonizar uma rádio é ainda uma forma de integrar uma comunidade; uma comunidade de ouvintes que partilham interesses, gostos, preferências musicais e até, em muitos casos, sensibilidades humorísticas.

O conceito de comunidade está habitualmente associado a um conjunto de características

1 Dados disponíveis no site da Marktest, em http://www.marktest.com/wap/a/n/id~1c89.aspx

2 Andrew Crisell explica que o som "parece não existir como um fenómeno isolado, sendo sempre a manifestação da presença das coisas" (1994: 43).

sociodemográficas e a uma delimitação geográfica que oculta o lado cultural e simbólico que as comunidades podem ter. No que à rádio diz respeito, pode dizer-se que, em Portugal, a ideia de comunidade também tem ficado reduzida de algum modo na ideia de localidade. Por vazio legal, não há no país uma tradição de criação de rádios comunitárias (ou de média comunitários, no sentido mais amplo do conceito). De acordo com a legislação portuguesa, as rádios definem-se essencialmente por uma categorização da programação, generalista ou temática, e pelo âmbito geográfico de emissão, internacional, nacional, regional ou local.

De acordo com a Lei da Rádio (Lei 54/2010, de 24 de dezembro), o acesso à atividade de rádio é um exclusivo de "pessoas coletivas que tenham por objeto principal o seu exercício" (Artº 15º). Segundo este princípio, está vedado o acesso à atividade a associações ou outras organizações de cidadãos que pudessem encontrar neste meio uma forma não comercial de promover a comunicação[3], a formação e a dinamização de um exercício mais comprometido da cidadania. A menos que essa atividade seja exercida através da Internet, o que não requer propriamente um licenciamento, mas apenas um registo, a emissão radiofónica não contempla, na legislação portuguesa, a função educativa e/ou cultural desvinculada da atividade empresarial. Mas o sentido de comunidade é muito mais vasto, não estando adstrito na experiência de outros países, a uma ideia comercial de rádio.

Ainda que as rádios comunitárias sejam geralmente locais e mais ou menos temáticas, uma vez que são orientadas para uma audiência mais especializada, estas categorias não traduzem suficientemente a ideia de comunidade. Numa reflexão sobre sete equívocos relativos à comunicação comunitária, Marcos Palácios sugere que é desadequado considerar que a "comunidade é uma unidade de pequena dimensão, caracterizada fundamentalmente pela proximidade física entre os seus membros" (1990: 106). De acordo com o autor, o conceito de comunidade tem que ser tomado fora das fronteiras das comunidades locais, porque "comunidade não é apenas um lugar no mapa" e "as pessoas podem ter diversas experiências de comunidade independentemente de viverem perto umas das outras" (1990: 107).

Pensada a partir da experiência radiofónica, a ideia de comunidade deve ser tomada na sua múltipla expressão: afetiva, linguística, cultural, simbólica, geográfica, associativa. Com uma vocação para a proximidade, vastamente compreendida em termos de espaço e de intimidade, a rádio pode ser, no espaço lusófono, até pelas novas oportunidades criadas pela Internet, um meio de promessa e de ligação.

3. Rádio Ás: um projeto inovador

Extinta no início de 2014, por ordem da Câmara Municipal de Aveiro, uma das suas promotoras, a Rádio Ás nasceu como um projeto pioneiro, que foi também um projeto exploratório da utilidade que pode ter este meio para a promoção da cultura e da solidariedade lusófona. Em conformidade com a lei portuguesa, a Rádio Ás apareceu como uma emissora online, com transmissão exclusiva na Internet, sendo a sua iniciativa de uma parceria entre três municípios: Aveiro (Portugal), Santa Cruz (Cabo Verde) e São Bernardo do Campo (Brasil). Foi talvez o primeiro projeto de rádio sediado em Portugal a promover este tipo de ligação entre países de língua oficial portuguesa.

De acordo com o seu projeto editorial, a Rádio Ás tinha os seguintes objetivos: "a) motivar a participação cívica no espaço público, abrindo a programação ao movimento associativo e aos cidadãos; b) reforçar a coesão da comunidade, valorizando a programação que se relacione com os temas da vivência comunitária; c) aprofundar a abordagem à cultura urbana e à identidade local,

3 De acordo com Cammaerts (2009), as rádios comunitárias constituem uma alternativa aos modelos comercial e público de emissores de radiodifusão.

procurando que este meio difunda as marcas da tradição e da modernidade locais". No âmbito da missão da emissora previa-se ainda que ela lograsse "a) consolidar o conhecimento mútuo, a cooperação e a relação de amizade entre os povos dos três municípios envolvidos no projeto; b) fomentar o valor e a experiência do multiculturalismo, uma vez que se perspetiva um intercâmbio cultural entre municípios de três países diferentes, cada qual situado num continente distinto; c) apoiar a divulgação da língua portuguesa, sendo um veículo da lusofonia na difusão universal de conteúdos através da Internet"[4].

Assente num regime colaborativo, a programação da Rádio Ás resultava de uma dinâmica de participação de ouvintes, de associações e outras organizações sociais que assumiam o papel de produtores de conteúdos. Dependente, portanto, do contributo das próprias comunidades, este projeto definia-se por uma programação irregular especialmente concentrada em horário noturno. A generalidade dos programas era de autoria portuguesa, destacando-se apenas um programa feito a partir do Brasil, que é ainda emitido em outras rádios brasileiras. Para além de vários produtores e animadores individuais, a programação da Rádio Ás contava também com a participação de algumas associações e outros organismos públicos, como por exemplo a Associação Portuguesa de Educação Ambiental, a Secção de Basquetebol do Beira-Mar, a rede de bibliotecas Escolares do Agrupamento de Escolas de Aveiro, a Assembleia Municipal de Aveiro, a Associação de Apoio ao Imigrante e a Mon na Mon, Associação de Filhos e Amigos da Guiné-Bissau.

Para além de um conjunto de programas de caráter mais ou menos institucional, a Rádio Ás incluía também várias propostas musicais. Da iniciativa de autores singulares, em geral, estes programas apresentavam-se como espaços dedicados a diversos tipos de música, do jazz ao hard rock, passando pelo punk e pelo avant-garde. A música era na verdade um dos temas mais frequentes da programação da Rádio Ás, cuja periodicidade poderia variar entre o semanal e o quinzenal. Na inscrição para a disponibilização dos programas, os autores eram convidados a apresentar a proposta, discriminando os objetivos do programa em termos de temática, de público-alvo, de abordagens às culturas e às identidades locais, assim como referindo as preocupações com a temática multiculturalista e com o fomento da lusofonia.

A rádio Ás esteve online durante dois anos, ainda que com excessivas intermitências em termos de emissão e de regularidade da sua programação. Apesar do entusiasmo inicial, o projeto falhou aparentemente por falta de recursos para o suportar e provavelmente devido ao frágil e pouco expressivo envolvimento dos parceiros. Virtuoso na ideia, portanto, o projeto desta rádio comunitária não vingou para se constituir como um exemplo a replicar. Ainda assim, pelo menos três razões contribuíram para a originalidade deste projeto: a) a interseção de três parceiros de diferentes países; b) a estrutura colaborativa baseada em contributos de autores individuais, associações e outros grupos sociais e c) o investimento em conteúdo exclusivamente sonoro (para além da informação institucional, o site continha apenas a possibilidade de ouvir a emissão através da Internet).

Funcionando como uma espécie de 'colónia de sons', a Rádio Ás tinha no propósito ser uma emissora produzida por três comunidades para uma outra comunidade-alvo, uma comunidade construída do contributo dos três parceiros. Nesse sentido, embora sem ter alcançado totalmente o objetivo, esta rádio comunitária propunha-se ser não uma rádio para a comunidade, mas uma rádio feita pela comunidade, assim perseguindo o adágio da Associação Mundial de Rádios Comunitárias de acordo com a qual a "rádio comunitária não tem a ver com o fazer-se algo para a comunidade mas antes com a comunidade fazer algo por si própria" (Mtimbe, 1998: 34).

Constituindo-se como um projeto editorial mais livre que o das rádios comerciais, este modelo

4 http://www.cm-aveiro.pt/radioas/RadioOnlineMissao.aspx?SelPg=1. Acesso em janeiro de 2014.

de rádio comunitária, voltado para a expressão de identidades culturais, apresenta-se como uma oportunidade para a divulgação de produções próprias adequadas aos valores e às necessidades das comunidades (Peruzzo, 2006), mas também como um veículo das diferentes sonoridades da língua portuguesa. Sem obrigações relativamente à normalização fonética da língua, este tipo de projetos é permeável à diversidade de sotaques e à variedade de ritmos próprios de cada região ou país.

4. Lusofonia e identidade sonora

No pressuposto de que é na diversidade que se reconhece a unidade, pode dizer-se que o modelo de rádios baseado na comunidade é não só desejável como fundamental para contrariar os efeitos de uma globalização que tende a tornar tudo indiferenciado e homogéneo. À rádio em geral e aos projetos comunitários em particular cumpre hoje um papel especialmente relevante no que à defesa da identidade linguística diz respeito. Constituindo-se como uma alternativa à indústria criativa, também ela cada vez mais ajustada aos imperativos de uma suposta língua global, a rádio tem aqui também uma das razões da sua resiliência. Assente na palavra – que é o seu elemento plástico dominante –, ela oferece uma possibilidade para insistir na diferenciação linguística, que é uma questão não apenas de código gramatical, mas também de sons, de ritmos, de materialização de afetos.

Entendida como espaço de cultura (Martins, 2006: 50), a lusofonia constrói-se no domínio dos elementos visíveis, os símbolos, as cores, as paisagens, mas faz-se também da musicalidade que há nas palavras, na literatura, nas canções e nas próprias vozes que adquirem, apesar da língua comum, sonâncias muito expressivas de modos de viver e de sentir. É nesta dimensão que a rádio é, ou pode ser, cúmplice da construção de uma identidade que, apesar de invisível, porque essencialmente sonora, exprime a alma de comunidades que a história e a língua irmanaram. Com a vantagem acrescida de ultrapassar as restrições próprias do espaço hertziano e de não estar mais confinada a uma definição territorial graças à Internet, a rádio oferece ao debate em torno da questão lusófona a possibilidade de ligar lugares distantes na intimidade que só o som pode proporcionar (Oliveira, 2013: 187).

As tendências nos estudos de rádio evidenciam uma atenção particular da investigação aos desafios tecnológicos, ao discurso jornalístico, às dinâmicas de participação, às questões de regulação e de economia política do setor e à promoção da indústria da música. Mas a rádio é também o espaço para a criação estética e para a construção de narrativas aptas a traçar geografias de sons. Numa sociedade pouco estimulada a ouvir, investigar e desenvolver o papel da rádio para a divulgação do som que há nos lugares e que faz também aquilo que poderíamos chamar de paisagem sonora é um desafio não só para os estudos de rádio como também para os estudos lusófonos. David Hendy reconhece que “pela sua natureza é difícil para o som ser inteiramente apropriado ou controlado”, porque “a sua tendência natural é mover-se livremente pelo ar” (2013: xiv). Se uma história sonora da lusofonia não for possível, pelo menos o seu exercício está em toda a linha ao alcance de uma aposta no meio rádio e na colonização do ouvido.

Referências Bibliográficas

Balsebre, A. (2004). *El lenguaje radiofónico*. Barcelona: Cátedra.

Borreguero, M. (2008). *Nuevas perspectivas sobre los generos radiofónicos*. Madrid, Editorial Frágua.

Cammaerts, B. (2009). "Community radio in the West. A legacy of struggle for survival in a state and capitalist controlled media environment" in *The International Communication Gazzette*, 71(8), pp. 635-654.

Crisell, A. (1994). *Understanding radio*. London and New York: Routledge.

Hendy, D. (2013). *Noise. A human history of sound and listening*. London: Profile Books.

Jedrzejewski, S. (2007). *The medium with promising future*. Lublin: Wydawnictwo KUL

Martins, M. (2006). "Lusofonia e luso-tropicalismo. Equívocos e possibilidades de dois conceitos híper-identitários" in Bastos, N. (org.) *Língua Portuguesa. Reflexões Lusófonas*. São Paulo: Editora PUCSP, pp. 49-62.

Mtimbe, L. *et al*. (1998). *What is a community radio?*. AMARC Africa: Panos Southern Africa.

Oliveira, M. (2013). "Sounds and Identity: the role of radio in community building" in Stachyra, G. (ed.) *Radio. Community, challenges, aesthetics*. Lublin: Maria Curie-Sklodowska University Press, pp. 177-188.

Palácios, M. (1990). "Sete teses equivocadas sobre comunidade e comunicação comunitária" in *Comunicação e Política*, nº 11, pp. 103-110.

Peruzzo, C. (2006). "Rádio comunitária na Internet: empoderamento social das tecnologias" in *Revista FAMEcoS*, nº 30, pp. 115-125.

Portela, P. (2011). *A rádio na Internet em Portugal*. Ribeirão: Húmus.

A Questão da Língua Nacional em Nossa Senhora do Desterro no Século XIX: Discursos do Jornal *O Cacique*

Suzane Cardoso Gonçalves Madruga[1]

UDESC, Brasil

Resumo: O presente trabalho pretende trazer reflexões acerca da defesa da língua nacional, seu uso e ensino, no jornal *O Cacique – jornal noticioso e recreativo*. Tal jornal, com circulação entre 1870 e 1871, faz parte de uma gama de cerca de 32 jornais com caráter literário e/ou recreativo da Cidade de Nossa Senhora do Desterro (atual Florianópolis) – Província de Santa Catarina. O objetivo deste trabalho é perceber no discurso do jornal citado como se dava a construção de uma identidade linguística da língua portuguesa. A preocupação com o uso e a preservação da estrutura gramatical e ortográfica bem como o ensino dessas "habilidades" são alguns dos pontos que constam nos jornais, os quais são analisados com base no conceito de representação de Roger Chartier e nos conceitos de regulação e civilização de Norbert Elias. O jornal expressa toda uma preocupação acerca da manutenção da língua e do que se considera "bom uso", seja pelo cuidado com a grafia, seja pelas colunas dedicadas à instrução pública, presentes em algumas edições, atentando sempre para os padrões de ortografia e gramática vigentes. Da mesma forma o editor preocupa-se em expor a justificativa de um dos poetas da província de Santa Catarina, ainda que com ele não concordasse, na defesa de sua grafia regida pelo uso e outras variáveis. Essa tensão se configura como processo de construção da língua nacional, amálgama de regras e usos, gramática e regionalismos, vozes eruditas e populares, que se distanciou do português luso configurando-se no que, hoje, chama-se de português brasileiro. São questões pontuais que abrem possibilidades outras para o estudo de jornais e para que se utilize este documento na História da Educação com diferentes perspectivas.

Palavras-chave: Língua Nacional; Desterro; Século XIX; Discurso jornalístico.

Introdução

O estudo dos jornais como dados para a pesquisa na história da educação requer a sensibilidade acerca do período abordado, bem como a compreensão de intencionalidades, finalidades e artifícios discursivos, através dos quais é possível perceber o posicionamento político de quem os escreve. Percebe-se nos termos utilizados mais do que simples questões de informação ou denúncia, mas antes aspectos da vida cultural do local em questão.

Nesse sentido é possível recorrer às palavras de Iaponan Soares quando alega que "cada realidade cultural tem suas características próprias e, para entendê-la, é preciso examiná-la dentro do contexto em que é produzida. Ela está sempre marcada pela história, hábitos, crenças e costumes dos agrupamentos

1 Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Educação na Linha de Pesquisa História e Historiografia da Educação - UDESC. Graduada em Letras Português pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC em 2009. Desenvolve pesquisas na área de Educação, Políticas Linguísticas, História da Língua e Ensino/Aprendizagem de Língua Materna.
suyzan@gmail.com

humanos que a vivem." (Corrêa, 1997: 10). Por conta disso é possível perceber nos jornais muito mais que discursos políticos ou informativos, mas toda uma construção de significados, discursos e representações presentes nas esferas que produziam e consumiam esses jornais, ou seja, produção de funcionários públicos, proprietários de estabelecimentos comerciais e membros de uma certa "elite desterrense". O estudo dos jornais como fonte permite ao historiador, particularmente ao historiador da educação, diferentes abordagens. Para isso é necessário que este historiador compreenda que

> História não é teoria, mas sim vivência; vivência do homem orientada por seus feitos criativos e inteligentes, em variados níveis. Cabe ao historiador, portanto, fazer entender o passado do homem registrado nos testemunhos deixados por aqueles que o viveram e estabelecidos, em parte, por toda sorte de documentação que se pode ter acesso. A releitura, revisão constante dos documentos, e o encontro de novas relações entre fatos diversos e pensamentos aparentemente isolados, possibilitam sim, novas e interessantes interpretações. Cabe, dentro do possível, a cada um dos que a ela se dedicam, explicações novas, sem o que a História torna-se estagnada e perde sua dinamicidade. (Corrêa, 1997: 17-18)

É também importante que o historiador perceba os jornais como construções da sociedade estudada, sendo cada jornal um fragmento, um elemento de uma série maior de elementos que o precede e o segue. Seu valor histórico não é individual, mas relativo a essa série, devendo-se então considerar toda a conjuntura e os fatores circundantes que possibilitam que cada jornal exista em sua época.

> A concepção do documento/monumento é, pois, independente da revolução documental, e entre os seus objetivos está o de evitar que esta evolução necessária se transforme num derivativo e desvie o historiador do seu dever principal: a crítica do documento – qualquer que ele seja – enquanto monumento. O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-la e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, em pleno conhecimento de causa. (Le Goff, 2003: 536)

Os jornais literários, recreativos e noticiosos da cidade de Desterro no século XIX (atual Florianópolis) somavam cerca de 32 títulos, entre os mais duradouros e os mais efêmeros. Dentre os diversos formatos de impressos pode-se classificar duas categorias: os de circulação geral e os de circulação restrita. Os jornais de circulação restrita, somente disponíveis via assinatura, tinham conteúdos direcionados a grupos específicos da sociedade desterrense, apresentação estética bem elaborada, menor tamanho e linguagem erudita. Os jornais de circulação geral apresentavam-se em maior tamanho, com linguagem mais popular, menor acabamento estético e poderiam ser adquiridos tanto individualmente quanto via assinatura. Quanto ao conteúdo dos jornais de circulação geral pode-se dizer que era abrangente e visava atender a grupos distintos da sociedade e com finalidades de entretenimento, informações gerais e utilidade pública, indo de contos e folhetins a colunas de humor e classificados. Além de tais aspectos é possível destacar uma tomada de posição em relação à instrução pública e na forma como era adotada e utilizada a língua nacional. Entende-se o estudo dos jornais como um importante meio de pesquisa para o campo da História da Educação e como forma de compreender outros discursos além dos prescritos. Tais discursos situam-se numa outra esfera que não a política e com outra intencionalidade, ou seja, sem a finalidade de regular o comportamento da população. Pelo menos, não é essa a proposta inicial dos sujeitos responsáveis pelo processo. Por outro lado não há como negar que há uma intencionalidade nos discursos dos jornais, pois "A imprensa cria um espaço público através do seu discurso – social e simbólico – agindo como mediador cultural e ideológico privilegiado entre o público e o privado, fixa sentidos, organiza relações e disciplina

conflitos." (Bastos, 2002: 152)

O estudo dos jornais, como anteriormente posto, permite diferentes abordagens de pesquisa. Neste artigo a abordagem será acerca da defesa da língua nacional, mais especificamente no jornal *O Cacique – jornal noticioso e recreativo,* que circulou em Desterro nos anos de 1870 e 1871.

O Cacique e a defesa da lingual nacional

O jornal *O Cacique* possuía uma publicação semanal, elencado entre os jornais de caráter noticioso e recreativo por pertencer a um grupo específico de letrados, ou seja, não tinha vinculação, ao menos diretamente, com os grupos políticos de Desterro. Circulou na cidade de Desterro em 1870 e 1871. Seu empresário, o Sr. João Ribeiro Marques, delimitava o conteúdo do jornal favorecendo anúncios que fossem de utilidade pública, como informações acerca da instrução pública, assim como notícias do exterior, folhetins, biografias, classificados, charadas e colunas de humor, negando-se a publicar colunas que dissessem respeito à política interna, como se percebe no próprio cabeçalho.

> Este jornal publica-se uma vez por semana em dias indeterminados, na typografia commercial na casa n. 49 na rua do Livramento, esquina da Carioca. Dá-se publicidade gratis aos artigos que digam respeito ao bem publico; negando-se porém as columnas áquelles que forem inherentes a politica interna do paiz, e aos que ferirem individualidades. (1870: 1)

Infere-se um público leitor variado, uma vez que grandes espaços do jornal eram reservados a historietas e também a publicações de poesias, além de cartas enviadas por leitores do *Cacique;* da mesma forma as notícias cobriam as guerras europeias, os desenrolares da Guerra do Paraguai e os classificados incluíam desde venda de casas de comércio a equipamentos de montaria e aluguel de escravos. Por esse caráter utilitário, a venda do jornal *O Cacique* não ficava restrita a assinantes, uma vez que exemplares avulsos poderiam ser adquiridos conforme a necessidade e o interesse dos leitores, fazendo com que o público leitor variasse de comerciantes e funcionários do governo até as pessoas que queriam simplesmente continuar a leitura do conto iniciado na edição anterior. Por outro lado, ficam claras no discurso do jornal as tendências, as preocupações e as opiniões do editor sobre os assuntos abordados, permitindo a análise do jornal não somente através do conteúdo exposto mas também a possibilidade de perceber aspectos da realidade vivida em Desterro nos anos de 1870 e 1871.

> O documento é uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz devem ser em primeiro lugar analisados, desmistificando-lhe o seu significado aparente. O documento é monumento. Resulta dos esforços das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou invluntariamente – determinada imagem de si próprias. No limite, não existe um documento-verdade. Todo documento é mentira. (Le Goff, 2003: 538)

Apesar de o cabeçalho do *Cacique* informar que o jornal não publicaria colunas que tratassem da política interna do país, é possível ver em diversos números justamente o contrário. Notícias de acontecimentos na Corte eram vistas já na primeira página, como a dissolução do ministério de 16 de julho na edição de 08 de outubro de 1870, número 10 do *Cacique*. Em algumas ocasiões tratou-se da instrução pública, tanto de forma local, como anunciando datas para exames e resultados desses mesmos exames no número 20 do jornal, quanto de acontecimentos relativos a instrução pública na Corte.

É notório no discurso apresentado no jornal analisado uma tentativa de controlar o processo de uso da língua, mas como esclarece Elias, o processo de civilizar não está nas mãos de um ou de alguns

indivíduos, de forma racional e planejada. Claro é que a "a coisa aconteceu, de maneira geral, sem planejamento algum" (Elias, 1993: 193). Por conta disso, muitos problemas no ensino persistiram e comprometiam a qualidade e os tão almejados resultados dos estudantes. Assim,

> poderemos entender que a mudança psicológica que a civilização implica esteja sujeita a uma ordem e direção muito específicas, embora não tivessem estas sido planejadas por pessoas isoladas, nem produzidas por medidas "razoáveis", propositais. A civilização não é "razoável", nem "racional", como também não é "irracional". É posta em movimento cegamente e mantida em movimento pela dinâmica autônoma de uma rede de relacionamentos, por mudanças específicas na maneira como as pessoas se veem obrigadas a conviver. (Elias, 1993: 195)

As pesquisas de Norbert Elias não estão voltadas para a Escola, mas pensar a escola como um dos agentes do processo civilizador auxilia a compreender esse universo. Elias é considerado um estudioso de biblioteca, pois lida com variadas fontes. Ele possui versatilidade nos métodos, sustentando o empreendimento teórico mais importante, o qual é a sociedade. Além disso, busca construir um tipo de sociologia com a finalidade de humanizar as relações e a construção da civilização. A sua tese no *Processo Civilizador* traz instrumentos para pensar como se constitui a vida dos indivíduos e a sociedade ocidental; para isso busca marcas que dão pistas dessa constituição. Encontra manuais de civilidade que regula, de certa maneira, a vida das pessoas. Com isso, percebe nos manuais de civilidade a tentativa de regular o corpo das pessoas, do excremento, da sujeira e também relacionado aos aspectos instintivos (sexo, violência e outros). Sua contribuição além das questões propostas por Freud é que a cultura vai transformar essa regulação em habitus. O processo civilizatório é um processo de autorregulação.

No livro *A sociedade dos Indivíduos,* Elias busca mostrar que o objeto da sociologia deve ser a relação entre indivíduo e sociedade. Nesse sentido, não é possível, para Elias, prever o que vai acontecer na sociedade, qual modelo de civilização teremos. Há também a noção de rede, cada indivíduo nasce em meio a um contexto. É preciso pensar o indivíduo em relação com o meio social. O indivíduo depende do contexto onde está situado. O processo de subjetivação do indivíduo é sempre social. Elias nos traz o peso da cultura; as práticas culturais vão sendo subjetivadas pelo indivíduo e aparecem nas relações.

Nesse sentido, adota-se o *processo civilizador* de Elias a fim de perceber como o discurso do jornal *O Cacique*, apesar de uma tentativa de imparcialidade, está permeado por um projeto regulador. Neste estudo, mostramos apenas as questões relacionadas à regulação do uso da língua pelos desterrenses, no entanto, não descartamos outras questões a serem estudadas em outra oportunidade. No número 12 do jornal é possível ler o seguinte trecho:

> Instrucção publica – Na sessão de 10 do corrente da assembléia legislativa provincial do Rio de Janeiro, foi apresentado e julgado o objecto de deliberação um projecto relativo à instrucção publica d'aquela provincia, obrigando o pai, mãi, tutor ou protector à dar instrucção primaria aos meninos e meninas que tivessem em sua companhia, logo que aquelles sejão maiores de sete annos e menores de quatorze, e estas maiores de sete e menores de doze. Oxalá que semelhante ideia tenha echo no recinto da nossa illustrada assembléia e seja por ella realisada. Só assim não teremos mais o desprazer de ver publicamente enxovalhada a bella lingua de Camões n'essas legendas affixadas pelas esquinas, como – ALUGAM-SE CAVALO – que ha por ahi algures. (1870: 1)

Ainda que não abertamente, *O Cacique* transmite a seus leitores determinadas vontades e cria necessidades para seus leitores. Conforme Bastos,

> Um dos dispositivos privilegiados para forjar o sujeito/cidadão, é a imprensa, portadora e produtora de significações. A partir da necessidade de informar sobre fatos, opiniões e acontecimentos, a imprensa procura engendrar uma mentalidade – *uma certa maneira de ver* – no seu destinatário, constituindo um público leitor. (2002: 151-152)

Se por um lado abordar a instrução pública pode ser justificada como de interesse geral, existe também uma preocupação por parte do editor na defesa da língua nacional. Essa defesa é mostrada de forma direta e indireta em diferentes momentos e números do *Cacique*, seja em comentários diretos como no número 12 "Só assim não teremos mais o desprazer de ver publicamente enxovalhada a bella lingua de Camões n'essas legendas affixadas pelas esquinas, como – ALUGAM-SE CAVALOS – que ha por ahi algures." ou decorrentes de contatos feitos entre o editor e um leitor que enviara texto para publicação. O seguinte trecho expõe diretamente esse caso no número 18 do *Cacique*:

> Ortographia portugueza – De uma carta que o nosso amigo, o Sr. Eduardo Nunes Pires, vem de remetter-nos da cidade de Laguna, extraciamos o seguinte tópico, em que trata da nossa ortographia usual, para a leitura do qual enviamos os nossos leitores.
>
> 'Ilm. Sr. - Tenho presente o seu estimavel favor de 3 do corrente, em que o meu amigo me falla dos erros que appareceram na minha poesia inserta em o n. 12 do Cacique, mas são erros de ortographia de todo o poncto desculpavel, porque muito differente é a ortographia etymologica de que uso bem ou mal, da chamada *usual* ou *vulgar*, que é um acervo de contradicções e barbaridades, de que, infelizmente para a língua portugueza, se-ser vem quasi todos, e sim porque os governos não tomaram ainda a deliberação de mandar que em todas as terras, onde se-falla tal e tão rica língua, se-adopte uma orthographia uniforme e baseada na logica. Assim o-inculca o Sr. Castilho José que é autoridade bastante.
>
> 'Com uma determinação d'essas as gerações por vir dos nossos neptos saberiam orthographia logicamente sem mais trabalho do que tivemos nos nossos paes e avós apprendendo o actual .....rio, porque, si se-escreve junto, pranto, neto em logar de juncto, prancto, nepto (como deve ser), não é isso pela orthographia phonetica, segundo pretendem os seus apologistas e defensores, mas por uso e abuso, e tanto, que muitas vezes tenho visto os mesmos que erram 'naquellas palavras escreverem tambem erradamente fucturo, debicto, addicção em logar de futuro, debito, addição, como é certo e logico e até conforme à phonia.
>
> 'Não quero com isto dizer que eu não erro no orthographar, o que seria desmarcada philaucia, porque me-falta o saber grego para obviar os erros que já deviam achar-se obviados nos diccionarios, mas tão contrarios e divergentes os-temos em tal materia, que, em vez de illustrarem e esclarecerem, atrapalham e confundem a quem consulta mais de um.
>
> 'Irei pois corrigindo progressivamente, segundo m'o-for insinuando a boa razão, os erros que ainda commetto, e já não corrijo muitos d'elles *para me não tornar celebre*, como me-disse uma occasião um nosso amigo, mestre meu em muitas coisinhas de litteratura, e digno de todos os respeitos pela sua illustração e bom engenho poetico.
>
> 'Já hum insignificante trabalho meu publicado na *Esperança* ficaram dictas algumas palavras a este respeito, e lá copiei intão um sabio conselho de Philiato Elysio.
>
> 'Estes os motivos por que lhe-peço cuidado na revisão das provas dos meus escriptinhos que o meu amigo se-presta a inserir no *Cacique*, revisão essa que, bem sei, nunca poderá ser tão e minuciosa como a eu desejo, attendendo ás mais occupações suas e do nosso amigo F. (1870: 1)

Nesta carta vê-se o conflito entre duas concepções diferentes da língua portuguesa: a prescrita e a usual. O editor toma a iniciativa de enviar uma carta ao leitor apontando-lhe o que considerou erros, gerando assim uma resposta desse leitor que, por sua vez, justifica-se apresentando suas convicções. Cabe ressaltar que o jornal publicou a poesia enviada por esse leitor no número 12, ainda que o editor

julgasse haver erros ortográficos, assim como também publicou a carta-resposta desse mesmo leitor. A atitude do editor pode ser vista como de respeito e abertura para a discussão sobre a língua nacional, uma vez que a língua é um dos elementos mais importantes para a formação de uma nacionalidade e identidade sociocultural.

> A defesa da língua brasileira, aspecto do romantismo literário já bem conhecido foi algo que teve uma dimensão mais ampla, não sendo apenas bandeiras de escritores como José de Alencar e Gonçalves Dias, mas, ainda antes deles e de forma mais difundida, era algo que estava presente para os construtores do Brasil independente. (Lima, 2009: 469)

Ainda sobre o processo de formação da identidade social sabe-se que não ocorre de forma natural, mas de uma "relação de força entre as representações impostas pelos que detêm o poder de classificar e de nomear e a definição de aceitação ou de resistência, que cada comunidade produz de si mesma" (Chartier, 1991: 183) na qual os regionalismos e falares populares não só entravam em conflito, mas mesclavam-se com as normas impostas e desejadas por círculos culturais mais conservadores. "A gramática prescritiva exerce sobre os indivíduos uma espécie de poder centralizador que os inclui ou retira de uma determinada forma de inserção social." (Lima, 2009: 484). Pode-se entender a partir disso que a língua nada possui de estática, como prescreve a gramática normativa, mas o movimento de introdução dessas marcas de oralidade colocava-se tanto como forma de resistência a essa normatividade como uma forma de defender sua nacionalidade.

> A relação entre a literatura e a formação da língua nacional leva-nos a dois fenômenos interligados. O primeiro é o papel desempenhado pela literatura, enquanto palavra impressa que circula, na disseminação da língua e na construção de certa padronização da escrita, mesmo que essa padronização no século XIX fosse ainda relativa em termos de ortografia. O segundo aspecto [...] foi a reflexão dos escritores e críticos sobre a especificidade dessa língua brasileira, como uma das expressões do Romantismo literário no Brasil. Os fenômenos estão relacionados – os escritores queriam ser lidos e começam a dar ouvidos aos falares comuns do povo, uma figura de vai-e-vem entre a língua literária e a oralidade que começa a ser valorizada. (Lima, 2009: 486)

Percebe-se diante de tais elementos que a defesa da língua nacional é um aspecto recorrente no jornal, ainda que esse movimento não se disponha diretamente nem de forma conclusiva e consensual.

Considerações finais

Diante da análise do jornal *O Cacique* percebemos uma tensão entre o padrão linguístico usado e o defendido pelo editor e a língua viva das poesias e classificados. O jornal expressa toda uma preocupação acerca da manutenção da língua e do que se considera "bom uso" dessa língua, seja pelo cuidado com a grafia do jornal, seja pelas colunas dedicadas à instrução pública sempre que possível, atentando para os padrões de ortografia e gramática vigentes.

Nesse sentido, suas justificativas para o uso da língua configura-se conforme a gramática portuguesa, vigente no período. Além disso, o redator/editor do jornal aposta num desrespeito a essa mesma língua pelo seu uso considerado inadequado mostrando, assim, uma pequena ponta de uma rede maior de discussões. A língua nacional passou a ser foco de embates políticos após a Independência e ganhou maior espaço nos debates públicos e jornalísticos após a saída de D. Pedro I do posto de imperador do Brasil. Um embate entre lusitanos e antilusitanos formou-se, sendo um dos pontos de discussões o uso da língua, a qual, para os antilusitanos deveria estar de acordo com as características linguísticas do Brasil e não de Portugal.

Da mesma forma o redator/editor preocupa-se em expor a justificativa do poeta, ainda que possa com ele não concordar, na defesa de sua grafia regida pelo uso. Essa tensão se configura como processo de construção da língua nacional, amálgama de regras e usos, gramática e regionalismos, vozes eruditas e populares, que se distanciou do português luso configurando-se no que, hoje, chama-se de português brasileiro.

Referências Bibliográficas

Bastos, M. (2002). "Espelho de papel: a imprensa e a história da educação", in Araújo, J. & Gatti Jr., D. (Org.). *Novos tempos em história da educação brasileira: instituições escolares e educação na imprensa*. Campinas – SP: Autores Associados; Uberlândia – MG.

Chartier, R. (1991). "O mundo como representação", in *Revista de Estudos avançados*. [Url: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141991000100010&lng=en&nrm=iso, acedido em 22/03/2012].

Corrêa, C. (1997). *História da cultura catarinense*. Florianópolis: Ed. Da UFSC.

Elias, N. (1994). *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar.

______. (1993). *O Processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Zahar.

Le Goff, J. (2003). "Documento/Monumento", in Le Goff, J. (2003). *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP.

Lima, I. (2009). "A língua nacional no império do Brasil", in Grinberg, K. & Salles, R., *O Brasil Imperial, volume II: 1831-1870*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

– (1870). *O Cacique*. nº 10/12/18/20. Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina.

TERTÚLIA 2

A DESCOLONIZAÇÃO DOS IMAGINÁRIOS NA LITERATURA 1

Da palavra oral à palavra escrita: História e memória moçambicana em *Ualalapi* (1987), de Ungulani Ba Ka Khosa[1]

Denise Rocha[2]

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira- UNILAB, Redenção-CE- Brasil

Resumo: O objetivo do artigo é apresentar as diferentes versões -oral e escrita, histórica e ficcional- sobre a trajetória de Ngungunhane, o último imperador de Gaza, região localizada no sul de Moçambique, segundo o teor do romance *Ualalapi*, de Ungulani Ba Ka Khosa. Nessa obra polifônica, que será estudada a partir do conceito de "metaficção historiográfica" (Linda Hutcheon), o autor desafia a suposta verdade da tradição das narrativas hegemônicas europeias, ao elaborar as diferentes imagens do rei nguni, conforme a cultura oral e a cosmovisão moçambicana.

Palavras-chave: Literatura moçambicana; Ungulani Ba Ka Khosa; Ualalapi; oralidade; escrita.

Introdução

Ao redor de uma fogueira, à noite, na tradição dos narradores africanos (*griots*), um ancião conta a história de Ngungunhane (c. 1850-1906), o último imperador de Gaza, região do sul de Moçambique, desde a sangrenta usurpação do trono paterno, passando por episódios de violência física e psicológica até seu aprisionamento e embarque em um navio português, rumo ao exílio perpétuo nas terras de além mar. Tais imagens de ascensão e queda do régulo nguni (anguni) ou vátua, que governou durante onze anos (1884-1895) e morreu na diáspora, na ilha Terceira do arquipélado dos Açores, compõem o romance histórico pós-moderno *Ualalapi* (1987), de Ungulani Ba Ka Khosa, elaborado segundo controversas fontes orais e escritas.

Um atento ouvinte, hóspede na aldeia moçambicana, toma notas das memórias oralizadas transmitidas pelo velho senhor, como sinal dos novos tempos: o da permanência da escrita em língua portuguesa que se tornou outro tipo de vetor de comunicação proporcionado pelo colonizador.

O som cultural, que sobrevive e ressoa através do tempo, adquire outra vida em *Ualalapi* na dupla dimensão do texto polifônico: no caráter externo impresso (narrativa de Khosa comercializada) e no interno manual (o diário ficcional do príncipe herdeiro Manua e o de um árabe, Kamal Samade, bem como o texto do autor-narrador que esteve na aldeia para ouvir e anotar as narrativas do *griot* idoso).

De palavras orais legadas para a posteridade às palavras escritas pelo jovem escritor, que atua como uma espécie de alter-ego de Ungulani Ba Ka Khosa, pseudônimo de Francisco Esau Cossa (1957-), são reunidos em *Ualalapi* testemunhos diversos: os verbais, contados por Somapunga, Malule e Ciliane, antigos membros da corte de Ngungunhane, e os escritos, formulados por

1 Este texto foi publicado com o apoio de uma bolsa de conferencista atribuída pelo Programa Doutoral em Estudos Culturais (PDEC).

2 Professora do Instituto de Humanidades e Letras da UNILAB. Licenciada em Letras e doutora em Literatura e vida social na Universidade Estadual Paulista, *campus* de Assis. Bacharel em História e título de *Magister Artium*, obtidos na Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Alemanha. denise@unilab.edu.br

funcionários civis e militares do governo português e por um médico suíço, personagens históricas, e que foram mesclados com excertos bíblicos e máximas sobre o último imperador de Gaza.

Os ecos do final do século XIX, uma época de conflitos entre a Grã-Bretanha e Portugal, por causa da disputa pela posse efetiva do território no sul de Moçambique (1895), em poder de Ngungunhane, chegam no encerrar do século XX na narrativa do moçambicano Ungulani Ba Ka Khosa, publicada em 1987, que pode ser classificada como "metaficção historiográfica" (Linda Hutcheon).

1.Metaficção historiográfica (Linda Hutchen)

Na obra *Poética do pós-modernismo: história, teoria e ficção*, a canadense Linda Hutcheon questiona a visão tradicional da história que legitima a grande narrativa de caráter positivista de sujeito uno; conceitua o romance atual como "metaficção historiográfica" e explica:

> Com esse termo, refiro-me àqueles romances (...) que, ao mesmo tempo, são intensamente auto-reflexivos e mesmo assim, de maneira paradoxal, também se apropriam de acontecimentos e personagens históricos. (...) sua autoconsciência teórica sobre a história e a ficção como criações humanas (*meta*ficção *historiográfica*) passa a ser a base para seu repensar e sua reelaboração das formas do passado (Hutcheon, 1991: 21 e 22).

Para Hutcheon, a narrativa metaficcional historiográfica retoma o texto de essência histórica que vai ser utilizado como artefato literário, permeado de perspectivas variadas. O fato histórico pode ser contado por vozes distintas em um processo de descentralização. Ou seja, as personagens principais são "ex-cêntricas", não estão no centro do poder e narram outra ótica da história, distinta da visão da historiografia dos vencedores/colonizadores.

Em *Ualalapi* (1987), de Ungulani Ba Ka Khosa, o poder do protagonista Ngungunhane se encontra fora da engrenagem hegemônica europeia, reforçada com as concretizações formuladas no final da Conferência de Berlim (1885).

2. Moçambique no final do século XIX : joguete entre ingleses e portugueses e a guerra contra Ngungunhane

O reino de Gaza, que abrangia o sul e o centro de Moçambique e parte da Rodésia (Bretes, 1989: 76), era alvo de interesse da Grã-Bretanha devido à descoberta de diamantes (1866), em Kimberley, na república *boer* do Transvaal (União Sul Africana). Para a otimização do comércio inglês foi construída a estrada de ferro Transvaal-Lourenço Marques cujo porto era a principal saída marítima da região. Além disso, a coroa inglesa visava unir o Cairo, no Egito, à Colônia do Cabo, na África do Sul, ocupando Moçambique (Cabaço, 2009: 62).

A riqueza mineral africana tornou-se alvo de cobiça de nações europeias, pois algumas regiões não estavam efetivamente ocupadas por países que legitimaram suas posses coloniais. Para evitar maiores disputas foi organizada a Conferência de Berlim (1884-1885) e a solução foi a partilha de grande parte da África. Portugal e França reivindicaram seus direitos na costa do Atlântico e do Índico. (Brunschweig, 2006: 43). Na costa moçambicana viviam jesuítas lusos desde o final do século XVI.

Em 1884, Mudungazi, da etnia dos ngunis,[1] manda matar seu irmão primogênito, Mefamane,

[1] Cerca de 1520, o povo nguni, um ramo dos zulus, penetra no sul de Moçambique e coloniza os chopes, os tsongas, os vandaus e os bitongas. Sochangane, denominado mais tarde de Manukuse, se torna o primeiro rei de Gaza e morre por volta de 1858. Um de seus filhos, Mawewe, usurpa o poder que é reconquistado pelo legítimo herdeiro, Muzila, pai de Mudungazi (Ngungunhane), nascido em 1850. Este também consegue o trono de forma violenta. (Pélissier, 2000: 119-128).

para se tornar rei. Nessa ocasião ele se autodenomina Ngungunhane, [No romance *Ualalapi*, esse episódio vai ser narrado nos *Fragmentos do fim (1): Ualalapi,* a primeira narrativa cronológica sobre a ascensão e queda do imperador de Gaza].

No ano de 1885, Ngungunhane envia uma embaixada para Lisboa, a fim de enfatizar sua vassalagem à coroa lusa que vai ser renegada posteriormente.

Em 1887, D. Luis I, rei português, entra em acordo com a Alemanha para partilhar a África Austral: Portugal fica com o Mapa Cor-de-Rosa que prevê a união de Angola a Moçambique. Tratava-se de uma medida decisiva para a coroa portuguesa no processo de ocupação efetiva do território moçambicano cobiçado pela Grã-Bretanha.

O já mencionado interesse britânico em Moçambique, nos anos 1860, se manifestou além do aspecto econômico, atingindo uma faceta geoestratégica: o governo exigiu a retirada de tropas portuguesas que seguiam o rio Chire em direção ao Lago Niassa onde já estavam estabelecidas várias missões escocesas. Portugal recebeu um *Ultimatum* (1890) e mandou evacuar o território. (Santos, 2007: 163 e 168).

Nesse mesmo ano, a British South African Company (BSAC), de Cecil Rhodes, iniciou um projeto de expansão, e Ngungunhane outorgou a essa companhia uma concessão mineira e o acesso ao mar, mediante pagamento de uma taxa anual, 1000 espingardas e 20000 cartuchos. (Santos, 2007: 170).

A atitude independente do rei de Gaza, considerado por Portugal seu vassalo, provocou a ira real e foram tomadas medidas para combatê-lo no aspecto militar. Em 1895, o exército português pilhou e incendiou Mandlakasi, capital do império de Ngungunhane, que foi preso por Mouzinho de Albuquerque (Cabaço, 2009: 64), em Chaimito, a aldeia sagrada, onde se encontrava o túmulo de seu avô Manukuse.

Na manhã de 28 de dezembro, a pé, escoltados pelas forças portuguesas, o rei destituído com sete mulheres, Godide, herdeiro, Molungo, o tio real, Matibejana, régulo de Zixaxa, e suas três concubinas chegam ao rio Limpopo, seguem para Lourenço Marques onde embarcam no vapor "África" (29 de dezembro), perante milhares de pessoas que saudavam o rei de Portugal. [Essa cena é imortalizada em *Ualalapi* nos *Fragmentos do fim* (6): *O último discurso de Ngungunhane*].

No dia 23 de março, eles chegam em Lisboa e desfilam em carro aberto como prisioneiros de guerra. As mulheres foram desterradas para São Tomé. Em 27 de junho de 1896, Ngungunhane e os homens de sua comitiva seguem para a ilha Terceira dos Açores, desembarcam na Angra do Heroísmo onde foram batizados e alfabetizados. Seu captor Mouzinho de Albuquerque se suicida, em Lisboa, em 8 de janeiro de 1902. O rei desterrado morre no dia 23 de dezembro de 1906. (Vilhena, 1995: 259).

Simbolicamente, os restos mortais de Ngungunhane, depostos em uma urna de madeira moçambicana entalhada, foram entregues ao governo da República Popular de Moçambique, em Maputo, no dia 15 de junho de 1985, como forma de criação de uma identidade nacional, em um processo instituído pelo governo de Samora Machel da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique). (Ribeiro, 2005: 269).

Em contraposição ao mito fabricado pelo governo Machel - o do nativo moçambicano que resistiu ao colonizador português -, Ungulani Ba Ka Khosa escreve *Ualalapi* (1987) no qual desmitifica Ngungunhane, descendente de um ramo dos zulus que invadiram o sul de Moçambique, subjugando alguns povos nativos.

Ungulani Ba Ka Khosa inclui no romance trechos de documentos históricos. No início são citados excertos de cartas de um português e de um suiço que apresentam versões dialéticas sobre Ngungunhane: Ayres d'Ornellas (1866-1930) passou pouco tempo na corte de Gaza, e George Liengme (1859-1936), médico e missionário protestante, que, nos anos 1892 a 1895, viveu na aldeia de Ngungunhane e falava a língua nguni.

Os trechos referentes às opiniões do militar e político português e do médico suíço são elencadas em *Ualalapi* na seguinte disposição contínua:

> "Entre estes vinha o Ngungunhane que conheci logo, apesar de nunca lhe ter visto retrato algum; era evidentemente o chefe duma grande raça... É um homem alto ... e sem ter as magníficas feições que tenho notado em tantos seus, tem-nas, sem dúvidas, belas, testa ampla, olhos castanhos e inteligentes e um certo ar de grandeza e superioridade... "Ayres d´ Ornellas.
>
> "Era um ébrio inveterado. Após qualquer das numerosas orgias a que se entregava, era medonho de ver com os olhos vermelhos, a face tumecfata, a expressão bestial que se tornava diabólica, horrenda, quando nesses momentos se encolerizava". Dr. Liengme.
>
> "Só direi que admirei o homem, discutindo durante tanto tempo com uma argumentação lúcida e lógica". Ayres d´Ornellas.
>
> "... mas toda a sua política era de tal modo falsa, absurda, cheia de duplicidade, que se tornava difícil conhecer os seus verdadeiros sentimentos". Dr. Liengme. (Khosa, 2013: 11).

Autor de *Cartas d'Africa. Campanhas do Gungunhana. 1895* e *Cartas d´África* e das *Raças e línguas indígenas em Moçambique*, Ayres d´Ornellas Vasconcellos legou para a posteridade imagens positivas sobre Ngungunhame que são apropriadas por Ungulani, em oposição às observações negativas proferidas pelo Dr. George Liengme que na sua obra, *Un Potentat Africain - Goungounyane et son règne* (1901), descreveu o perfil do rei e variados aspectos da cultura dos ngunis. (Vilhena, *on-line*).

A obra *Ualalapi* está dividida em seis partes denominadas *Fragmentos do fim*: carta de Ayres d´Ornellas sobre o esplêndido hino de guerra do exército do rei, *Fragmentos do fim (1);* Relatório do Coronel Galhardo sobre a marcha do exército e ataque à Manjacase, capital do reino, *Fragmentos do fim (3);* Relatório do governador militar de Gaza, Joaquim Mouzinho de Albuquerque ao governador interino da província de Moçambique sobre o encarceramento de Ngungunhane e outros régulos (1896), *Fragmentos do fim (4) e* Palavras de felicitação do Conselheiro Correia, governador interino da província de Moçambique, ao receber os prisioneiros de guerra das mãos de Mouzinho de Albuquerque, *Fragmentos do fim (5).*

Na parte *Fragmentos do fim (4)* foi incluído o relatório do governador militar de Gaza, Joaquim Mouzinho D´Albuquerque, sobre a prisão do rei (1895), no qual elabora a imagem do inimigo derrotado, sentado no chão, símbolo da derrocada do império:

> Quando vi sair de lá o Régulo Vatua que os tenentes Miranda e Couto reconheceram logo por o terem visto mais de uma vez em Manjacase. Não se pode fazer ideia da arrogância com que respondeu às primeiras perguntas que lhe fiz. Mandei-lhe prender as mãos atrás das costas por um dos dois soldados pretos e disse-lhes que se sentasse. Perguntou-me onde, e como eu lhe apontasse para o chão, respondeu-me muito ativo que estava sujo. Obriguei-o, então, à força a sentar-se no chão (coisa que ele nunca fazia), dizendo-lhe que ele já não era Régulo dos Mangonis, mas um matonga como qualquer outro. (Albuquerque *apud* Khosa, 2013: 70).

A questão sobre a verdade (?) dos fatos históricos é comentada pela portuguesa Agustina Bessa Luis da seguinte forma: "A História é uma ficção controlada". (Luis *apud* Khosa, 2013: 12). Tal comentário torna-se a epígrafe de *Ualalapi*.

3. Palavras sonoras e impressas em *Ualalapi, de Ungulani Ba Ka Khosa* [2]

Os fatos relativos à ascensão e queda de Ngungunhane (c. 1850-1906), personagem histórica, alicerçam o pano de fundo do romance *Ualalapi* (1987) que tem a seguinte estrutura: *Nota do autor,* seis *Fragmentos do fim* que são intercalados, em ordem cronológica, com episódios relacionados à vida de Ngungunhane: *Ualalapi, A morte de Mputa, Damboia, O cerco ou fragmentos de um cerco, O diário de Manua* e *O último discurso de Ngungunhane.* [3]

Nesse imbricamento de episódios históricos e ficcionais mesclam-se momentos sobrenaturais, segundo a cosmogonia religiosa moçambicana de matriz nguni.

3.1. A tradição da narrativa oral

No artigo *Literatura moçambicana*: Herança e Reformulação, Ana Mafalda Leite constata ser "uma constante nas narrativas pós coloniais, que partilham a autobiografia, a narrativa mítica, e utilizam recursos a procedimentos e formas orais". Segundo a autora, na África a tradição da arte de narrar se faz presente na cultura interiorana que acrescenta: "Conversar não é apenas trocar idéias, antes contar histórias que exemplificam as ideias". Ela comenta: "Estes novos narradores, repõem na escrita a arte griótica, o maravilhoso do era uma vez e, refrânica e encantatoriamente, vêm contar a forma como se conta, na sua terra, encenando as estratégias narrativas, em simultâneo à narração" (Leite, 2003: 89, 92).

Em *Ualalapi*, as histórias/estórias do cotidiano de Ngungunhane em sua corte e nas aldeias subjugadas, relatadas à luz das chamas noturnas, resultam de uma dinâmica cultural tradicional de

2 Ungulani Ba Ka Khosa é o nome tsonga de Francisco Esau Cossa (1957), fundador da revista *Charrua* e autor de várias obras de ficção, nas quais usa o português padrão e incorpora algumas expressões idiomáticas, ditados populares e provérbios típicos de Moçambique. Publicado em 1987, *Ualalapi* conferiu ao autor o grande prémio de ficção Moçambicana em1990. Outras publicações seguiram: *Os sobreviventes da noite* (2005), *Choriro* (2009) e as coletâneas de contos *Orgia dos loucos* (1990), *Histórias de amor e espanto* (1999) e *No reino dos abutres* (2002).

3 A narrativa inicia-se com *Ualalapi*, episódio do oficial homônino, alto membro do exército imperial, que a mando do príncipe Mudunganzi, assassina o herdeiro legítimo dos nguni, Mafemane. Influenciado pela sua tia Damboia, o rei, autodenominado Ngungunhane, inicia um reinado de terror nas aldeias subjugadas, enquanto que os portugueses cercavam as terras de Gaza com expedições militares.

Em *A morte de Mputa,* nome de outro antigo membro da guarda do rei, Ngungunhane se revela um tirano sádico por mandar executar seu fiel guerreiro (Mputa), por causa de intrigas de sua primeira esposa que o tinha acusado de assédio sexual. Na verdade, a rainha tinha sido rejeitada e procurara uma vingança pessoal. Seis anos mais tarde, Domia, a filha de Mputa, entrou na casa real com planos de matar Ngungunhane que a estupra, louco de desejo, pois suas trinta mulheres menstruavam, incessantemente, havia quatro semanas. A moça tentou matar com uma faca o rei que manteve em segredo uma cicatriz na coxa direita. Surpreendido pela ousadia da moça, ele a manda executar sem dó nem piedade.

No episódio *Damboia,* relativo à tia do rei, são narrados momentos da vida da mulher que tinha grande apetite sexual e ordenava a morte de homens que não se deitavam com ela. O último sacrificado vaticinou um fim terrível para a devoradora de homens que começou a menstruar incessantemente, a ponto do sobrinho-rei ter mandado cancelar a celebração do nkuaia, um ritual anual e sagrado que terminava com a matança de gado e de um casal jovem para revigoramento do império. Estranhos acontecimentos assustaram os súditos: uma chuva amarela e pegajosa, e o repentino aparecimento de cadáveres sem rosto e nome, o escoar do sangue de Damboia a tingir um rio e a matar os peixes, etc. Diante desses fatos sobrenaturais, Ngungunhane se revelou um homem vulnerável e violento: de um lado, ele agia como um sonâmbulo emagrecido e, de outro, mandou seu comandante espalhar a dor e a morte e atacar os chopes.

Em *O cerco ou fragmentos de um cerco*, a mando do rei, Maguiguane, chefe militar, se aproxima de uma aldeia dos chopes, sitia os habitantes fortificados e os deixa morrer de inanição, enquanto que eles preparam o ataque final que tingiu de sangue o solo. Esse tipo de batalha, de modelo europeu, era desconhecido pela tradição que colocava os guerreiros frente a frente, em combates masculinos travados em áreas abertas. Ngungunhane se regozija pela mortandade sem limites.

No episódio de´*O diário de Manua* são narradas as desventuras do príncipe herdeiro que estudou no liceu e retorna para Lourenço Marques, em uma viagem de navio na qual ocorrem acontecimentos sobrenaturais, pois ele comeu peixe, um alimento proibido para consumo humano pela sua etnia. Totalmente assimilado, ele começa a escrever suas reflexões sobre o governo tirânico paterno e afirma que adotaria os costumes e práticas do branco quando ascendesse ao trono.

Em *O último discurso de Ngungunhane*, o imperador, aprisionado a bordo do navio que o levará em exílio, se dirige aos súditos presentes e os adverte sobre o futuro calamitoso com os portugueses.

matriz oral: o avô Somapunga (ficcional), contemporâneo do imperador, inicia a narrativa que perpassa gerações: a de seu filho e a de seu neto que a transmite a um escritor, detentor do conhecimento do português, a língua e a escrita do colonizador.

Quando criança, o *griot* ouvira a versão de seu avô e a de seu pai e percebeu que elas tinham pequenas variações. Começa a entender que não existe somente uma verdade e uma versão dos fatos, como no caso da enfermidade de Damboia, tia de Ngungunhane, considerada ninfomaníaca que recebeu uma punição exemplar por castigar homens que a teriam rejeitado: um sangramento ginecológico incessante. O *griot* explica ao ouvinte que:

> A pior coisa que aconteceu durante aqueles meses foram as palavras, homem! Eles cresciam de minuto a minuto e entravam em todas as casas, escancarando portas e paredes, e mudavam de tom consoante a pessoa que encontravam. A violência que Ngungunhane utilizou para sustá-las não surtiu efeito. Elas percorriam as distâncias à velocidade do vento. E tudo por causa dessas tinlhoco – nomeação em tsonga dos servos – que saíam da casa de Damboia com os sacos cheios de palavras que as lançavam ao vento. (Khosa, 2013: 59).

O narrador idoso esclarece que as palavras –os boatos- assumem uma dinâmica assustadora e que um dos seus interlocutores, o vigia Malule, que servia Damboia, tentou lhe contar uma outra versão sobre o comportamento da princesa real:

> [...] – Não ligues. São palavras do vulgo. Não tem fundamento.
> Damboia teve a vida mais sã que eu conheci.
> -Para onde vai o fumo, vai fogo, Malule.
> -Nunca hás de encontrar água raspando uma pedra. Deixa-me falar.
> Eu conheço a verdade. Vivi na corte...
> -Mas qual é o homen que não tem ranho no nariz, Malule?
> Se Damboia teve erros não foram de grande monta. Ela meteu-se com homens como qualquer mulher. E nisso não devemos nos meter. O tecto da casa conhece o seu dono.
> -Mas o caracol deixa baba por onde passa.
> -É tudo mentira o que ouviste por aí. Dá boca dessa gente, só saem chifres de caracol. Inventam histórias, fazem correr palavras, dormem com elas, defecam-nas em todo o lado. É tudo mentira. Eu vivi na corte...
> -Mesmo que caminhes numa baixa, a corcunda há de ver-se Malule. (Khosa, 2013: 60).

Na aldeia, o escritor ouviu não somente a versão do *griot,* mas também as de Malule e de Ciliane, já anciões. A antiga criada explicou que no dia de sua morte, Damboia encontrou paz interior depois de tanto padecimento com o sangramento visível para todos.

3.2. A escrita do príncipe herdeiro

Nas culturas ágrafas nativas de Moçambique, na época do reinado de Ngungunhane, nos anos 1884 a 1895, já se fazia presente o colonizador e sua língua na perspectiva oral, escrita e impressa.

Em *Ualalapi*, Manua, filho de Ngungunhane, escreveu, conforme a obra, suas íntimas impressões sobre o seu pai e sua cultura de origem, nos anos 1892 a 1895: O moço era um assimilado que recusava a tradição depois de ter estudado no liceu de artes e ofícios, na ilha de Moçambique.

Nos escombros da antiga capital de Gaza foi encontrado o diário de Manua, iniciado em 1892, quando ele retornava para sua família depois de ter concluído os estudos. Ao comer peixe, alimento interdito para sua etnia, teve uma reação estranha, vomitou quantidades imensas que escorreram

pelo navio. Perplexo diante da manifestação de um rito tribal, ele iniciou a escrita de um texto muito pessoal no qual chamou o pai de ignorante e feiticeiro e comentou sobre o desconhecimento do comandante a respeito da cosmogonia nguni:

> Se compreendesse alguma coisa talvez entendesse o fato de eu ter sido dos poucos na minha tribo que teve acesso ao mundo dos brancos, à sua língua, aos seus costumes e à sua ciência. Mas ele não pode entender o mundo negro, os nossos costumes bárbaros, a inveja que norteia a nossa vida e as intrigas que nos matam diariamente. (Khosa, 1987: 94).

A introdução da leitura e escrita na família de Ngungunhane trouxe grandes transformações na formação e identidade de Manua que vaticinou:

> Quando eu for imperador eliminarei estas práticas adversas ao Senhor, pai dos céus e da Terra. Serei dos primeiros, nestas terras africanas, a aceitar e assumir os costumes nobres dos brancos, homens que estimo desde o primeiro dia que tive acesso ao seu civismo são. (Khosa, p. 94).

Deslocado na corte real, o jovem herdeiro afundou na bebida. Um estrangeiro, Kamal Samade (ficcional), também legou em árabe suas opiniões escritas sobre a decadência do príncipe herdeiro, falecido em 1895, o ano da prisão de seu pai e do final do império dos ngunis (vátuas).

Nos *Fragmentos do fim* (6): O último discurso de Ngungunhane, o rei, prisioneiro dos portugueses, a bordo do navio, fez várias profecias entre as quais destacou o funesto poder do papel e o esquecimento dos nomes nativos:

> Chamarão pessoa por pessoa, registando-vos em papéis que enlouqueceram Manua e vos aprisionarão. Os nomes que vêm dos antepassados esquecidos morrerão por todo o sempre, porque dar-vos-ão os nomes que bem lhes aprouver, chamando-vos de merda e vocês agradecendo. (KHOSA, 1987, p. 115).

No final da narrativa sobre a saga de Ngungunhane, o *griot* relata ao escritor visitante da aldeia moçambicana que era criança quando ouvia seu avô, Somapunga, lhe contar histórias sobre o rei. Ele era convicto de sua missão de divulgar a versão oral:

> Morreu a dormir, sonhando alto. De manhã, ao entrar na sua cubata, vi-o deitado ao comprido, olhando o tecto. Falava. A voz tocava-me profundamente. Durante horas seguidas ouvi-o falar. Quis acordá-lo, pois já era tarde. Ao tocá-lo notei que o corpo estava frio. Há muito que tinha morrido. Tiveram que o enterrar imediatamente para que os vizinhos não nos chamassem feiticeiros. E o nosso espanto foi ouvir a voz saindo de escarpas abissais. O meu pai teve que sentar-se sobre a sepultura e acompanhar, movimentando a boca, a voz do defunto. Os vizinhos e outros familiares distantes sentiram pena do meu pai, pois pensaram que estivesse louco. Noite e dia, durante uma semana e meia, o meu pai abria e fechava a boca. (Khosa, 2013: 114).

A narrativa da trajetória de Ngungunhane contada a um escritor, que fora buscar as veracidades das versões orais tradicionais, suscitou dúvidas nele próprio:

> Afastei-me da cabana que me estava reservada e virei o rosto em direcção à fogueira. Entre duas mangueiras enormes, o velho, com a cabeça entre as mãos, não via o fogo e a noite. Chorava. E eu afastava-me da cubata, do meu quarto, e atirava-me à noite de luar. Algo me intrigava no discurso do velho e de Ngungunhane. (Khosa, 1987: 125).

Conclusão

O romance *Ualalapi* (1987), de Ungulani Ba Ka Khosa, desmitifica o imperador nguni, um ramo dos zulus, que invadiu o sul de Moçambique, e oprimiu povos nativos. A narrativa pode ser compreendida como uma forma de ácida resposta literária do autor a um processo político do presidente Samora Machel que lutou para o repatriamento dos restos mortais de Ngungunhane (1985), erigido como símbolo do lutador contra o poder militar do invasor português.

Na obra *A literatura africana e a crítica pós-colonial-Reconversões*, Inocência Mata escreve que: "O que importa hoje estudar são os efeitos das relações de poder, seja entre entidades diferentes externas, seja entre entidades que participam do mesmo espaço interno (Mata, 2007: 40). Na mesma linha de pensamento da autora, Ungulani Ba Ka Khosa elaborou *Ualalapi* no qual trata das relações assimétricas entre os portugueses e Ngungunhane e entre este e seus súditos chopes, entre outros subjugados, na época que o sul de Moçambique era objeto de interesse inglês.

A violenta saga do último imperador de Gaza é narrada sob duas perspectivas: de um lado, por um *griot* africano, permeada por vozes de personagens que o conheceram pessoalmente e prestaram depoimento ao escritor que por ali passou coletando informações sobre os onze anos da trajetória real. E de outro, por relatos históricos de europeus, iniciando com os testemunhos de dois contemporâneos de Ngungunhane -Ayres d'Ornellas e Dr. Liengme- que são controversos a respeito da personalidade real, e seguidos por relatórios portugueses de militares envolvidos nos combates: Coronel Galhardo (cerco à capital e fuga real), Mouzinho de Albuquerque (aprisionamento de Ngungunhane) e Conselheiro Correia (recebimento dos prisioneiros de guerra).

Galhardo aparece, como personagem, em um breve episódio em que ordena a destruição da capital de Gaza em cuja redondeza jaziam inúmeros corpos. Percebe que seu cavalo pisoteava o corpo vivo de um nativo ao qual pergunta sobre o paradeiro do rei. (*Fragmentos do fim (2)*). Após a descrição do coronel frio e calculista, o autor inclui um documento oficial escrito por Galhardo e o subverte com duras revelações sobre:

> - O facto de ter profanado com um ímpio o lhambelo, urinando com algum esforço sobre o estrado onde o Ngungunhane se dirigia na época dos rituais [...].
> - O roubo de cinco peles de leão que ostentou na metrópole, como resultado duma caçada perigosa em terras africanas.
> - O facto de ter, pessoalmente, esventrado cinco negros com o intuito de se certificar da dimensão do coração dos pretos. (Khosa, 1987: 51, 52).

As narrativas hegemônicas, reflexos do poder das instituições legitimadoras dos discursos identitários nacionais de matriz europeia, são desafiadas por Ungulani Ba Ka Khosa em *Ualalapi* que evoca a tradição da oralidade para compor uma imagem do rei em reflexões literárias sobre momentos decisivos das histórias e memórias coloniais e pós-coloniais de Moçambique, administrado pelos portugueses até o ano de 1975.

Em sua obra, Khosa escolhe Ngungunhane, um protagonista "ex-cêntrico" ("metaficção historiográfica", de Hutcheon) ao contrário: um régulo poderoso no sul de Moçambique, uma região localizada nas franjas do centro do poder hegemônico europeu, e o subverte de forma irônica, desvendando seu perfil opressor de invasor nguni. O escritor consegue descolonizar o pensamento hegemônico dos documentos históricos inseridos no romance, permitindo aos vários narradores da saga real contar suas versões da história de Ngungunhane o qual somente tem razão ao vaticinar sua apocalíptica profecia final: a colonização portuguesa seria pior que a sua.

Referências Bibliográficas

Aires D´Ornellas. [Url: http://pt.wikipedia.org/wiki/Aires_de_Ornelas acedido em 10/10/2013].

Bretes, M. (1989). "Arqueologia de um mito: A derrota de Gungunhana e a sua chegada a Lisboa" in *Penélope*: *Fazer e desfazer a História*, n. 2, p. 76- 95, fev.

Brunschwig, H. (2006, [2a. Edição]). *A Partilha da África Negra*. Joel J. da Silva (Trad.). São Paulo: Perspectiva. (Coleção Khronos, 6).

Cabaço, J. L. (2009). *Moçambique*: Identidade, colonialismo e libertação. São Paulo: Editora UNESP.

Hutcheon, L. (1991). *Poéticas do pós-modernismo*: História, teoria, ficção. Trad. de Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago.

Khosa, U. (2013). *Ualalapi*. Belo Horizonte: Nandyala.

Ki-zerbo, J. (2009 [4ª edição]). *História da África Negra*. Américo de Carvalho (Trad.). vol. 1. Mem Martins: Publicações Europa-América.

Leite, A. (1998). *Oralidades & Escritas nas Literaturas Africanas*. Lisboa: Colibri.

__________. Literatura moçambicana: Herança e Reformulação. [Url: http://www.revistasarara.com/int_pente_finoTexto02.htm, acedido em 10/05/2010].

Mata, I. (2007). *A literatura africana e a crítica pós-colonial –Reconversões*. Luanda: Editora Nzila. (Coleção Ensaio-37).

Pélissier, R. (2000, [3a edição, v. 1]). *História de Moçambique*: *Formação e oposição 1854-1918*. Trad. de Manuel Ruas. Lisboa: Estampa.

Ribeiro, F. "A invenção dos heróis: Nação, história e discursos de identidade em Moçambique". [Url: http://jorgejairoce.blogspot.com.br/2012/05/invencao-dos-herois-nacao-historia-e.html, acedido em 10/10/2013].

Santos, G. (2007). *Reino de Gaza: O desafio português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897)*. Dissertação para obtenção do título de mestre em História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Vilhena, M. "Gungunhana em seu reino". [Url: http://www.macua.org/gungunhana/introducao.html, acedido em 10/10/2013].

__________. (1995). "Quatro prisioneiros africanos nos Açores" in: *ARQUIPÉLAGO, História*, 2ª série, nº 2, v. 1, pp. 259-279.

Pós-colonialismo e religiosidade nas literaturas africanas

Silvio Ruiz Paradiso[1]

Universidade Estadual de Londrina; Unicesumar, Brasil

Resumo: Este artigo propõe questionar e problematizar as manifestações da Religião e das religiosidades nas literaturas africanas pós-coloniais, tanto no âmbito do colonizador como do colonizado, através de uma estética própria, que apresente as ambivalências, lutas simbólicas e o pensamento político do mundo [pós] colonial. Desta forma , este texto foi construído, a partir da ideia marxista de luta de classe, levado, entretanto, às esferas do sagrado, em que as religiosidades descritas no texto africano não seja privilegiada sob uma análise puramente teológica, mas que aborde os aparatos e a fenomenologia religiosa como uma estratégia de criação literária ou estratégia estética própria do pós-colonialismo, que vê no discurso a luta política inerente do ambiente colonial

Palavras-chave: Pós-colonialismo; Religião e religiosidade; Literaturas africanas; Estudos culturais.

1. Uma problemática religiosa e política

Desde cedo, a frase de Karl Heinrich Marx (1818 -1883), "a religião é ópio do povo" me incomoda. Apesar do sentido da frase já estar presente em textos anteriores a sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1844)* (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*), ficou conhecida e disseminada através deste. Todavia, Herder, Feuerbach, Bauer e Kant já esboçavam a frase, em contextos parecidos, relacionando a Religião, Estado e Política.

Marx como Engels observavam a religião como uma trincheira de alienação e desserviço a luta de classes. O conceito de ópio, no contexto de sua fala, estava relacionado ao torpor maléfico da religião, como "felicidade ilusória dos homens", impedindo o homem de ver sua real condição, de modo que este homem "pense, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo" (2010: 146). Marx não estava tão errado assim, ainda mais, quando citava Religião como sinônimo das crenças monoteístas como instituições, tal como o judaísmo, o islamismo, e principalmente, o cristianismo.

Entretanto, observa apenas um lado desta drogadição, a fim de desmascarar a autoalienação humana nas suas formas sagradas. Marx falava do uso da Religião pelo opressor, a fim de subjugar e mascarar as mazelas causadas por eles mesmos, mas ao mesmo tempo, esqueceu-se que o oprimido também pode se valer desta mesma Religião para contra-atacar o opressor e fazer valer o seu pensamento de 1844: "A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um

1 Doutor em Letras com ênfase em Estudos Literários (Diálogos Culturais), pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), é sócio fundador da AFROLIC - Associação Internacional de Estudos Literários e Culturais Africanos. Professor de Literaturas estrangeiras e Teoria da Literatura da UNICESUMAR. Tem curso de Extensão em Filosofia pela University of Edinburgh, Modern and Contemporany American Poetry, pela University of Pennsylvania e História e Cultura afro-brasileira pela UEL. Na pesquisa em Letras aborda temas como: Literatura pós-colonial, Religiosidade nas Literaturas Africanas. É líder do grupo de pesquisa sobre Pós-colonialismo, Literatura e Estudos Culturais.

E-mail do autor: silvinhoparadiso@hotmail.com

mundo sem coração e a alma de situações sem alma" (2010: 145. Grifo meu). O uso do termo "ao mesmo tempo"[1] , reforça que há dois olhares sobre a problemática, e, neste sentido, 'a religião é o ópio do povo', pode também retomar ao valor usado por Heinrich Heine (1797-1856), em seu texto sobre Ludwig Börne, em 1840, no qual se refere ao papel 'narcótico' da religião de forma bastante positiva: "Bendita seja uma religião, que derrama no amargo cálice da humanidade sofredora algumas doces e soporíferas gotas de ópio espiritual, algumas gotas de amor, fé e esperança" (*apud* Löwy, 2006). O mesmo cunho positivo é dado, com ressalvas, por Moses Hess (1812-1875), em um ensaio de 1843, na Suíça: "A religião pode tornar suportável [...] a consciência lastimável da servidão [...] do mesmo modo que o ópio é uma grande ajuda nas doenças dolorosas" (*apud* Löwy, 2006).

Este caráter contraditório de Marx da "aflição" religiosa, que, por vezes, é legitimação, e por vezes, protesto, é fruto de seu ponto de vista em 1844, ainda discípulo de Feuerbach, um neo-hegeliano. Michael Löwy, em "*Marxismo e religião: ópio do povo?*" (2006) pontua a importância desse fato:

> o ponto de vista de Marx, em 1844, deriva mais do neo-hegelianismo de esquerda, que vê na religião a alienação da essência humana, do que da filosofia das Luzes, que a denúncia simplesmente como uma conspiração clerical (o "modelo egípcio").[...]. A sua análise da religião era, por conseguinte "pré-marxista", *sem referência às classes sociais e sobretudo a-histórica.* (Löwy, 2006. Grifo do autor).

Somente dois anos depois, com Engels, em *Ideologia alemã* [*Die deutsche Ideologie*] (1846), que o estudo da religião, pelo viés marxista, como realidade histórica e social é abordado, dando margem a relações entre Religiões e Luta de classe para pensadores como Rosa Luxemburgo, Ernst Bloch, Walter Benjamin, entre outros.

O fenômeno religioso é composição pessoal, cultural e coletiva/individual, nascendo na interação entre o sujeito e o que este considera divino, desta forma, a religião é consequência do grupo social que a pratica, daí sua relação na conjectura das "classes", como observava Ernst Bloch, no qual distingue duas correntes sociais opostas: "o grupo da religião teocrática das igrejas oficiais, ópio do povo, aparelho de mistificação ao serviço dos poderosos; do outro, a religião clandestina, subversiva e herética" (Löwy, 2006), a serviço do povo.

Marx e Engels pensavam que o papel subversivo, de revide, do engajamento, da luta, da defesa e do contradiscurso presente nas práticas religiosas, era um elemento perdido no passado, sem força para as modernas lutas de classes. Enganaram-se, pois não assistiram os processos de descolonização, tão pouco aos estudos pós-coloniais[2].

2. O pós-colonialismo, o fenômeno religioso e a luta simbólica

A religião e a religiosidade se tornam importante dentro do espaço colonial, justamente por serem elementos presentes na mentalidade e discurso tanto do colonizador como na do colonizado. O tema é indissolúvel ao processo de colonização, uma vez que ambos os grupos antagônicos se serviram do fenômeno religioso para justificar a política colonial (colonizadores, missionários cristãos), ou resistir ao processo, revidando a opressão e desconstruindo discursos, engendrando o processo de descolonização (colonizado, curandeiros, pajés).

Dentro do mundo colonial (ou pós-colonial), o fato é que antes do processo de invasão, muitos povos colonizados possuíam seu conjunto de crenças, mitos e rituais, a fim de adorar seu passado

1 No inglês "Religious suffering is, at one and the same time, the expression of real suffering and a protest against real suffering". No original alemão: "Das religiöse Elend ist in einem der und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend." (Grifos meus).

2 A relação entre os Estudos Pós-Coloniais e o Marxismo de Classe, está intimamente ligada pela dialética colonizador e colonizado. Tal jogo binário foi pensado, a partir dos Estudos Culturais da década de 60, estudos estes paridos pela Escola de Frankfurt.

e todos que nele habitam (antepassados, heróis, divindades teogênicas, etc). Nisso, a crença passa a ser a resposta para o não explicável, fonte de benção, de terra fértil, contra epidemias, ou seja, consolo e resignação. A religião passa a ser reflexo desse grupo agora "periférica", "outremizado", "invadido", uma fundamentação de consolo e legitimação que, por dar força em suportar as mazelas da colonização, faz dela (a religião e suas religiosidades) um recurso social para dela fazerem sua fortaleza: "Nascemos fracos e indefesos [...] o fiel que entrou em contato com o seu Deus [...] se tornou mais forte. Ele sente dentro de si, mais força, seja para suportar os sofrimentos da existência, seja para vencê-los" (Alves, 1989: 64).

A crença não é um fenômeno isolado, desenvolve-se em um contexto plural, social, econômico e cultural. Fé, crença e religião são da natureza humana, seja do vencedor ou do vencido, do invasor ou do invadido, pois como observa Rubens Alves (*apud* Loiola, 2011:162) "quando se esgotam os recursos da técnica', florescem sempre um representante do sagrado: o padre, o feiticeiro [...]" – e como tais personagens floresceram no confronto colonial!

A fé embala todos os contextos, culminando com o político, e assim, essa mesma força também é revelada pelo europeu colonizador, a fim de justificar a conquista colonial e impor a sua hegemonia. Novinsky (1972:19) sintetiza bem a ideia de religião na esfera colonial afinal, nas palavras da autora "A religião é o pretexto para a luta [...]".

Tal luta, no caso dos conquistadores, embalada pelas palavras de Cristo (Marcos 16:15. Novo Testamento): "Ide por todo mundo e pregai o evangelho a toda criatura", construiu uma mentalidade mercantilista dos Impérios cristãos, como o império português, por exemplo, em crer que a expansão territorial e a dilatação da cristandade eram vontades divinas. Enquanto a religião servia como instrumento social e cultural aos povos da África, ainda que em certas partes já arabizadas, era instrumento de poder nas mãos da Europa cristã: "Mais do que nunca, a ilusão da homogeneidade humana, defendida canonicamente desde os primeiros Padres da Igreja, estilhaçava-se irremediavelmente diante da alteridade radical de novas terras e gentes" (Chain, 2003:12).

O mito da vontade divina sempre foi a força motriz da colonização. Beda, o Venerável, monge beneditino que vive em torno do século VIII, já defendia a unificação das ilhas anglo-saxônicas, sob uma só bandeira britânica, por vontade exclusiva de Deus (Fanning, 1991). Séculos depois, a mesma Inglaterra daria ao mundo um exemplo de indissolubilidade entre Igreja e Governo, quando em 1534, o rei Henrique VIII, cria a Igreja Anglicana, tornando-se seu chefe supremo – tal como o catolicismo, era o poder temporal e espiritual unificados.

Porém, de todos os impérios colonizadores, foi Portugal o que mais interpelou a política colonialista e a religião. Lá, em Portugal, a Igreja Católica encontrava-se igualmente como a monarquia preocupada em investir contra heterodoxias (Chain, 2003:38). Souza em *O diabo e a terra de Santa Cruz* (2009) observa que o arcaísmo do corpo social luso, a mente feudal, e as ideias modernas oriundas de outras nações europeias configuraram a geografia do nascimento da Santa Inquisição em 1536. A Igreja Portuguesa mais que um Estado dentro de um Estado, foi um "Estado" acima do Estado, protagonizando decisões, normas e poderes.

Não importa se eram impérios espanhóis, ingleses, portugueses, holandeses, franceses ou germânicos, o fato é que as relações entre religião e colonização eram inseparáveis e geraram uma ambivalência citada por Fanon (1961), de que ambos os grupos se constroem. Explicita Iza Chain:

> Tomava corpo, neste contexto, a ideia de que os deuses do povo vencedor subjugariam e se apropriariam do território, corpo e mentes da população vencida, submetendo e extinguindo as divindades relacionadas a ela. O povo vencido, por sua vez, reagiria num processo de retaliação que colocaria a responsabilidade de todas as suas penúrias nos deuses do povo vencedor, vendo-os como entidades de cunho negativo (Chain, 2003:43).

Nasce nesta abordagem, reler a religião nos estudos pós-coloniais, um modo de análise da religião, por vezes, comparada, provocando um forte e necessário abalo na superioridade epistemológica da teologia cristã-cartesiana.

> [...] Rejeitado o preconceito teológico da superioridade da revelação cristã, [...] [procura-se] abolir qualquer fronteira entre o mundo cristão e o mundo não cristão. Além de nomear e classificar os fatos religiosos, reagrupando-os em determinadas "espécies" (fetichismo, magia, tabus, culto dos mortos, astrolatria, etc), esses estudos colocavam-se o problema de captar, graças à comparação, aquilo que unia as várias religiões [...] (Filoramo & Prandi, 1999: 28).

Esta unidade entre as 'várias religiões' é justamente a capacidade delas de revelar novas funções do que apenas o *religare* e o *relegere,* mas o de apresentar nos seus simbolismos sagrados, estratégias discursivas de cunho ideológico e político. Além disso, se o estudo da religião nasceu atrelado aos textos, visto que as grandes religiões tinham como fonte suas narrativas textuais – Cristianismo (Bíblia), Hinduísmo (*Bagavadguitá*), Islamismo (Alcorão), Judaísmo (*Tanak* [*Torá*, *Neviim* e *Ketuvim*]), Zoroastrismo (*Zend Avesta*), Bahá'í (*Kitáb-i-Aqdase*), etc., hoje, a literatura contribui para tais estudos, e juntamente com os estudos pós-coloniais, reavaliar a concepção do sagrado no mundo ambivalente da literatura pós-colonialista.

> Então, poderíamos estabelecer como objetivo geral para uma fenomenologia pós-colonial da religião o seguinte; Analisar o fenômeno religioso em perspectiva pós-colonial, atribuindo como válido todas as teorias e teologias que reforcem a alteridade nas tradições escritas ou não. Um segundo objetivo geral seria; aprofundar uma análise crítica da retórica discursiva tanto dos textos sagrados, quanto da linguagem ritual. E mais especificamente; a) Usar nessa análise tanto os critérios científicos, quanto os do senso comum. b) Identificar nas experiências religiosas, formas de harmonização entre as premissas das ciências sociais e naturais (Loiola, 2011:171).

A religião é ainda, um tema não muito inserido nos estudos pós-coloniais, como marcas da construção literária que abordam o discurso 'politico' próprio desses estudos, ou seja, os fenômenos religiosos nas literaturas pós-coloniais ainda não foram sistematizados e teorizados *suo modo* para a finalidade dos estudos coloniais, analisar as marcas de estratégia, de defesa e ataque no objeto literário. No entanto, a religião foi o elemento que mais interferiu nos processos colonizatórios entre os séculos XV e XX por todo mundo. Stephen Greenblatt, em Possessões Maravilhosas (1996:24-25) analisa que a significação de ritos e festas, processo de conversão, natureza dos dons, modo de os cristãos lidarem com as falsas crenças alheias, autoridade que apoiava e legitimava a interpretação das escrituras entre outros elementos que surgiram ao tempo da segunda geração de viajantes europeus, eram assuntos de importância máxima, que marcavam algumas divisões muito claras.

Era a partir do que se acreditava, que se bipartia o mundo colonial, entre o *eu* e o *eles*, e é na literatura africana que essa visão se torna notória.

3. Literatura pós-colonial africana e a religiosidade

Analisar a religiosidade africana, bem como a cristã, em uma literatura altamente política revela a verdadeira função das literaturas pós-coloniais. Mia Couto, Chinua Achebe, Wole Soyinka, Boaventura Cardoso, Pepetela, Ben Okri, Ahmadou Kourouma, Odete Semedo, entre outros autores africanos veem nas práticas religiosas de África metáforas, símbolos e analogias altamente positivas para a construção literária, cujo intuito é, além de despertar emoções através da poética, trazer reflexões, denúncias e espaço para a reconstrução histórica e para a voz dos silenciados. Entretanto,

há uma lacuna nos estudos pós-coloniais sobre o tema.

Em 2006, a partir de meu projeto de iniciação científica, me preocupavam as questões sobre Religião e Religiosidade nas literaturas pós-coloniais. Na época, na comunicação *A Visão Panóptica do colonizador e os meios de resistência do colonizado em* The Fakir´s Island *[a ilha do faquir], de Alice Perrin*, levantava-se a ideia de que o colonizado (no caso, um faquir) resiste ao processo de dominação, utilizando-se de seus conhecimentos religiosos, neste caso, uma maldição, a partir de seus conhecimentos de asceta hindu, como forma e estratégia de contra-ataque (Paradiso: 2006). Abordava-se, então, que a religião e os fenômenos religiosos também eram ambivalentes no jogo binário defesa/ ataque, resistência/opressão, colonizado/colonizador, podendo ser arma de ataque e controle pelos colonizadores ou defesa, resistência e contra-ataque pelos colonizados (Paradiso 2006; 2007; 2008).

A necessidade se confirma e é atestada pelos papas da teoria pós-colonial. Um ano depois, na segunda versão de *The post colonial studies: key concepts. Second edition* (2007:188), Aschcroft *et al.*, revelam a necessidade de se começar a atrelar os estudos da religião junto com os estudos pós-coloniais, visto que os escopos religiosos e políticos estão atrelados no âmbito colonial, e problematizam: "Religion could thereafore act either as a means of hegemonic control or could be employed by the colonized as a means of resistence"[3].

Mas não são apenas os téoricos que entendem o valor dos estudos da religião ao estudo literário e pós-colonial. Muitos autores africanos, como Chinua Achebe, Pepetela e Mia Couto, por exemplo, acreditam que escrever sobre África e colonização sem dar a devida importância à religião, não é escrever sobre África e colonialismo. Em entrevista Achebe afirma seu desejo de problematizar melhor as religiões ibo e cristã:

> Eu estava mergulhado na religião, na religião dos estrangeiros, pois eu não estava lá quando meu pai se converteu, e isso é um aspecto da vida. Eu não estava questionando isso. Na verdade, eu pensei que o cristianismo era muito bom e algo muito valioso para nós. Mas depois de um tempo, comecei a sentir que a história que me fora dito sobre essa religião não foi, talvez, completamente toda ela, alguma coisa foi deixada de fora. Não houve nenhuma tentativa de entender o que estava por trás da religião Ibo. Foi simplesmente descartada como uma religião de adoração de pedras e, sabe, não tão boa quanto o Cristianismo[4] (Achebe, 2008).

Já Mia Couto criticou a Frente de Libertação de Moçambique, em 1964, por esta organização não compreender a realidade religiosidade africana, ou seja, a guerra necessitava ser 'magico-religiosa', visto que política e religiosidade não deveriam se distiguir quando se fala de África:

> Eu acho que quando se fala em África, e agora já posso falar em África, normalmente se fala em África de uma maneira tão simplista, como se fosse uma coisa só. Mas em geral em África não se dá a devida importância àquilo que é a religião, o fator religioso. [...] eu não posso compreender a África se não compreender uma coisa que nem tem nome, que é a religião africana, que chamam às vezes de animista. Os próprios africanos também não entendem que têm de procurar esse entendimento do que eles são, das suas dinâmicas atuais, a partir deste entendimento do que é a sua ligação com os deuses. E eu acho que a Frelimo falhou [...] (Couto, 2002).

3 A religião poderia, por conseguinte, atuar quer como um meio de controle hegemônico ou ser empregado pelo colonizado como meio de resistência.

4 I was steeped in religion, the religion of the foreigners, because I wasn't there when my father converted, and so that was one aspect of life. I wasn't questioning it. In fact, I thought that Christianity was very a good and a very valuable thing for us. But after a while, I began to feel that the story that I was told about this religion wasn't perhaps completely whole, that something was left out. There was no attempt to understand what was behind the Ibo religion. It was simply dismissed as the worship of stones and, you know, not as good as Christianity. (Texto original).

O escritor Pepetela também avalia que "de um modo geral o povo angolano é religioso [...] [Assim] é forçoso que a literatura angolana toque muito no aspecto da religiosidade" (*apud* Chaves, Macedo, 2009:39).

Além disso, a questão religiosa não se esgota no embate entre colonizador e colonizado, vai além disso, como em casos em que a importância do sagrado se faz presente no pós-independência ou no resultado de guerras civis, como em *No fundo do canto* (2007), de Odete Semedo.

Através de diálogos religiosos expostos nos textos africanos , verifica-se tal embate cultural e religioso numa perspectiva política, engendrada na luta de "classes". Nele, o indivíduo colonizado dá ao colonizador a resposta e o revide, utilizando a mais poderosa das armas: a fé, e expõe a fé do colonizador como sustentáculo da política colonial. Se os Estudos pós-coloniais atentam no modo pelo qual o texto literário revela a fabricação do *outro*, no âmbito ideológico, cultural e étnico, nosso foco dar-se-á no religioso, no qual, além do indivíduo, seus ritos, dogmas, crença e até seu deus também são lançados à margem. Privilegiar-se-á uma investigação além da literária, mas "histórico-sócioliterária" (Cultura, História e Religião na Literatura), que analisará a presença da religião nessas literaturas africanas pós-coloniais, como protagonistas da crítica e revide colonial.

Os textos africanos de caráter pós-colonial permitem um questionamento acerca da 'supremacia' ocidental que invade e oprime povos até então desconhecidos, que fazem parte do imaginário literário de diversos autores, os quais apresentam em seus contos e romances inúmeras figurações do religioso e do sagrado.

Assim, surge um questionamento acerca dos estudos pós-coloniais e as religiosidades dos seus protagonistas: Por que não há análises em que a religiosidade e o discurso pós-colonial andem juntos, em uma relação adequada e congruente, estabelecendo o caráter sócio-político da religião no texto pós-colonial? A resposta pode estar na literatura teórica sobre o pós-colonialismo, que não valoriza a importância da religião como conceito a ser trabalhado sob esse viés.

Foi por isso, que minha tese (2014) "Religião e Religiosidades nas Literaturas Africanas pós-colonial: Achebe e Mia Couto", pela Universidade Estadual de Londrina (PR, Brasil) levantou e abordou a hipótese de *como* o fenômeno religioso do colonizado e do colonizador é abordado no texto pós-colonial pelos autores africanos, a partir de uma estética própria, em que tais fenômenos são observados pelo viés político da luta colonial? E assim, remeter ao autor africano, o engajamento do 'cidadão-escritor', discutido por Benjamin Abdala Junior, em *Literatura, história e política* (2007), no qual o autor discute a escrita a partir de um sentido de engajamento político, no nosso caso, subjacente ao discurso da religiosidade. A tese supracitada (2014) foi um dos vários pontapés iniciais acerca dos estudos religiosos dentro das narrativas africanas, como elemento decisivo na construção de um discurso político anti-hegemônico, tão característico dos textos pós-coloniais. E assim, esperamos que outros pesquisadores possam dar continuidade a este tema, visto que muitos autores do continente negro abordam a questão: de que a fé não move só montanhas, mas escombros trazidos pela problemática [pós]-colonial.

Referências Bibliográficas

Abdala Júnior, B. (2007). *Literatura, história e política: literaturas de língua portuguesa no século XX*. São Paulo: Atelie Editorial.

Achebe, C. (2008). *Entrevista a Jeffrey Brown*. Transcription Originally Aired: May 27, 2008. [Url: http://www.pbs.org/newshour/bb/entertainment/jan-june08/achebe_05-27.html, acedido em 17/12/2011].

Alves, R. (1989, [7ª edição]). *O que é religião*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense.

Ashcroft, B. *et al*. (2007 [2ª edição]). *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. London: Routledge-Taylor & Francis Books.

Bíblia Sagrada. (2009). Dom Estêvão Bettencourt. (Trad.) São Paulo: Ed. Paulinas.

Chain, I. (2003). *O diabo nos porões das caravelas: mentalidades, colonialismo e reflexos na constituição da religiosidade brasileira nos séculos XVI e XVII*. Juiz de Fora: ed. UFJF.

Couto, M. apud Felinto, M. (2002). "Mia Couto e o exercício da humildade". Trechos desta entrevista foram publicados no caderno "*Mundo*" da "*Folha de S. Paulo*", em 21 de julho de 2002.

Fanning, S. (1991). "Bede, Imperium, and the Bretwaldas" in *Speculum*, n.66, pp. 1–26.

Fanon, F. (1961). *The Wretched of the Earth*. London: Penguin books.

Filoramo, G. & Prandi, C. (1999). *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus.

Greenblatt, S. (1996). *Possessões maravilhosas*. O deslumbramento do Novo Mundo. São Paulo: EDUSP.

Loiola, J. R. A. (2011)."Pós-colonialismo e religião: possibilidades metodológicas" in *Revista Caminhos*, Goiânia, nº 1, v. 9, p. 159-174.

Löwy, M. (2006). "Marxismo e religião: ópio do povo" in Borón, A. *et al*. (compiladores): *A teoria marxista hoje*. Buenos Aires: CLACSO. [Url: http://www.diariodaclasse.com.br/forum/topics/marxismo-e-religiao-opio-do-povo, acedido 14/11/2013].

Marx, K. (2005). *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial.

Novinsky, A. (1972). *Cristãos Novos na Bahia*. São Paulo: Editora Perspectiva/Editora da USP.

Paradiso, S. (2014). *Religião e Religiosidade nas Literaturas pós-coloniais africanas: Achebe e Mia Couto*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Londrina: Paraná. Programa de Pós-Graduação em Letras. p. 307.

______. (2006)."A Visão Panóptica do colonizador e os meios de resistência do colonizado em The Fakir´s Island, de Alice Perrin" in *Anais do III Mostra de trabalhos de iniciação científica do Cesumar*, Maringá. Anais em CD-ROM.

______. & Barzotto, L. (2008). "Religião e Resistência no discurso pós-colonial" in *Anais do 60º Reunião Anual da SBPC*. Campinas: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência.

______. & ______. (2007). "A religiosidade do colonizado e o panóptico do colonizador: Defesa e ataque em The Fakir's Island, de Alice Perrin" in *Revista CESUMAR*, v. 12, pp. 107-125.

Souza, L. de M. (2009). *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

A lusofonia em Timor-Leste: entre o discurso e o projeto

Patrícia Trindade Nakagome[1]

Universidade de São Paulo - USP, Brasil

Resumo: Neste artigo, discutiremos o descompasso entre o discurso e o projeto de lusofonia. Enquanto aquele se sustenta em torno de uma noção de unidade da língua portuguesa, este revela a ausência de medidas práticas para a construção de relações efetivas entre os países da CPLP. Para fazer tal discussão, optamos por centrar-nos na literatura, elemento cultural capaz de revelar em seu conteúdo e circulação o descompasso citado. Para isso, analisamos o livro *O Anjo do Timor* de Sophia de Mello Breyner Andresen, o qual acreditamos ser capaz de simbolizar a noção de Lusofonia e, de modo mais específico, a maneira como o povo timorense se insere nela. Em contraponto a isso, apresentaremos a experiência concreta de trabalho com o livro em sala de aula, junto a alunos universitários timorenses. Através da discussão dessas duas frentes, apontaremos a grande distância que separa o discurso e o projeto da lusofonia e o modo como ele está marcado por violência, não apenas histórica, mas simbólica.

Palavras-chave: Lusofonia; Timor-Leste; leitura; língua portuguesa; literatura

Introdução

Neste artigo, buscamos discutimos as separações concretas existentes entre os territórios apesar de um discurso de unificação, da existência de uma língua comum. Não se trata, por certo, de pensar a necessidade de uma homogeneidade, algo contrário aos diversos intentos de identidade, mas de mostrar a tensão existente entre um discurso e um projeto de Lusofonia. Pensamos nesse aspecto a partir da colocação de Fernandes:

> Ora, a lusofonia, na sua imensa representação simbólica, tanto pode significar um discurso de circunstância próprio de um ritual de cerimónia, como um consistente projecto em nome do qual nos deveremos unir para ultrapassar dificuldades naturais, enquanto embrião de um conjunto de comunidades, entre si iguais, independentemente da sua dimensão ou credo, e com um trago comum imperecível – a Língua Portuguesa -, com as diferenças próprias da criatividade de quem a utiliza como forma superior de comunicação. (Fernandes, 2006: 119)

Fernandes, ao se dirigir aos acadêmicos na Conferência de Abertura do *X Congresso das Ciências do Desporto dos Países de Língua Portuguesa*, se pronuncia de forma bastante objetiva em torno de possibilidades de intervenção para a construção de um projeto de lusofonia. Ele aponta caminhos para que ações acompanhem discursos. Assim, ainda que sem concordar

1 É mestre e doutoranda em Letras. Desenvolve sua pesquisa de doutorado sobre o leitor junto ao Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada da Universidade de São Paulo sob orientação da Profa Dra Andrea Saad Hossne. Realiza, atualmente, estágio de pesquisa na Freie Universität Berlin – Alemanha. Durante o ano de 2012, foi professora de língua portuguesa na UNTL – Universidade Nacional Timor Lorosa'e em Timor-Leste. E-mail: patricia.nakagome@gmail.com

com algumas das colocações do autor[1], acreditamos que ele dá um passo significativo em relação à necessidade de estabelecer parâmetros concretos para a sustentação de qualquer ideal.

Na tentativa de agirmos na mesma direção, discutiremos aqui um objeto que pode, segundo nossa abordagem, ser tomado como um símbolo da lusofonia. Ele não será tratado como um objeto cultural deslocado de seu contexto de circulação, sendo antes visto à luz de sua materialização em Timor-Leste. Discutiremos, assim, o descompasso entre o discurso e o projeto de Lusofonia a partir de um olhar mais detido à sua produção e crítica literária. Para isso, analisaremos o livro *O Anjo do Timor* da escritora portuguesa Sophia de Mello Breyner Andresen em contraste com o trabalho de leitura e interpretação junto a alunos universitários timorenses.

1. O discurso da lusofonia na literatura

A literatura, junto a outros elementos da cultura, é elemento fundamental na formação de um país. No caso do Brasil, por exemplo, considera-se, segundo os preceitos de um de nossos críticos mais renomados (Candido, 2007), que apenas no Romantismo teríamos uma literatura efetivamente brasileira, devido à consolidação de um sistema literário próprio, independente de Portugal.

No caso de Timor-Leste, o fato de o país estar há pouco mais de uma década independente, dificulta que se possa identificar uma literatura própria ao país. São ainda bastante persistentes as marcas não só da colonização portuguesa quanto da invasão indonésia. Esperança (2004), em texto acertadamente chamado de "Um brevíssimo olhar sobre a literatura de Timor-Leste" consegue, em poucas páginas, traçar um panorama da literatura (não oral) que se relaciona ao país. Desde a abertura do artigo, o autor diz se referir a uma literatura de Timor-Leste, não timorense, por haver incluído em sua pesquisa não apenas textos de escritores nascidos no país. A partir dessas considerações, Esperança faz um levantamento de algumas obras que formaram a história de Timor-Leste, desde livros de viagens até aqueles que tematizam a situação contemporânea do país.

Sem traçar juízos estéticos, o único critério apontado por Esperança estaria em favor de uma ampliação do limitado conjunto de obras literárias do país. Essa ação, longe de ser neutra, reforça a presença Portugal na literatura de Timor-Leste, trazendo nomes de autores nascidos no país europeu para comporem seu quadro. Isso evidencia a marca ideológica de sua intervenção, algo que, como sabemos, sempre se faz presente na seleção de obras indicativas da literatura de um país. A esse respeito, afirma Eagleton em sua tentativa de definir a literatura:

> What we have uncovered so far, then, is not only that literature does not exist in the sense that insects do, and that the value-judgements by which it is constituted are historically variable, but that these value-judgements themselves have a close relation to social ideologies. They refer in the end not simply to private taste, but to the assumptions by which certain social groups exercise and maintain power over others. (Eagleton, 1996: 14)

O livro de Eagleton que permanece uma referência até os dias de hoje revela o quanto a definição do literário se dá por critérios que em muito extrapolam a materialidade do texto. Nesse sentido, não podemos desconsiderar o "filtro" existente nessa delimitação da literatura de Timor-Leste, estabelecida por um padre português. Nesse quadro, pensamos no seguinte questionamento: a necessidade de

1 Pela crença tão profunda na validade da Lusofonia, Fernandes não parece reconhecer que a oposição ao seu projeto se dê por motivos igualmente válidos, não apenas por "temor". Vejamos a frágil contraposição que o autor estabelece entre os que apoiam e os que se opõem à Lusofonia: " Na verdade, a lusofonia está em construção e há quem deseje construí-la e quem, ao contrário, lhe seja hostil. Entre os primeiros, estão aqueles que valorizam a institucionalização de um campo de permutas culturais, afectivas e económicas, como veículo de viabilização do futuro, sem receio de serem interpretados como fautores de uma qualquer intenção meta-histórica. Entre os segundos, estão os cépticos militantes, os temerosos da própria sombra." (Fernandes, 2006: 122)

ampliar o critério de "literatura timorense" a "literatura de Timor" poderia indicar não apenas uma preocupação de pensar a produção cultural de Timor no âmbito da Lusofonia, mas também um desejo de acentuar a importância de Portugal na cultura timorense? Tal questão, embora aparentemente ancorada em duas condições muito semelhantes, indica, antes, um enfoque diferenciado: no primeiro caso, está em Timor; no segundo em Portugal. Essa dupla possibilidade revela o descompasso que pode haver entre o discurso e o projeto. Afinal, o esforço crítico de delimitar um objeto, a fim de contribuir com a organização das reflexões sobre Timor-Leste, pode revelar um projeto que não coloca o país como protagonista de sua própria cultura, mas como mais um personagem.

Pela extensão e os objetivos deste artigo, não almejamos tratar com profundidade a hipótese levantada anteriormente. Mas a deixamos no ar, como um questionamento que marca a discussão a ser desenvolvida a seguir, em que pretendemos tornar mais concreto o descompasso entre o discurso e o projeto que envolve a complexa relação entre Timor-Leste e a Lusofonia.

2. Um símbolo da Lusofonia

O Anjo do Timor, da escritora portuguesa Sophia de Mello Breyner Andresen, é, inegavelmente, um belo livro. O texto simples traz a marca da poeta, com escolhas lexicais precisas e marcantes, capazes de retratar de forma lírica um pedido de paz. Para reforçar a construção do texto, temos as ilustrações de Graça Morais, que pintou em tons de marrom a história de um povo que (sobre)vive sob o sol. Temos, assim, materializado em um pequeno livro, um trabalho harmônico de palavra e imagem, representante de qualidade daquilo que sempre esperamos encontrar em literatura.

O enredo do livro trata sobre um liurai (uma espécie de líder local timorense) que decide viajar pelo mundo para se tornar mais sábio. Em uma de suas paradas, ele conhece um mercador que contou saber da existência de um povo que acreditava em um único Deus e esperava Seu retorno à terra para salvar todos os homens. Após ouvir essa história, o liurai se mostra desejoso de conhecer o lugar onde habitava esse povo, mas logo é informado pelo mercador de que isso não seria possível, pois o país ficava muito distante. Diante dessa impossibilidade, o liurai conclui que não mais deseja viajar e decide voltar à sua terra. Chegando ao lar, escutou em seus sonhos que deveria esperar, esperar sempre, por um chamado de Deus. E assim ele fez ao longo de muito tempo, atuando como chefe justo e sábio durante o dia e, durante a noite,colocando-se à espera do sinal de Deus. Em uma noite, o mensageiro de Deus aparece diante do liurai, anunciando que finalmente havia chegado à terra, em forma de menino, o Deus pelo qual ele tanto havia esperado. O anjo informa que os reis magos já estavam a caminho para levar seus presentes. O liurai fala ao anjo que também gostaria de se juntar a eles, ao que logo é desencorajado, pois, tal como havia dito o mercador, Belém estava muito longe de Timor. Dessa vez, sem frustração, o liurai entende a distância que o separa de seu Deus e apenas pede que o anjo leve a ele seu presente: uma caixa de sândalo com algumas pedrinhas que ele usava para brincar na infância.

Desde esse acontecimento, a cada Natal o Ano de Timor se coloca diante do menino Jesus, oferecendo o presente do liurai. Em um ano especial, o anjo repete a ação e faz uma oração, que transcrevemos integralmente:

> - Menino Deus, Príncipe da Paz, Deus todo Poderoso, lembra-Te do povo de Timor que por Ti foi confiado à minha guarda. Escuta as suas preces, vê o seu sofrimento. Vê como não cessam de Te invocar, mesmo no meio do massacre. Senhor, libertai-os do seu cativeiro, dai-lhes a paz, a justiça, a liberdade. Dai-lhes a plenitude da Vossa graça.
>
> Glória a Ti, Senhor!" (Andresen, 2003: 34)

Em um Natal específico, o Anjo do Timor não pode apenas reforçar o seu habitual gesto de louvor do povo timorense. Em atitude de profunda fé, o Anjo faz uma oração pedindo auxílio a um povo que é fiel a Jesus mesmo estando tão distante dele. A prece configura o apelo desesperado de uma população que estava sendo dizimada, sofrendo todas as consequências violentas da invasão indonésia[2]. O pedido de auxílio é um testemunho da profunda crença dos timorenses na fé católica, talvez uma das marcas mais profundas deixadas pela colonização portuguesa, algo reconhecido inclusive na Constituição do país[3].

Pela síntese que fizemos do livro, podemos notar que, em sua simplicidade, o enredo traz reflexões profundas sobre sabedoria, paz e distância. O velho homem timorense está, ainda que livre para buscar mais conhecimento, preso a um espaço cuja distância o separa de eventos importantes que acontecem do outro lado do mundo. No entanto, a limitação espacial é rompida pela fé, pelo desejo profundo de render homenagem a quem é tido como fonte de salvação e esperança. Na impossibilidade da presença física, ele e todo seu povo estarão representados junto a Deus através do presente simples.

O Anjo do Timor se torna a ponte capaz de unir lugares tão distantes. Ele rompe, com suas asas, a barreira concreta dos continentes, sendo capaz de estar junto ao Deus menino e de interceder pelo povo que sofre. Nesse sentido, podemos considerá-lo como um símbolo da Lusofonia, no seu discurso de unificação de países tão diferentes em torno da suposta unidade da língua portuguesa.

Através da fé católica, fundamental para difundir o português, temos representada na narrativa de Andresen o modo como o povo timorense pertence à comunidade lusófona. Ele tem ali sua identidade, especialmente representada pelo presente singular que envia ao Deus menino: a caixa de sândalo, um dos símbolos do país, com as pedrinhas, índice da simplicidade do povo timorense. Não se deseja impressionar com um presente caro, mas sim dar algo que seja adequado a um menino. Como o Anjo do Timor leva um objeto que sempre pertenceu ao liurai, podemos considerar que ele transporta a memória do povo timorense, presenteando a Jesus com seus momentos de diversão e paz vividos na infância.

O presente do liurai é carregado de votos de alegria e tranquilidade, sentimentos que reinavam no passado do povo timorense. Ele é oferecido a Jesus em ato de generosidade, no que pode representar o desejo de pertença àquela benção que salvaria os homens. No entanto, em um momento de profundo desespero do povo, aquele passado de tranquilidade se torna um símbolo para pedir uma ação de Jesus, para que ele seja capaz de construir no futuro do povo aquela mesma sensação de acolhimento que o próprio liurari lhe havia oferecido.

Na linha de leitura que propomos neste artigo, do descompasso entre o discurso e o projeto da lusofonia, acreditamos que *O Anjo do Timor* possa ser tomado como um exemplo significativo de como esse processo ocorre. O Anjo materializa a possibilidade de união entre povos em torno de um forte elemento cultural comum (no caso, a fé católica) e com uma superação de quaisquer distâncias (nesse caso, física) entre eles. Como resposta a seu oferecimento, ao seu desejo de pertença a um Deus que está tão distante daquele povo, há, em momento de profunda dor e desespero, o pedido de um auxílio, de atenção.

2 Não vamos nos aprofundar nos detalhes da tragédia. Apenas para indicar o tamanho da violência empregada, recorremos a constatações dos próprios indonésios, tal como registradas por Magalhães: "Disseram-me que cerca de 60.000 timorenses tinham sido mortos até agora. Consideramos este número muito elevado porque isto significa que 10% da população tinha morrido. Mas quando referimos esses dados a dois padres de Dili, eles disseram-nos que segundo suas estimativas, o número de mortos rondava os 100.000. O desejo de integração na Indonésia começa a diminuir devido à má experiência da ocupação das forças invasoras (roubos, incêndios, violações de raparigas, etc)." (2001: 34)

3 Na sua vertente cultural e humana, a Igreja Católica em Timor-Leste sempre soube assumir com dignidade o sofrimento de todo o Povo, colocando-se ao seu lado na defesa dos seus mais elementares direitos. (Timor-Leste, 2002: 7)

O pedido literário que se faz ao Deus menino é de natureza semelhante ao que leva Sophia Andresen a escrever: a necessidade de chamar a atenção do mundo, especialmente dos portugueses, para o absurdo sofrido pela população timorense. Pede-se, então, que o discurso da integração lusófona se faça projeto concreto: ações que possam salvar vidas.

No tópico seguinte, em que discutiremos um caso efetivo de recepção do livro, veremos como esse descompasso entre discurso e projeto se faz ainda mais evidente: não mais como matéria literária, mas como substrato diário da formação da população timorense.

3. O abismo entre o discurso e o projeto

O Anjo do Timor foi um dos objetos que elegemos para nortearem nossas aulas de língua portuguesa junto a alunos timorenses. Os motivos da escolha podem ser inferidos através da descrição feita anteriormente: em especial a linguagem simples e a temática, que mostrava, de forma lírica, o modo como o Timor-Leste poderia se inserir na cultura lusófona.

No vão entre o potencial do livro, com seu discurso conciliador, e o projeto materializado em sala de aula, com todas as dificuldades dos alunos, restou a impossibilidade de trabalhar efetivamente com a obra de Andresen junto aos estudantes do curso de Filosofia da UNTL (Universidade Nacional Timor Lorosa'e).

Os alunos que chegaram no ano de 2012 à Universidade representariam a primeira turma que teve, em teoria, toda sua formação básica em português. Apesar disso, no entanto, as dificuldades que eles demonstravam com a língua eram imensas, gerando grandes entraves à comunicação entre professores e estudantes.

Na correção das primeiras redações, notamos que os problemas no uso da língua portuguesa iam muito além de aspectos ortográficos ou sintáticos pontuais. Havia, efetivamente, dificuldade de entender a ideia geral que os estudantes desejavam expressar com seu texto.

Mas não havia apenas limites linguísticos que separavam professores e alunos. Havia também, e talvez principalmente, um vão cultural que os separava: o extremo respeito e timidez do timorense pouco possibilitava que os estudantes dessem sua opinião em sala de aula. Diante desse complexo quadro, o trabalho com literatura ficava extremamente comprometido. Se nem mesmo a primeira etapa de leitura, a de decodificação do texto, podia ser levada a cabo, como avançar para a etapa de interpretação, tão necessária para dar vida à literatura? Nesse sentido, talvez a história dos próprios alunos deva ser priorizada em relação às histórias contadas nos livros:

> Mais do que apresentar histórias de um mundo diferente com língua comum à do Timor, descobrimos que o mais importante era conhecer as histórias daqueles estudantes, dizer a eles, no cotidiano, o quanto sua voz e suas memórias tinham valor. Diante daquelas experiências, nosso mais profundo interesse e respeito. Diante daqueles estudantes, o reconhecimento de sujeitos ativos no processo de construção de sentido, que, materializado no texto, revela a necessidade da formação de modo amplo ou, para nos atermos a um conceito da tradição filosófica alemã: *Bildung* (Nakagome, 2013: 97)

O Anjo do Timor permitiria aos estudantes terem acesso a um universo cultural a que eles pertencem, o da língua oficial que escolheram para si junto com o tétum. Mas isso não pode se dar de forma efetiva se eles não tiverem tido, antes, um acesso mais amplo ao de sua própria história: a história individual, a de sua família e a de seu país[4]. Num quadro em que tudo isso foi negado, especialmente

4 A necessidade imperativa do estudo da própria História é apontado por Gunn: "É óbvio que os 24 anos de ocupação indonésia constituíram uma ruptura significativa nos 500 anos de contacto europeu. Temo que, a menos que a geração mais jovem de Timor-Leste comece verdadeiramente a estudar esses 500 anos de História, a sua verdadeira importância não perdure." (2001: 22)

por anos de escolarização destituídos de uma preocupação mais ampla com a construção de sentido[5], não se pode, simplesmente, querer preenchê-lo com rapidez com o discurso da Lusofonia.

Timor-Leste sofreu, ao longo dos séculos, com as ações de países estrangeiros em seu território. Se no caso da Indonésia isso se fez marcante através do extermínio, no caso de Portugal, podemos considerar que a tônica foi, por muito tempo do descaso, o que dificultou uma difusão efetiva da língua portuguesa, mesmo enquanto Timor ainda era sua colônia[6].

Mesmo diante desse complexo cenário, o país optou por ter o português como uma de suas línguas oficiais e se mostra orgulhoso de pertencer à CPLP. Assim, buscávamos atender ao desejo do povo timorense de pertencer à Lusofonia quando, no planejamento didático do curso de português, optamos por trabalhar o livro *O Anjo do Timor*. No entanto, tal como descrevemos acima, tal atividade pode ter, pelo contrário, se revelado, ainda que não intencionalmente, como uma ação de violência simbólica. A violência da palavra desconhecida, da palavra que cala. A palavra em língua portuguesa, justamente aquela que deveria unificar os povos que se recobrem sob a bandeira da Lusofonia.

4. Considerações finais

O importante linguista australiano Geoffrey Hull afirmou que a escolha da língua portuguesa como oficial indicaria o desejo de Timor-Leste não se tornar uma "nação de amnésicos" (Hull, 2001, p. 39). Timor optou, portanto, por manter um vínculo com seu passado e, com isso, se inseriu de forma definitiva no âmbito da Lusofonia.

Para o futuro, como projeto, resta saber como os países que compõem a CPLP irão efetivamente agir em favor do seu membro mais novo, do país há tão pouco tempo independente.

Como vimos em relação ao artigo de Esperança e da atividade didática descrita, o discurso da Lusofonia pode materializar, ainda que sem intenção, a negação da experiência singular de Timor e dos timorenses em relação à cultura lusófona. Para que tal ação de violência deixe de acontecer, o discurso da lusofonia precisa se tornar um projeto concreto de intervenção e apoio ao país, especialmente através do fortalecimento de suas instituições educacionais. É preciso preencher o vão que separa o discurso e o projeto lusófonos com algo mais do que palavras. Especialmente porque as palavras escritas em português, com todos os interesses que as cercam, ainda são pouco compreendidas pela população timorense.

5 Como apontam Bassarewan e Silvestre sobre o ensino de leitura em Timor-Leste na educação básica: "As orientações do programa curricular aplicadas pela escola com os alunos não promovem o desenvolvimento da leitura reflexiva. Além disso, muito do que é proposto não cria situações em que a criança possa expor suas ideias, possa comunicar-se, ter o texto como tema para uma discussão coletiva. Em muitas situações, a leitura do concreto, a leitura para o desvendamento do mundo e a leitura para a libertação não são consideradas um direito da criança, que, por isso mesmo, deve ficar reduzida à leitura mecânica e à decodificação de palavras." (2010: 503)

6 O atual presidente de Timor-Leste indicou, em artigo publicado anos antes de sua eleição, o pouco investimento de Portugal na difusão da língua portuguesa no país: "O esforço dos missionários não era correspondido pelo governo português que só em 1915 abriu em Timor a primeira escola oficial e, durante mais de 50 anos, talvez com certo arrependimento, tentou equilibrar o esforço feito pelos missionários, expandindo a língua portuguesa através de abertura de mais escolas, empregando até para o efeito soldados portugueses em serviço nesta meia ilha. Como era de esperar, não obstante esse tardio esforço, até 1975, apenas 5% da população se podia exprimir em português e talvez menos de metade se comunicava na mesma língua, oscilando esta apenas da elite administrativa para o clero católico." (Ruak, 2001: 40)

Referências Bibliográficas

Andresen, S. (2003). *O Anjo de Timor*. Marco de Canaveses: Cenateca.

Bassarewan, A. & Silvestre, S. (2010). "O ensino e a aprendizagem da leitura nos primeiros anos da escolaridade em Timor-Leste." *Educação e Pesquisa*, v.36 (2), pp. 491-504.

Candido, A. (2007). *Formação da literatura brasileira*: momentos decisivos. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul.

Eagleton, T. (2006). *Literary Theory*: an Introduction. Oxford, Blackwell.

Esperança, J. (2004). "Um brevíssimo olhar sobre a Literatura de Timor" in *Várzea das Letras*, Edição 04.

Fernandes, M. (2006). "A vitalidade da lusofonia" . Rev. Port. Cien. Desp, nº 1, vol.6, pp. 119-123. [Url: http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1645-05232006000100013&lng=pt&nrm=iso, acedido em 10/09/2013.]

Gunn, G. (2001). "Língua e cultura na construção da identidade de Timor-Leste" in *Camões, Revista de Letras e cultura lusófona*s. Lisboa: Instituto Camões.

Hull, G. (2001). *Timór-Lorosa'e - Identidade, Lian no Polítika Edukasionál (Timor Leste - Identidade, Língua e Polística Educacional).* Lisboa, Instituto Camões.

Magalhães, A. B. (2001). "Timor-Leste: tenacidade, abnegação e inteligência política" in *Camões, Revista de Letras e cultura lusófonas*. Lisboa: Instituto Camões.

Nakagome, P. T. (2013). "A autoria antes da recepção: uma experiência de ensino de literatura em Timor-Leste" in *Linha d'Água* vol 26 (1), pp. 83-100.

Ruak, T. (2001). "A importância da língua portuguesa na resistência contra a ocupação indonésia" in *Camões, Revista de Letras e cultura lusófonas*. Lisboa: Instituto Camões.

Timor-Leste. (2002). Constituição da República Democrática de Timor-Leste. [Url: http://timor-leste.gov.tl/wp-content/uploads/2010/03/Constituicao _RDTL_PT.pdf, acedido em 05/05/2013]

TERTÚLIA 3

COMUNICAÇÃO, CULTURA E REPRESENTAÇÕES MEDIÁTICAS

O condomínio sul-americano: Inserção colonial e cobertura jornalística da mídia de referência brasileira

Ada Cristina Machado Silveira[1], Isabel Padilha Guimarães[2] & Aline Roes Dalmolin[3]

UFSM, Brasil

Resumo: O texto ocupa-se de comentar aspectos do projeto de pesquisa intitulado "Pelos olhos de terceiros: poder e imaginário na cobertura jornalística". A perspectiva eleita é a da crítica cultural do jornalismo em sua ação de colonização do imaginário social no que respeita à relação dos brasileiros com sua nação e dos nacionais com seus vizinhos na América do Sul. A dimensão de projeção de poder surge como hipótese para explicar a cobrança de presença do Estado por parte da mídia brasileira, o que entendemos engendrar um paradoxo entre as dimensões de segurança nacional versus segurança pública.

O paradoxo responde pela adoção de uma estrutura mimética de cobertura jornalística, expressa no uso de enquadramentos próprios do Jornalismo Internacional para tratar de acontecimentos ocorridos nas distintas periferias brasileiras (fronteiras internacionais, favelas e Amazônia). Extraem-se desse processo diferentes implicações que estudamos tendo como foco as pautas jornalísticas referentes a acontecimentos locais de interesse nacional. A cobrança de ações de projeção de poder do Estado brasileiro em suas periferias gera o conflito manifesto entre o exercício de um jornalismo embasado nos fluxos internacionais de informações (agências de notícia a serviço de interesses do poder econômico globalizado) frente à pluralidade de manifestações de interesses da sociedade nacional. Outro resultado observável é o malogro da cobertura portadora de um olhar específico e atento aos particularismos, reforçando a colonização do imaginário por parte da mídia e consagrando um olhar do Brasil pelos brasileiros "pelos olhos de terceiros".

Palavras-chave: jornalismo; comunicação; mídia; comunidade de comunicação.

1. Mídia, periferias e cobertura jornalística

O presente relato aborda uma proposta de pesquisa que dá continuidade a uma investigação anterior sobre a questão da ambivalência na cobertura jornalística das periferias nacionais (Fronteiras Internacionais) e metropolitanas (Favelas), agora incorporando a necessária especificidade exigida pela cobertura da Amazônia Legal1. A perspectiva eleita é a da crítica cultural do jornalismo em sua ação de colonização do imaginário social no que respeita à relação dos brasileiros com sua nação e dos nacionais com seus vizinhos na América do Sul. A dimensão de projeção de poder surge como hipótese para explicar a cobrança

1 O projeto foi contemplado com recursos do Edital Universal de 2011 do CNPq, ademais de bolsa de recém-doutor CPES-FAPERGS, além de quotas de bolsa de IC PIBIC, PIBIC-EM e PIBIC-AAf do CNPq.

1 Professor Associado III do Departamento de Ciências da Comunicação, Programas de Pós-graduação em Comunicação e em Extensão Rural da Universidade Federal de Santa Maria. Pesquisadora do CNPq. Doutora em Jornalismo pela Universidade Autônoma de Barcelona

2 Bolsista de estágio pós-doutoral CAPES-FAPERGS no grupo de pesquisa Comunicação, identidades e fronteiras vinculado ao PPG Comunicação da Universidade Federal de Santa Maria. Doutora e mestre em Comunicação e jornalista pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: isabel.padilha@yahoo.com.br

3 Bolsista de estágio pós-doutoral CAPES-PNPD no grupo de pesquisa Comunicação, identidades e fronteiras vinculado ao PPG Comunicação da Universidade Federal de Santa Maria. Doutora e mestre em Comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Jornalista pela Universidade Federal de Santa Maria. E-mail: dalmoline@gmail.com

de presença do Estado por parte da mídia brasileira, fenômeno que entendemos engendrar um paradoxo entre as dimensões de segurança nacional e de segurança pública. O paradoxo responde pela adoção de uma estrutura mimética de cobertura jornalística, expressa no uso de enquadramentos próprios do Jornalismo Internacional para tratar de acontecimentos ocorridos nas distintas periferias brasileiras. Extraem-se desse processo diferentes implicações que estudamos em termos de pautas jornalísticas referentes a acontecimentos locais de interesse nacional.

A análise da cobertura realizada pela imprensa de referência permite perceber que a cobrança de ações de projeção de poder do Estado brasileiro em suas periferias gera um conflito com a nacionalidade e está manifesto no exercício de um jornalismo embasado nos fluxos internacionais de informações (agências de notícia a serviço de interesses do poder econômico globalizado), mantido rigidamente frente à pluralidade de manifestações de interesses da sociedade nacional.

Outro resultado observável que se apresenta a nossa análise é o malogro da cobertura portadora de um olhar específico e atento aos particularismos, reforçando a colonização do imaginário por parte da mídia e consagrando um olhar do Brasil pelos brasileiros "pelos olhos de terceiros".

2. Cobertura jornalística e inserção colonial

Inicialmente apresentamos um antecedente que nos encaminhou ao presente projeto de investigação. No ano 2000 analisamos o modelo de cobertura jornalística referente a um conjunto de diários jornais latino-americanos. Cerca de vinte anos após o estudo seminal *"Dos semanas de la prensa latino-americana"* (Lozano-Rendón, Silveira, Matiasich, *et al.*, 2000), assentou aspectos de nossa dependência do fluxo norte-sul no noticiário internacional. A partir de ambos os estudos aproximamo-nos da pergunta acerca do problema da existência de um padrão internacional de cobertura jornalística, o qual estaria orientando a noticiabilidade para além do simples devir dos acontecimentos, tomados corriqueiramente no jargão jornalístico como "fatos".

Quando estudamos as críticas sobre o conteúdo reiterados na cobertura jornalística das fronteiras internacionais do Brasil, por exemplo, os profissionais (assim como muitos políticos) argumentam de forma incisiva que tais são os fatos, que os jovens estão morrendo, que o crime prolifera e que as armas e o narcotráfico que afetam as metrópoles provêm das fronteiras. Essa posição guarda importantes antecedentes que concorrem para fortalecer seu argumento.

Essa realidade e seus dramas traduzem-se em problemas com o padrão de cobertura jornalística e apontam para os profundos problemas éticos de nosso tempo frente à emergência da globalização assimétrica.

No entanto, tal perspectiva é produtora de um grande desencanto, paralelamente à perda de impacto do padrão de noticiabilidade praticado pela mídia de referência. Um desencanto que decorre de que ele trai a ideia de um Brasil possível ao não entender o alcance global de acontecimentos tomados localmente. A ação da mídia instaura-se naquelas tendências apontadas por Bauman (2002: 98) como responsáveis "pela crescente impotência das agências de acção política colectiva existentes". Ou seja, o jornalismo enquanto agente midiático avoca a si a promoção da consciência negativa da atualidade.

Estudando a noticiabilidade jornalística a partir da formação sociohistórica nacional, percebe-se que a estrutura mimética de cobertura jornalística se expressa no uso de um conjunto de práticas ativas especialmente no Hemisfério Norte, promotor dos valores do mundo globalizado, e que atua com princípios e normas que muitas vezes se contrapõem ao ordenamento local. Um paradoxo que engendra por parte da mídia brasileira, por exemplo, a sistemática cobrança de ações de projeção de poder do Estado brasileiro em suas periferias – fronteiras internacionais, favelas metropolitanas ou

Amazônia.

Em nossa investigação chegamos a resultados que apontam para uma conversão das periferias nacionais em patrimônio territorial do Estado e consideradas por constituírem-se em garantias atinentes a um valor de depósito que é caucionado pela sociedade fronteiriça. A reiteração e a continuidade de enquadramento discursivo observada na análise da cobertura jornalística das situações que envolvem acontecimentos sobre as fronteiras internacionais brasileiras estabelecem uma ampla implicação entre a crônica do cotidiano fronteiriço e as mazelas da nacionalidade (Silveira, 2012).

3. As três periferias brasileiras

O projeto de pesquisa que relatamos na presente comunicação dá continuidade ao projeto contemplado com Bolsa PQ do CNPq (2008-2011) sob o título *Brasil, mostra tua cara. A ambivalência de fronteiras e favelas na cobertura jornalística sobre as periferias.* O projeto teve como questão-problema a reconstrução sócio-semiótica e a compreensão significacional da ambivalência na cobertura jornalística sobre as periferias nacionais e metropolitanas.

Os resultados obtidos permitiram refletir sobre a cobertura jornalística realizada pela mídia no que concerne ao cotidiano das periferias nacionais (Fronteiras Internacionais do Brasil) e como suas representações as mantêm atreladas a um imaginário de situações recorrentes articulados pela ausência de estado, caos e violência que persiste mesmo com o fim da Ideologia de Segurança Nacional e da Guerra Fria. A mídia nacional observa prática semelhante quanto à cobertura de acontecimentos ocorridos nas periferias metropolitanas (Favelas) o que, em certa medida, acaba por contaminar a cobertura que as mídias locais fronteiriças realizam de seu cotidiano. Postulamos que a interpretação sócio-semiótica da discursividade midiática permit entender como é que as alegorias da nação continuam a se constituir em limites político, social e cultural no mundo globalizado. E sua discursivização, antes que representação de uma realidade insustentável e precária, faz-se expressiva das ambiguidades contidas neste início de sociedade global (Silveira, 2008).

Outra análise trata da questão da ambivalência e foi abordada em Silveira (2009) através das apropriações do outro na cobertura jornalística, tomadas como vicárias do projeto moderno, o qual tem na interpretação de Zygmunt Bauman (1999) duas faces: (1) a armadilha e (2) a vingança da ambivalência. A conversão em notícia de acontecimentos ocorridos em periferias como as favelas metropolitanas e as fronteiras internacionais se processa através de um enquadramento ambivalente que as toma genericamente como um outro marcado pela ânsia de expansão do projeto moderno, o qual tem no imaginário sobre as periferias um caso arquetípico.

Observando-se a proposição de Fredric Jameson (1995) sobre as transformações do olhar, avaliaram-se as coberturas jornalísticas de ambas as periferias em quatro revistas semanais brasileiras (CartaCapital, Exame, IstoÉ e Veja), dos anos de 2006-7-8 segundo a incidência de um olhar colonizado, burocrático ou pós- moderno (Silveira, 2009). Constatou-se que a incidência dos olhares instaura- se ao modo de devorações do outro, as quais supõem vários modos de olhar. Jameson (1995) aponta a emergência nos anos 70 do olhar burocrático ou foucaltiano; é quando o olhar se combina com o saber, tornando-se um instrumento de medição. Assim convertidas em outro, fronteiras e favelas estão à mercê de apropriações jornalísticas que se fazem vicárias do projeto moderno.

O artigo expõe as implicações para a noticiabilidade jornalística com vistas a chegar a uma compreensão sobre como sua *atividade de cobertura atua enquanto intérprete que confere um caráter rígido à mesmidade periférica.* Desponta na análise a reificação obtida com a mensuração

do outro e seu mundo pelo olhar burocrático, a qual conduz à negação da alteridade, à negação da diferença de visibilidade, perfilam-se a cobrança de disciplina, de controle e de dominação, é difícil não relacionar certa prática jornalística com o momento e o olhar burocrático, bem como à dimensão de poder aí contida. E ao alinhar-se tão rigidamente com a perspectiva que o poder instituído constrói relativamente aos modos de ver, sugere-se que o jornalismo está se apropriando de um exercício de dominação ao construir juízos através da noticiabilidade.

A utilidade do alinhamento periférico e sua construção de mesmidade comum favorecem estabelecer uma via expressa que liga acontecimentos produzidos nas Fronteiras Internacionais e nas Favelas, configurando-os como atividades articuladas para as quais a ambivalência significacional permite consagrar cara e coroa: as mazelas do Rio de Janeiro têm origem no descontrole das fronteiras quando nestas se permite o contrabando de armas e drogas. Um mercado que por sua vez alimenta a vorágine comercial do comercio internacional em nossas fronteiras.

Estabelecido o roteiro interpretativo que empresta sentido a acontecimentos disparatados pela factualidade cotidiana, percebemos que uma outra dimensão agrega à metáfora do amplo quebra-cabeças que o senso-comum empresta ao noticiário jornalístico. As coberturas de revistas semanais apresentam-se copiosas ao relatar fatos que afetam um dos mais caros tesouros da nação brasileira e fonte permanente de preocupações internacionais, qual seja a Amazônia:

> Uma análise sistemática de Época e IstoÉ em abril de 2008 expõe o tema. Três esquemas podem sintetizar a abordagem construída por ambas as revistas. Na primeira, a Amazônia é apresentada como fronteira e são evidenciados os problemas relativos à ausência do Estado naquela região. As matérias enfocam os temas de queimada, desmatamento, tráfico ilegal de madeira, narcotráfico, guerrilhas, indígenas e disputa por terras. A segunda consiste em focar a diplomacia entre os países. Trata-se de notas que apresentam as relações em aspectos de rivalidades, competições financeiras, desentendimentos políticos e disputa pela hegemonia nas fronteiras. Mesmo quando o conflito não é a principal informação, a temática é fomentada indiretamente. As matérias categorizadas expressamente como fronteiras territoriais, terceira possibilidade de abordagem, são quase inexistentes. Seus registros, quando ocorrem, seguem a mesma linha das demais: conflito, tensão, desordem, abandono (Silveira, 2009: 08).

A partir da análise e reflexão procedida, oportunizou-se o reconhecimento da outra periferia, ademais das duas já identificadas. Assim, ao reconhecimento da pertinência de estudo da presença de Fronteiras Internacionais e Favelas no noticiário nacional, adicionou-se a Amazônia Legal, a qual consiste em cerca de 60% do território brasileiro.

A incorporação da Amazônia enquanto um terceiro espaço periférico implica a ampliação de temas abordados pela cobertura jornalística.

Conforme registramos no projeto anterior e destacamos nas publicações dele decorrentes, o estudo da cobertura da mídia impressa no tema das fronteiras internacionais brasileiras reitera o condicionamento da atitude profissional que reproduz um noticiário viciado em torno de alguns elementos recorrentes: violência urbana e rural (assaltos, assassinatos, perseguição política a cidadãos de países vizinhos em território brasileiro); terrorismo (vínculos com grupos terroristas islâmicos e colombianos); exclusão social (imigrantes e trabalhadores estrangeiros sem documentos e/ou direitos legais, clandestinidade, pobreza) e contravenções legais (sementes transgênicas, alimentos, roupas e eletro-eletrônicos, abigeato, tráfico sexual, armas e drogas). Grande parte dos problemas reitera-se na crônica de favelas metropolitanas: violência urbana (assaltos, assassinatos, latrocínio); tráfico de drogas e de armas (vínculos com o crime organizado e quadrilhas internacionais); exclusão social (imigrantes estrangeiros e trabalhadores de outras regiões brasileiras, déficit de cidadania,

pobreza) e contravenções legais (prostituição de menores, venda de eletroeletrônicos sem nota fiscal, distribuição de armas, drogas, cópias piratas de softwares e de material audiovisual).

São os acontecimentos sobre descaminhos, título jurídico genérico para os crimes contra a ordem tributária, que mais incidem sobre os critérios de seleção de notícias, tomando os espaços periféricos como periferia particular do Estado- nação. Uma atividade que traz sensíveis repercussões em termos de política de identidade e repercute na formação de uma identidade deteriorada dos espaços nacionais.

Assim, a categoria de descaminho engloba atividades consideradas ilícitas e passíveis de imputação legal aplicáveis aos importadores em larga escala, comerciantes de todo tipo ou sacoleiros que suportam sob o vigor físico de seu próprio corpo mercadorias que depois serão distribuídas em centros urbanos muitos quilômetros distantes.

No entanto, o espaço amazônico adiciona ao rol um outro ingrediente, o *ambientalismo*. O deputado Aldo Rebelo comenta o ambientalismo em termos que nos permitem sua incorporação ao paradoxo existente entre as dimensões de segurança pública e de segurança nacional, já estabelecido sobre os temas anteriormente referidos.

A internacionalização da questão ambiental acusa o que ele toma como falta de zelo pelo patrimônio territorial do Estado brasileiro (Rebelo, 2010: 200), e que é exemplificado com a possessão da Guiana pela Inglaterra em 1904, numa disputa com o Brasil. Ele afirma que “soberania e intervenção em questões ambientais precisam ser desmontadas das armadilhas erguidas para dissimular interesses” (Rebelo, 2010: 204) e enfatiza que se o tema da soberania já está assentado, o de intervenção ainda necessita debate. E debate não se dá sem esclarecimento público, para o que a cobertura jornalística se faz instrumento fundamental.

Já em outro artigo, apresentado no *XX Encontro Nacional da Compós* (Silveira, 2011) prosseguimos na reflexão sobre o diálogo entre noções do imaginário midiático e do imaginário da cultura nacional com vistas a proceder a algum tipo de avaliação sobre como os processos comunicacionais noticiosos efetivam o controle do poder político sobre amplas camadas sociais pertencentes às periferias. Uma das principais características analisadas manifesta-se pela armadilha da ambivalência significacional, a qual consideramos caracterizar um aspecto fundamental do enquadramento perseguido na cobertura de acontecimentos ocorridos em distintos espaços periféricos brasileiros. Obviadas em sua concretude e contexto histórico, as favelas tomadas como periferias metropolitanas são alinhadas a outras periferias como aquelas localizadas nas fronteiras internacionais. Seu noticiário conduz ao constrangimento de um imaginário policêntrico e que se encontra segregado.

A segregação é tão feroz que o escape se dá apenas em exemplos tomados como o refúgio dos diferentes, as exceções que consistem de matérias enquadradas em *faits divers* ou mesmo na economia da cultura. Na postulação do aparecimento da vingança da ambivalência recordamos o que Bauman (1999: 190) diz: “ela não é para ser lamentada, mas para ser celebrada”, já que é o limite de poder dos poderosos. Nossa reflexão pondera que, se é certo que na ambivalência vivem as populações periféricas, sua realidade cotidiana, quando privada da lente que amplia o sentido dado pela perspectiva internacional, não tem atrativo para grande parte do noticiário. Apenas fazem-se documentar em seu oposto dialético, o das produções artísticas de mercado consumidor amplo e assegurado (*hip hop, Nollywood* e outras).

Assim, no artigo analisa-se como a ambivalência significacional incide discursivamente em processos tão distintos como o de segurança pública, de identificação e reconhecimento de si ou das relações internacionais (Silveira, 2011), reiterando a perspectiva de dispositivo panóptico de alerta. Algo que no presente projeto já se delineia grosso modo como o conflito entre duas dimensões: a de segurança pública frente a uma outra anterior, a de segurança nacional.

4. O paradoxo da segurança nacional versus segurança pública

Foi, portanto, na elaboração do artigo referido que começamos a apontar para o que posteriormente reconhecemos como o paradoxo resultante da *confusa cobertura de temas imbricados em segurança nacional versus segurança pública*. Se a herança dos “anos de chumbo” ainda mantém ranços ideológicos que não permitem seu discernimento, de outro lado, conforme apontaria Alberto Pfeifer (2010: 510) para o caso do México (e que nos afeta por óbvia derivação do influxo globalizante das agências de notícia), não se teria permitido o pleno desentranhamento de suas distinções, levando a que o noticiário se faça refém da superposição dessas duas dimensões, tanto quanto em consequência do escasso debate político no tema.

Daí surge *nossa hipótese de que a cobertura jornalística sobre as periferias nacionais abriga a dialética dos confrontos contemporâneos dispostos entre as dimensões de segurança nacional versus segurança pública*. A observância de tal dialética engendra, por parte da cobertura jornalística, a cobrança de ações de projeção de poder do Estado brasileiro em suas periferias - Fronteiras Internacionais, Favelas e Amazônia Legal.

Os resultados obtidos e expostos nos artigos referidos permitem confirmar a hipótese de trabalho de que a incidência do agenciamento e da noticiabilidade sobre as periferias as mantém numa condição discursiva ambígua, enquadrando indiscriminadamente seus acontecimentos como dispositivos panópticos que alertam continuamente a comunidade nacional/local para seus perigos através da ambivalência na cobertura jornalística. O aspecto de enquadramento como alarme de incêndio ainda se encontra em análise num último artigo em produção com base nos dados empíricos selecionados.

O projeto de pesquisa encaixa-se na linha de pesquisa do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Santa Maria, intitulada Mídia e identidades contemporâneas, na medida em que pensa a singularidade e a diferença num contexto globalizado. As questões atinentes a noções emergentes como identidades situacionais ou posicionais (os sacoleiros que trafegam pelas fronteiras internacionais e muitas vezes são tomados como contrabandistas), a hibridização cultural (as periferias), as fronteiras e o Estado-nação, imersos no contexto que Homi Bhabha (1990, p 291) aponta a partir do contínuo deslizar de categorias como sexualidade, classe social, paranoia territorial ou diferenças culturais, constituem um universo de questões palpitantes, para as quais a institucionalidade não contém respostas.

Com relação aos resultados obtidos no trajeto de pesquisa, eles podem ser sumariamente apontados como consistindo:

— Na discursivização da realidade das periferias, antes que representação de uma realidade insustentável e precária que se faz expressiva das ambiguidades contidas neste início de sociedade global;

— Na realidade cotidiana das periferias quando privada da lente que amplia o sentido dado pela perspectiva internacional e que não tem atrativo para grande parte do noticiário, à exceção de certas atividades artísticas de mercado consumidor amplo e assegurado;

— Na incidência dos olhares colonial, burocrático e pós-moderno instaurando-se ao modo de devorações do outro;

— Na armadilha da ambivalência significacional conduzindo ao constrangimento de um imaginário policêntrico e que se encontra segregado;

— Na vingança da ambivalência significacional que não é construída como portadora de atrativos para grande parte do noticiário, a não ser como *faits divers*;

— No alinhamento periférico de Fronteiras Internacionais e Favelas, ao qual adicionou-se a Amazônia Legal;

— Na ambivalência significacional incidindo discursivamente em processos tão distintos como o de segurança pública, de identificação e reconhecimento de si ou das relações internacionais.

Tais resultados sustentam a proposição de ampliação da proposta de investigação do projeto de pesquisa como desdobramento de um anterior.

Referências Bibliográficas

Bauman, Z. (2002). *A sociedade sitiada*. Lisboa: Instituto Piaget.

_____. (1999). *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Bhabha, H. (1990). *Nation and Narration*. Nova Iorque: Routledge.

Jameson, F. (1995). *Espaço e imagem*. Rio de Janeiro: UFRJ.

Losano-Rendón, J. C.; [...et al]. (2000). "Informational news in the Latin American press". In: Malek, A.; Kavoori, A. (Orgs.). *The global dynamics of news. Studies in international news cover and news agenda*. Westport (EUA): Greenwood, pp. 190-215.

Rebelo, A. (2010) *Soberania e intervenção em questões ambientais*. Rio de Janeiro: FGV, pp. 192-204.

Silveira, A. (2012). *A cobertura jornalística de fronteiriços e favelados. Narrativas securitárias e imunização contra a diferença*. São Paulo, v.35, pp. 75-92.

_____. (2011). *O noticiário sob a mão forte do Estado. Segregação midiática e controle do imaginário"* Alegre, UFRGS. [Url: http://www.compos.org.br/biblioteca.php].

_____. (2009). *Modos de ver e devorar o outro: a ambivalência na cobertura jornalística das periferias*. São Paulo: PUCSP, nº 14, oct-dec, pp.1-15.

_____. (2008). *Ambivalência entre fronteiras e favelas na cobertura jornalística sobre periferias*. Brasília.

A colonização do Sul pelo Norte. A crise financeira na imprensa internacional

Jean-Martin Rabot[1] & Mafalda da Silva Oliveira[2]

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), Universidade do Minho, Portugal

Resumo: A crise dá lugar a um imaginário do mal, onde são identificados culpados e aplicados castigos, denominados de sanções. Um estudo dos discursos da imprensa internacional permite identificar um novo tipo de colonização dos países do Sul pelos países do Norte. Nestes discursos, antevemos uma nova ordem simbólica da crise financeira. Uma ordem que dita os modos de dizer, de pensar e de agir para sair da crise. Uma ordem que se alimenta do imaginário prometeico e que pensa dominar o mal, o perigo, o imprevisto, a queda, opondo-lhe antíteses, como o bem, a segurança, a antecipação, o progresso, o crescimento, o pleno emprego. A identificação de monstros, doenças, e a projeção em metáforas da sua encarnação constitui o prelúdio de uma luta contra o mal, um mal que adota um rosto humano: os países do Sul, que viveram para além das suas possibilidades, que consumiram em vez de produzir, que gastaram em vez de poupar e que ficam submetidos ao reembolso desvantajoso de resgates ou planos de ajudas que atuam como forma de punição e de expiação.

Palavras-chave: Crise; Colonização; Preconceitos; Rumores; Dominação.

1. O mito das harmonias económicas

Um vento novo sopra sobre o mundo das finanças. Não se trata de uma ligeira brisa marítima que tempera e refresca despreocupações típica de verões tórridos. Trata-se antes de um vento tempestuoso e devastador. O milagre do Cristo que apaziguou o mar não está no ponto para se realizar de novo. Ninguém, hoje, retoma as palavras do Evangelho de S. Mateus: «Quem é esse ao qual mesmo os ventos e os mares obedecem?» (Capítulo 8: 27). Nenhum daqueles profetas que encontramos nos círculos económicos e financeiros é hoje capaz de predizer o desfecho da crise que despoletou em Agosto de 2007 nos Estados Unidos e que, à semelhança de uma bola de neve, se alastrou ao planeta todo. Nenhum discípulo se atreve hoje a anunciar dias melhores. Nenhum discípulo acredita hoje no milagre de uma retomada económica sustentada. O espírito do tempo reside na falta de fé, de entusiasmo, na desconfiança generalizada: em relação aos Homens de negro da *Troïka*. Se as dúvidas quanto ao futuro são prementes é porque a crise é geral, não é apenas uma crise económica, a de uma das inúmeras bolhas que costumam explodir (ações, imobiliário, Internet, para citar as últimas), é porque o espírito que presidia à modernidade foi atingido em pleno coração. A crise para os antigos Gregos indicava um momento crítico que exigia um juízo, uma cisão, exigindo uma decisão que, por sua vez, deixava vislumbrar uma saída da crise. Hoje, pelo contrário, «a crise parece marcada do selo da indecisão, do que não pode ser decidido. O que sentimos neste nosso período de crise é que já não há nada a cindir, nada

1 Jean-Martin Rabot é professor auxiliar no Instituto de Ciências Sociais e Investigador no Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), da Universidade do Minho. Doutorado em Sociologia, Jean-Martin Rabot tem interesses de investigação que incidem principalmente sobre a pós-modernidade e novas tecnologias.

jmrabot@ics.uminho.pt

2 Mafalda Oliveira é doutoranda em Ciências da Comunicação e Investigadora no Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), da Universidade do Minho, com o projeto de doutoramento intitulado "A utilização das Tecnologias de Informação e Comunicação pelos idosos: Usos e gratificações" (SFRH/BD/80843/2011), financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Com licenciada e mestrado em Sociologia – Especialização em Desenvolvimento e Políticas Sociais, Mafalda Oliveira tem interesses de investigação que incidem principalmente sobre a socialidade online, tecnologias de informação e comunicação e envelhecimento.

mafaldasilvoliveira@gmail.com

a decidir, pois a crise tornou-se permanente» (Revault d'Allonnes, 2012: 10). A atual crise pode ser encarada como o término da modernidade e das certezas que os seus discursos proporcionavam.

Com efeito, as grandes narrativas, correlativas de uma inalienável crença nas potencialidades da razão em guiar o mundo e a leva-lo no caminho de um progresso sem retrocesso foram repetidamente abaladas por acontecimentos do mais variado índole. Desde o terramoto de Lisboa, em 1755, que provocou uma consternação nos filósofos das Luzes, até aos campos de concentração nazis e comunistas, o progresso, a história não tem sido a caminho da realização da razão, como ainda o acreditava Hegel. A tão esperada adequação entre o racional e o real, que Hegel profetizava no seu livro *Princípios da Filosofia do Direito*, desembocou para Horkheimer no abandono da razão objetiva, em prol de uma razão subjetiva, que se esquece das finalidades últimas, enaltecendo apenas os meios. A razão desembocou no seu contrário, a não-razão, com a imposição de um critério societal último, o da racionalidade instrumental. Esta submete a produção da verdade por meio da ciência à utilidade da manipulação técnica: assim, a razão «tornou-se uma finalidade sem fim, e deste modo, pode adaptar-se a todos os fins» (Horkheimer, 1983: 99). A economia não escapou a este processo: autonomizou-se, afastando-se das bases que lhe serviam de suporte. A racionalidade do sistema económico capitalista que Weber descreve no seu livro *A ética protestante e o espírito do capitalismo* cedeu o lugar ao delírio do sistema financeiro que, sendo alicerçado em operações abstractas totalmente desligadas da realidade, acaba de girar sobre si mesmo e de consagrar «as dissemelhanças que, abismais, se abrem entre o casino da Bolsa e a economia real» (Serres, 2009: 112).

As certezas económicas não escaparam ao turbilhão do acaso: mais ninguém conceberia uma filosofia como uma forma de domar a incerteza. É verdade que os progressos económicos constantes desde a segunda Guerra Mundial, com um crescimento sustentado na Europa, mas também em muitos outros países do mundo, e a intervenção de Estados providência capazes de conter as crises, à semelhança dos choques petrolíferos, deixaram-nos acreditar num crescimento exponencial e contínuo e impediram-nos de conceber a mais crua e cruel evidência da experiencia histórica, a existência de acasos a que Nassim Taleb chamava de cisnes negros, estes elementos imponderáveis e incontroláveis que vêm sacudir a linearidade do tempo. Redescobrimos uma verdade de senso comum, não há ordem sem desordem, crescimento sem recessão, progresso sem retrocesso, segundo a teoria paretiana da forma ondulatória que os fenómenos sociais necessariamente revestem. A própria ideia de um crescimento contínuo é uma inépcia total, como o demonstrou soberanamente o geofísico, André Lebeau:

> «Os fenómenos de crescimento exponencial possuem sempre um caráter temporário. É fácil compreender a razão disto. Consideremos um fenómeno de crescimento, caracterizado por um ritmo de 2% ao ano, o que, tratando-se do Produto Interno Bruto (PIB), carateriza um crescimento económico moderado. Um cálculo elementar, que podemos efetuar com uma simples máquina de calcular, mostra que, mantido por um período de dois mil anos, esta taxa crescimento multiplica o PIB por $1{,}6.10^{17}$ (160 milhões de bilhões). Com toda a evidência, um tal crescimento não pode ser mantido no tempo histórico. Considerado enquanto crescimento demográfico e aplicado ao conjunto da população da Terra, ou seja 6 mil milhões de humanos, este crescimento levaria, num século, a uma população de 43 mil milhões de indivíduos. Para que, neste mesmo período, o aumento da população se confinasse a um desdobramento, era necessário que o crescimento não exceda 7 milésimos por ano. Mas, se fosse mantido por dois mil anos, esta taxa de 7 milésimos multiplicaria ainda a população por um fator de um milhão. Isto significa que locuções, tais como crescimento durável ou desenvolvimento durável, são perigosamente antinómicos. Caraterizados por taxas constantes, crescimento ou desenvolvimento só podem ser transitórios» (2005: 154-155).

Ora, desde sempre, os progressos económicos foram concomitantes com a crença nas

potencialidades ilimitadas da razão que teria que espalhar os seus benefícios nas atividades humanas e nos próprios Homens. Os Homens melhoravam moralmente à medida que a sociedade melhorava materialmente. A ideia de uma adequação entre a economia e a associação, entre a abundância e a paz, o intercâmbio e a sociabilidade, o comércio e a civilidade, o liberalismo e o bem-estar, o interesse privado e o interesse público, o trabalho e a ordem, a divisão do trabalho e a colaboração, o valor e o trabalho, a utilidade e a felicidade, a propriedade e a comunidade, o egoísmo e a simpatia, o eudemonismo e a ética, era partilhada por inúmeros autores. Bastiat diz-nos que a convivência humana reside numa «mutualidade dos serviços» (1982: 191) e que o «o intercâmbio é a Economia política, é a Sociedade no seu todo» (1982: 74). Mario Vargas Llosa refere-se ao «comércio, prática civilizatória e pacificadora por excelência» (Vargas Llosa, 2003: 286). Ora, as crises vêm regularmente contradizer esta tendência para a harmonia. Weber mostrou que a economia é uma das componentes da afirmação do poder dos Estados, por mais mascarada que seja essa realidade. Uma citação da sua obra *La Bolsa* é instrutiva:

> «Enquanto que as nações, apesar de viverem militarmente em paz, entram numa luta económica implacável e inevitável para a sua existência nacional e para o poder económico, a realização de postulados puramente teórico-morais ficara estreitamente limitada, já que de um ponto de vista económico o desarmamento unilateral também não é possível. Precisamente, uma bolsa poderosa não pode ser um clube para a "cultura ética" e os capitais dos grandes bancos não são mais "organizações caritativas" do que os espingardas e os canhões» (Weber, 1987: 121).

O pensador italiano Cassano, por sua vez, insistiu sobre o carácter dominador de toda a economia: se o movimento de globalização e o universalismo que este induz contribuíram para o apagamento das fronteiras, estas nunca deixarão de existir. Cassano define o negociante, como aquele que não conhece balizas e que luta pela sua abrogação, como um «violador não violento das fronteiras» (Cassano, 1998: 68). Assim, o pretenso universalismo de pensamento e de ação que o mercado pressupõe não está isento de conflitualidade: «mesmo no interior do universo móvel da corrida e da competição, existem centros e periferias, capitais e fronteiras, eleitos e danados» (*ibid.*: 71).

2. A força dos rumores, dos estereótipos e dos preconceitos

Uma leitura dos artigos que a imprensa consagrou à crise nos mais variados países permite evidenciar as clivagens reais e imaginárias que separam os povos e os países, como o comprovam os estereótipos existentes e as práticas discriminatórias de uns em relação a outros. Estes são particularmente notórios no que diz respeito a relações entre os países do Norte e os do Sul. Os artigos estudados subentendem uma relação de dominação, e mesmo uma forma de colonização do Sul pelo Norte.

Parece que na Europa unida, já ninguém quer ser o outro. Num dos seus artigos, o jornalista austríaco Wolfgang Luef, fez o levantamento de uma série de citações de responsáveis nacionais que ilustram a mútua desconfiança entre europeus e que referenciamos numa ordem diferente:

> «"A França não é a Grécia." (Christine Lagarde, diretora do Fundo Monetário Internacional, maio de 2010); "A França não é a Grécia e também não é a Itália." (Barry Eichengreen, professor americano de Economia, agosto de 2011); "A Espanha não é a Grécia..." (Mariano Rajoy, dirigente da oposição espanhola, maio de 2010); "A Espanha não é a Grécia." (Richard Youngs, presidente do grupo de reflexão madrileno FRIDE, maio de 2012); "A Irlanda não é a Grécia." (Angela Merkel, chanceler da Alemanha, novembro de 2010); "A Irlanda não é a Grécia." (Michael Noonan, ministro irlandês das Finanças, junho de 2011); "A Irlanda não faz parte do território grego." (Brian Lenihan, ministro irlandês das Finanças, novembro de 2010); "Portugal não é a Grécia e a Espanha não é a Grécia." (Jean-Claude Trichet, presidente do Banco

Central Europeu, maio de 2010); “Portugal não é nem será a Grécia.” (António Saraiva, presidente da Confederação Industrial Portuguesa, fevereiro de 2012); “Portugal não é a Grécia.” (Pedro Passos Coelho, primeiro-ministro português, junho de 2012); “A Itália não é a Grécia.” (Rainer Brüderle, presidente do FDP no Bundestag, agosto de 2011); “A Itália não é a Grécia.” (Silvio Berlusconi, primeiro-ministro italiano, outubro de 2011); “A Itália não é a Grécia.” (Christian Lindner, secretário-geral do FDP, novembro de 2011); “A Áustria não é a Grécia.” (Karlheinz Kopf, presidente do grupo parlamentar do Partido Popular Austríaco, novembro de 2011); “A Hungria não é, obviamente, a Grécia.” (György Matolcsy, ministro húngaro da Economia, junho de 2010); **“A Rússia não é a Grécia.”** (Vladimir Putin, primeiro-ministro russo, março de 2010)». À falta de melhor, os Gregos encontraram também o seu ponto de comparação: «“A Grécia não é a Argentina.” (Yiannis Stournaras, ministro grego das Finanças, julho de 2012)» (Luef, 2012).

À falta de melhor, os Gregos encontraram também o seu ponto de comparação: «A Grécia não é a Argentina» (Yiannis Stournaras, Ministro das Finanças grego, em julho de 2012) (*ibid.*).

Um artigo de um jornal sueco insiste na absoluta irredutibilidade das diferenças entre europeus, deixando-nos entender que a aproximação dos países europeus em termos jurídicos, com a proliferação de tratados políticos, com a abertura das fronteiras, com a criação de uma moeda comum, não contribui para o efetivo entendimento entre os povos:

> «Assim, um grego continua a ser um grego. Por outras palavras, um ladrão. Um alemão é um alemão. Portanto, um nazi e um criminoso de guerra. Um sueco é um autista marginalizado, que sabe tudo melhor que toda a gente. Sob o verniz europeu em vias de estalar, numa Europa com hino e bandeira, todas as nossas singularidades, diferenças e particularidades históricas parecem ter subsistido. E como ninguém se preocupou em analisá-las, podem retomar a forma de preconceitos no espírito das pessoas» (Swartz, 2010).

A crise originou estereótipos que marginalizam e criminalizam o outro. Parece que as bestas do apocalipse, a que se refere Gilbert Durand renascem das suas cinzas. Basta ver como as rivalidades se exprimem no espaço público, rivalidades essas de que a imprensa dá conta: as cruzes gamadas nas paredes da cidades gregas, retratos de Merkel com o bigode do *Führer* e fazendo a saudação nazi. Um artigo do jornal *Süddeutsche Zeitung* insiste no irredutível antagonismo dos valores: «Os gregos são batoteiros e não merecem ajuda. Os alemães têm de pagar para salvar a Grécia da crise, porque os nazis saquearam aquele país» (Strittmatter, 2010). Os Franceses, por seu turno, emitem críticas à Alemanha, embora não tão virulentas. Acusam-na de se desenvolver à custa dos outros, nomeadamente quando lhe reprovam uma balança comercial demasiadamente favorável, devido ao bom comportamento das suas exportações, suportado por um euro sobrevalorizado. O economista francês Jean-Paul Fitoussi reprova a Berlim «uma estratégia económica de não cooperação» (*Presseurop*, 2010). O jornal francês *Libération* critica por sua vez os rumores, «no limite da criminalidade», segundo a expressão de Georges Papandréou, supostamente lançados por organizações financeiras internacionais, para destabilizar a Grécia. Assim, na sua reunião de 17 de Abril de 2011, o *Institute of Internacional Finance*, que agrupa bancos, instituições monetárias, investidores, nomeadamente pela voz dum dos seus intervenientes, Nouriel Roubini, lança o rumor da iminência de uma restruturação da dívida grega. Roubini deixou entender que é isso que deduz de um encontro com o ministro grego das finanças, na altura, Georges Papaconstantinou, mesmo que este tenha dito de forma repetida que a Grécia não precisaria recorrer a essa restruturação. A agência de notícias *Dow Jones* apoderou-se da notícia para a divulgar. E a notícia será transmitida pelo conjunto da imprensa financeira. A Grécia acabou mesmo por reestruturar a sua dívida.

> «Roubini quer orientar o mercado: apostar no incumprimento da Grécia não é arriscado, diz. (...) Quem beneficia do "crime"? Aqueles que têm posições contra Atenas. Trata-se, designadamente, daqueles que compraram CDS gregos (*credit default swap*, *swap* de risco de incumprimento) e que poderão recuperar o dinheiro investido, em caso de incumprimento. De considerar ainda aqueles que estão endividados na Grécia ou que retiraram o dinheiro do país e que têm todo o interesse em regressar ao dracma. A roda dos boatos ainda não parou de girar» (Quatremer, 2011).

Basta ler o livro de Edgar Morin sobre os boatos (*La Rumeur d'Orléans*) para reparar na sua nocividade. Factos incríveis, como o rapto de jovens criaturas nas traseiras das lojas dos judeus, no quadro de um intenso tráfico de seres humanos, tornaram-se o objeto de uma crença que se alastrou em profundidade no tecido social da sociedade francesa dos anos setenta. Recordando-nos o funcionamento do mecanismo do *complot* no seu livro *O pêndulo de Foucault*, Umberto Eco, por sua vez, relata-nos o destino da notícia falsa de uma conspiração que, pelo simples facto de se espalhar, na simples base de medos e de crenças infundados, mas partilhados, acabou por desembocar numa verdadeira conspiração.

No domínio dos estereótipos, as metáforas utilizadas para desqualificar um povo abundam. Num artigo que tenta desmistificar a hipocrisia dos países do Norte, Jürgen Kaube mostra que os acusadores que reprovam aos Gregos terem recorrido a mentiras e manipulações de dados para forçar a sua entrada no euro, foram os seus cúmplices. Nesta denúncia, reconhecemos a força constrangedora dos estereótipos:

> «Todos os cretenses são mentirosos, dizia Epiménides de Creta. Na epístola de São Paulo a Tito, a parábola filosófica que evoca o ciclo infernal da lógica, faz-se ainda mais dura: *"Um deles, seu próprio profeta, disse: Os cretenses são sempre mentirosos, bestas ruins, ventres preguiçosos"*. O chamado Paradoxo de Epiménides encontra agora a sua aplicação na política. Porque todos soltam altos brados por os gregos terem mentido. Porque viviam acima dos seus meios. Porque contraíram mais dívidas do que podiam reembolsar e porque esperavam que o resto da Europa – ou mais precisamente, uma parte do resto da Europa – lhes servisse de tesoureiro. Tal como os bancos que integraram os títulos gregos nas suas carteiras, dizendo que um Estado pode certamente entrar em falência, mas não um membro da UE» (Kaube, 2010).

Um artigo do Financial Times refere-se à «irresponsabilidade dos Europeus do Sul» (Rachman, 2010). Um artigo de jornal sueco *Aftenbladet*, denuncia o desabrochar de preconceitos com a crise: «a preguiça grega face à postura marcial alemã, a corrupção dos europeus do Sul face à assiduidade dos luteranos do Norte» (Svenning, 2012). O jornal holandês NRC *Handelsblad* relata uma pergunta feita por banqueiros chineses: «"Como podemos distinguir uma nota grega em euros das alemãs?"» (Gruyter: 2012). Massimo Giannini fala da possibilidade de criação de duas moedas de euros, uma mais adaptada aos países do sul, menos rigorosos, e outra aos países do Norte, mais cumpridores: «Economistas alemães e banqueiros anglo-saxões, como Taylor Martin, teorizaram-no com toda a clareza, e arranjaram até um nome para as novas moedas: o "neuro" e o "sudo"» (Giannini, 2010).

Um escritor holandês refere-se à desonestidade e à preguiça congenital dos gregos:

> «De um lado temos a Europa do Norte, mais trabalhadora, mais poupada, onde crescem pinheiros, onde a paisagem é monótona e onde os cidadãos vivem em Estados em relação aos quais se sentem responsáveis. Do outro, temos a Europa do Sul, onde se dorme a sesta, onde se começa a jantar às 22 horas, onde nos cruzamos com touros nas ruas e onde troçar das autoridades é uma espécie de desporto nacional. Devido às regras definidas pelas elites, nós, europeus do Norte, deveríamos carregar o fardo da dívida dos europeus do Sul. O problema é que não me sinto minimamente solidário com os gregos ou com os espanhóis. Gosto

muito dos gregos e dos espanhóis que conheço, mas não me sinto minimamente obrigado a resolver os seus problemas financeiros» (Winter: 2010).

Num artigo do semanário *Der Spiegel*, podemos ler que «a fórmula *Greek statistics* tornou-se uma expressão corrente. Designa a manipulação política, a contabilidade fantasista, o desastre grego…» (Steinvorth, 2010).

De uma forma geral, os países do Norte reprovam aos do Sul de viverem para além das suas possibilidades, de terem privilegiado o consumo sobre a produção, o lazer sobre o trabalho, o setor terciário sobre o sector industrial, o sector público sobre o privado. Reprovam-lhes de se terem expandido à custa de endividamentos privados e públicos, de créditos que nunca mais conseguiriam reembolsar. Essa reprovação adota nitidamente contornos religiosos, messiânicos e apocalíticos. Os termos religiosos são particularmente eficientes para estabelecer linhas de fraturas entre os bons e os maus, os virtuosos e os pecadores, os eleitos e os danados. E eficientes também para estabelecer castigos. Nós sabemos que a austeridade é tida por muitos como forma de castigar os laxistas em matéria de controlo orçamental. Na tradição judaico-cristã, a noção de dívida é associada à de culpa moral. Dentro desta tradição, o protestantismo, sobretudo na sua vertente calvinista, veio ainda acentuar o sentimento de culpa moral para quem se endivida. Assim, a moral acaba por sobrepujar a economia, tanto no que diz respeito ao diagnóstico da crise, como à prescrição da receita para a cura. Diz-nos Paul Krugman que «o problema de enfrentar esta crise costuma ser formulado em termos morais: os países têm problemas na medida em que pecaram e agora têm que se redimir através do sofrimento» (Krugman, 2012). Este aspeto tem sido destacado também pelo jornalista italiano Massimo Franco :

> «Talvez não saibam que na Europa do Norte muita gente pensa que o *spread*, o diferencial entre a taxa de empréstimo dos países "virtuosos" e dos que estão em maus lençóis, é o resultado de um pecado católico. Na Alemanha, o termo *Schuld* significa "dívida", mas também "culpa". Esta nuance semântica deixa transparecer profundas diferenças culturais e deixa que se compreenda melhor a desconfiança – ou preconceito – de certas nações da Europa do Norte em relação aos países considerados membros de um indolente "*Club Med*"» (Franco, 2010).

E é em termos de pecadores que os países do Norte encaram os países do Sul:

> «Os países menos "virtuosos" pagariam os seus "pecados" com pesadas despesas suplementares. Com efeito, em matéria da relação défice/PIB, é também a Europa do Norte a mais saudável, enquanto Portugal está no grupo da cauda, com a Grécia, a Espanha e a Irlanda, os desgraçados "porcos" do acrónimo PIGS, um tanto racista, criado pelos analistas financeiros anglo-saxões» (Rampoldi, 2010).

3. Uma nova lógica de dominação

A dominação económica representa uma forma de neocolonialismo suave e temperado, que os países do norte exercem sobre os países do Sul, no seio da própria União Europeia.

Sabendo-se que a economia goza, hoje em dia, de uma primazia em termos de legitimidade científica, que lhe é concedida pelo seu aspeto quantitativo (fórmulas, cálculos, equações, estatísticas, etc.), ninguém é capaz de contestar os seus métodos, nem as suas receitas. Um jornal alemão reconhece que os Estados europeus são interdependentes e que os países do Norte só poderão prospera com uma política de cooperação com os países do Sul e não ao esfomear os seus povos, como forma de castigo ou de retaliação.

> «É esta a perspetiva de uma Europa unida? A pátria da cultura e da democracia ocidentais transformada num protetorado de Bruxelas – sem esperança de melhoras!? (...) A economia alemã prospera apenas porque as nossas empresas fazem negócios à custa dos países mais fracos. Mas, no futuro, quem irá poder comprar produtos alemães? Será que não precisamos dos Estados em crise, só porque nos custam dinheiro? Quem pensa assim está enganado: não é a Grécia que mais beneficia dos programas de salvamento do euro: é a Alemanha. (...) Não, não pode ser essa a Europa em que queremos viver. Uma Europa onde os bancos e os fundos especulativos decretam quais os países que devem ou não sobreviver» (Greven, 2012).

Levantar a questão da colonização do Sul pelo Norte, quando se sabe que este o financia, sob a forma de resgates que evitam a bancarrota aos países que o integram, pode parecer estranho. Falar de colonialismo numa era pós-colonial pode não ter sentido. Falar de colonialismo quando a construção europeia se faz, não só económica, mas também política, jurídica e culturalmente pode ser anacrónico. No entanto, seria talvez útil referirmo-nos ao pensamento de Stuart Hall: «Sempre soubemos que o desmantelamento do paradigma colonial libertaria estanhos demónios das profundezas, e que estes monstros trariam à superfície todo o tipo de materiais subterrâneos» (Hall, 2007: 288). Quais são estes materiais aos quais se refere o eminente representante dos Estudos Culturais? No assunto que nos diz respeito, uma nova forma de dominação, assente em súteis mecanismos económicos: «impor à maioria dos mais pobres os interesses da minoria dos mais ricos, que coincide muitas vezes com os de uma única nação, que nada, na história moderna, permite considerar exemplar» (Agamben, 2013).

Antes do desabrochar da crise que atingiu os países do Sul da Europa, a partir de 2008 - que não é, contrariamente ao que afirmam os seus políticos, uma crise do endividamento estatal e dos desequilíbrios orçamentais, mas uma crise dos *subprimes*, do crédito hipotecário imobiliário e de consumo, que levou bancos pouco cautelosos e governantes coniventes com os bancários a conceder empréstimos baratos, mas arriscados, à famílias e à empresas em situação de quase falência ou insolvência - os alemães souberam escoar para esses países a sua impressionante e aliciante frota de automóveis de alta gama e de luxo. Desde que a crise se manifestou de forma aberta nos países do Sul, os alemães souberam tirar proveito da existência na Europa de uma vasta zona de intercâmbios livres para estimular as suas exportações, na base de um euro forte que favorece os países com altos indícios de produtividade e de competividade. E desde que alguns países foram resgatados, os credores, entre os quais os alemães, tiraram proveito de juros altamente rentáveis. Mais, puseram-se a especular sobre as dívidas dos países em dificuldade.

É verdade que os alemães não podem ser culpados pela apetência ao luxo dos cidadãos dos países do Sul. Recordemos a esse propósito a etimologia da palavra luxo, que remete para a inutilidade, a despesa inútil, e a sua analogia com as palavras de luxação, um membro que se torna inútil, e de luxúria, o sexo inútil, virado para o hedonismo e não para a mera reprodução. É verdade também que os alemães souberam conter as despesas, impor rigor na política orçamental e reformar o mercado do trabalho, enquanto, que os Gregos, Italianos, Espanhóis e Portugueses cresceram na base da despesa, privada e pública, que os empréstimos outorgavam. Mas é verdade também que a exigência de sacrifícios e a imposição de medidas de austeridade, principalmente no domínio estatal, com cortes acentuados no domínio da saúde e da educação, permitiram resgatar bancos e satisfazer inúmeros interesses privados. Neste contexto, uma pergunta proveniente do público que participou na apresentação, em Portugal, de um livro do escritor alemão Ingo Schulze mostra-se pertinente, apesar, ou talvez por causa da sua impertinência: «será que não tínhamos a sensação, quer dizer, será que eu, enquanto alemão, não tinha a sensação de concretizar com o euro o que não tínhamos conseguido concretizar outrora com os nossos *panzers* (tanques)?» (Schulze, 2012). No fundo, a dominação colonial do Norte não é mais do que a imposição unidimensional, a todos os países e todas as esferas de atividade, de uma razão liberal, que Moisés Martins refere seguinte maneira:

> «É a razão liberal que reina agora todo-poderosa. A razão liberal, aquilo a que Lyotard chamou simplesmente "o sistema". E o sistema, até há bem pouco tempo (até à queda da bolsa em Wall Street, em 2008), se não permitia a paz, garantia a segurança; se não prometia o progresso, garantia o crescimento. Por que meios? Sem dúvida, pelo mercado e pela competição. O sistema não tinha outros. Como continua a não ter, mesmo que hoje já não tenha sequer condições para garantir a segurança, e menos ainda para garantir o crescimento» (Martins, 2013: 69).

Ao colonizar o Sul, ao ostraciza-lo, na base de rumores, de preconceitos, de políticas de dominação, no sentido weberiano da palavra, os países do Norte esqueceram-se de que a Europa é constituída por um conjunto de entidades diferentes, díspares, e que não existe unidade sem o reconhecimento das diferenças e das disparidades. Que seria de uma europa amputada do *Mare Nostrum*, da sua componente mediterrânica. Seria o fim do sonho europeu, ou seja, o fim da Europa. E é esse sonho de que padecem os países do Norte, como o mostrou Eduardo Lourenço: «Quem sonha com a Europa é a pequena ou a marginal – e marginalizada – Europa do Sul e de Leste. A nórdica é como se pertencesse a um continente de sonhos gelados há muito» (Lourenço: 2012).

Referências Bibliográficas

Agamben, G. «Un "Empire latin" contre l'hyperpuissance allemande». Paris: *Libération*. [Url: http://www.presseurop.eu/fr/content/article/3592571-un-empire-latin-contre-l-hyperpuissance-allemande, acedido em 26/03/2013].

Bastiat, F. (1982). *Harmonies économiques*. Genève, Paris: Slatkine.

Cassano, F. (1998). *La pensée méridienne*. La Tour-d'Aigues: Éditions de l'Aube.

Franco, M. «Une nouvelle guerre de religion». Milan: *Corriere della Sera*. [Url: http://www.presseurop.eu/fr/content/article/2652841-une-nouvelle-guerre-de-religion, acedido em 07/09/2012.].

Giannini, M.. «Poker menteur sur l'euro». Rome : *La Repubblica*. [Url: http://www.presseurop.eu/fr/content/article/241491-poker-menteur-sur-l-euro, acedido em 28/04/2010].

Greven, L. «Crise grecque : La thérapie mortelle de Bruxelles». Hambourg: *Die Zeit*. [Url: http://www.presseurop.eu/fr/content/article/1513531-la-therapie-mortelle-de-bruxelles, acedido em 15/02/2012].

Gruyter, C. «Les banques pourraient faire sauter l'euro». Amesterdam: NRC *Handelsblad*. [Url: http://www.presseurop.eu/fr/content/article/1969191-les-banques-pourraient-faire-sauter-l-euro, acedido em 14/05/2012].

Hall, S. (2007). *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*. Paris: Éditions Amsterdam.

Horkheimer, M. & Adorno, T. (1983). *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*. Paris: Gallimard.

Kaube, J. «Nous sommes tous des hypocrites». Francfort: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. [Url: http://www.presseurop.eu/fr/content/article/241741-nous-sommes-tous-des-hypocrites, acedido em 29/04/2010].

Krugman, P. (29/04/2012). «Eurodämmerung: el crepúsculo del euro». Madrid: *El país*. [Url: http://economia.elpais.com/economia/2012/04/27/actualidad/1335547220_456230.html].

Lebeau, A. (2005). *L'engrenage technique. Essai sur une menace planétaire*. Paris: Gallimard.

Llosa, M. (2003), "A Cultura e a Nova Ordem Internacional" in AA. VV., *Globalização: Ciência, Cultura e Religiões*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 285-302.

Lourenço, E. "Quo vadis, Europa?", Lisboa: *Público*. [Url: http://www.presseurop.eu/pt/content/article/2458001-quo-vadis-europa, acedido em 02/08/2012].

Luef, W. "Ce qui doit être dit". Munich: Süddeutsche Zeitung. [Url: http://www.presseurop.eu/fr/content/article/2415681-ce-qui-doit-etre-dit, acedido em 26/07/2012].

Martins, M. (2013). "Interview with Moisés de Lemos Martins" in Pinto-Coelho, Z. & Carvalho, A. (Eds.) (2013), *Academics Responding to Discourses of Crisis in Higher Education and Research*. Braga: CECS, Universidade do Minho, pp. 61 -72.

Presseurop "Le modèle allemand en accusation" in *Presseurop* [Url: http://www.presseurop.eu/fr/content/article/210911-le-modele-allemand-en-accusation, acedido em 16/03/2010].

Quatremer, J. "Grèce, une cible facile pour les rumeurs". Paris: *Libération*. [Url: http://www.presseurop.eu/fr/content/article/642841-une-cible-facile-pour-les-rumeurs, acedido em 09/05/2011].

Rachman, G. "L'Europe n'est pas prête pour l'austérité". Londres: *Financial Times*. [Url: http://www.presseurop.eu/fr/content/article/249751-l-europe-n-est-pas-prete-pour-l-austerite, acedido em 11/05/2010].

Rampoldi, G. «Portugal: Chi va piano va sano, mais pas très lontano». *Rome: La Repubblica*. [Url: http://www.presseurop.eu/fr/content/article/190581-chi-va-piano-va-sano-mais-pas-tres-lontano, acedido em 25/02/2010].

Revault D'Allones, M. (2012). La *crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*. Paris: Seuil.

Schulze, I. "Dix idées pour sortir de l'absurdité". Munique: Süddeutsche Zeitung. [Url: http://www.presseurop.eu/fr/content/article/1452051-dix-idees-pour-sortir-de-l-absurdite, acedido em 27/01/2012].

Serres, M. (2012). *Temps des crises*. Paris: Éditions Le Pommier.

Steinvorth, D. "Grèce: Traquer les fraudeurs jusque dans leur piscine". Hambourg: Der Spiegel. [Url: http://www.presseurop.eu/fr/content/article/307531-traquer-les-fraudeurs-jusque-dans-leur-piscine, acedido em 04/08/2010].

Strittmatter, "Grèce-Allemagne: La guerre des clichés fait fureur". Munich: *Süddeutsche Zeitung*. [Url: http://www.presseurop.eu/fr/content/article/200731-la-guerre-des-cliches-fait-fureur, acedido em 01/03/2010].

Svenning, O. "Une victoire de Margaret Thatcher". Stockholm: Aftonbladet. [Url: http://www.presseurop.eu/fr/content/article/1611531-une-victoire-de-margaret-thatcher, acedido em 12/03/2012].

Swartz, R. "Les préjugés, eux, prospèrent". Stockholm: Dagens Nyheter. [Url: http://www.presseurop.eu/fr/content/article/260291-les-prejuges-eux-prosperent, acedido em 27/05/2010].

Weber, M. (1987). *La bolsa. Introducción al sistema bursatil*, Barcelona: Editorial Ariel.

Winter, L. "Queremos a CEE de volta!». Hambourg: Der Spiegel. [Url: http://www.presseurop.eu/pt/content/article/259151-queremos-cee-de-volta, acedido em 25/05/2010].

I'm still standing: a representação da deficiência em *Glee*

Bruna Rocha Silveira[1] & Lúcia Loner Coutinho[2]

UFRGS; PUCRS - Brasil

Resumo: A pessoa com deficiência tem sido representada pela mídia a partir de sua diferença e sua identidade costuma ser tratada como anormal. Muitos são os jovens que passam pelo processo de aprender a viver com suas próprias deficiências e precisam lidar com esse novo aspecto de sua identidade junto a uma sociedade que a ignora. As representações midiáticas servem como espaço para a reflexão social, podendo manter a visão estereotipada da deficiência ou apresentando novos significados para ela. Nesse trabalho, fazemos uma análise da representação do jovem com deficiência física no seriado norte-americano Glee a partir dos Disability Studies.

Palavras-Chave: Representação; Deficiência; Televisão.

1. Introdução

A televisão mais do que instrumento de divulgação de informação é um meio de legitimação de temas problematizados na sociedade. A teleficção sinaliza mudanças que ocorrem na sociedade, criando tramas de forma que o espectador consiga se reconhecer de alguma forma. Segundo Magalhães (2008, p.68) "Estar na TV, tornar-se visível através da televisão parece sublinhar a existência de algo que se ali não estivesse não precisava ser falado, encarado, sobre o qual não precisaríamos nos posicionar". A visibilidade midiática pode ser entendida como espaço de negociação de sentidos da sociedade. Apresentar personagens com deficiências pode contribuir para uma nova visão sobre as deficiências bem como reiterar velhos estereótipos sobre a questão. Nesse trabalho nos perguntamos como a televisão posiciona o indivíduo com deficiência tendo em vista que, contemporaneamente, o conhecimento do "outro" é feito a partir de imagens televisivas.

Vemos o seriado americano *Glee* como um produto midiático que atua na construção das identidades juvenis, bem como a mídia, de um modo geral. Pensamos, como Woodward (2000) que as representações midiáticas interferem nas percepções individuais e coletivas do mundo. E que as práticas de significação são o que nos posicionam no mundo como sujeitos. São esses significados que dão sentido à nossa experiência e ao que somos. Dessa forma, vemos as representações como formas de se ver e se posicionar na sociedade.

Se ao pensarmos em juventude[1] pensamos em vitalidade

1 Não entraremos nesse trabalho na discussão do uso das palavras jovem, juventude ou adolescência/adolescentes, por não ser esse o objeto de discussão, entretanto, acreditamos ser importante salientar essa multiplicidade de identidades que formam o jovem de quem estamos falando.

1 Mestre em Comunicação Social (PUCRS), Doutoranda em Educação no PPGEDU/UFRGS, bruna.rochasilveira@gmail.com.

2 Mestre e Doutoranda em Comunicação Social no PPGCOM/PUCRS, lucialoner@gmail.com.

e corpos saudáveis, falar de juventude e deficiência parece um contrassenso. Entretanto, é na juventude, na sua idade mais produtiva, que a maioria das pessoas que possuem deficiências adquiridas se deparam com esta realidade e precisam lidar com mais esse aspecto em suas vidas. Ainda, se encararmos a juventude como uma fase de instabilidade, de transição da vida infantil para a vida adulta, passar por uma ruptura como adquirir uma deficiência pode ser um grande choque tanto para o jovem quanto para quem convive com ele. O jovem, que busca constantemente identificação com grupos de iguais para se diferenciar, ao ter uma deficiência, acaba sendo automaticamente o diferente. Se a adolescência de um jovem considerado normal é marcada por ser uma fase de conflitos identitários, ser adolescente cego, surdo ou cadeirante é mais do que um conflito interno, é uma questão a ser pensada pela sociedade.

Realizamos a análise da representação do jovem com deficiência em *Glee* sob os preceitos dos Estudos Culturais e, mais especificamente, dos *Disability Studies*, que se propõem a desconstruir o aparato de poder e de saber que gira em torno daquilo que naturalizamos como o outro deficiente (Skliar, 2003: 155). Esses estudos examinam como os efeitos da história cultural, forças estruturais, instituições, formas de acesso a bens e oportunidades afetam as pessoas com deficiência e pretendem entender e contribuir para o entendimento do mundo e oferecer perspectivas de melhoramento da vida das pessoas com deficiência[2]. Davis (2005) sugere que a alteridade deficiente foi isolada, oprimida, encarcerada e observada. Escreveu-se sobre ela, institucionalizaram, reprimiram e controlaram, como outros grupos minoritários e seus estudos sofreram um isolamento.

2. Representações midiáticas

Entendendo a cultura da mídia como a cultura dominante na contemporaneidade, vemos a mídia como um lugar de construção, significação e re-significação de identidades. Segundo Kellner (2001), é ela que constrói nosso "senso de classe, de etnia e raça, de nacionalidade, de sexualidade, de 'nós' e 'eles'". Ajuda a modelar a visão prevalecente de mundo e os valores mais profundos: "define o que é considerado bom ou mau, positivo ou negativo, moral ou imoral". Para Hall (1997a) é no compartilhamento de significados comuns à sociedade que os diálogos se tornam possíveis.

A representação, que envolve o uso da linguagem, signos e imagens, é parte essencial do processo em que os sentidos são produzidos. Estudar as representações é, por conseguinte, um estudo que envolve relações de poder. Para Hall o poder contido nas representações culturais e midiáticas

> tem de ser compreendido não apenas em termos de exploração econômica ou coerção física, mas também em termos culturais e simbólicos, incluindo o poder de representar alguém ou algo de uma certa maneira – dentro de um certo regime de representações. Isto inclui o exercício do poder simbólico através de práticas representacionais. Estereótipo é um elemento chave no exercício da violência simbólica (Hall, 1997b: 259).

A mídia é, portanto, um dispositivo de normalização em nossa sociedade. Assim, pode trabalhar de forma a criar novos significados às deficiências. Em estudo sobre a representação das pessoas com deficiência na mídia, Barnes (1992) identifica os estereótipos culturais mais frequentemente mostrados pela mídia sobre estas: lamentável, patético, objeto de violência, sinistro, do mal, "curioso", aleijado, objeto do ridículo, como seu próprio mal ou próprio inimigo, sexualmente anormal, incapaz de participar da vida em comunidade e como indivíduo normal.

2 Utilizamos nesse trabalho o termo pessoa com deficiência e não deficiente ou portador de deficiência por ter sido definido como o termo correto desde a Convenção Internacional para Proteção e Promoção dos Direitos e Dignidade das Pessoas com Deficiência (Declaração de Quito, 11 abril 2003).

Ao discutir os estereótipos, Hall (1997b: 257) explica que tipificar é um ato diferente de estereotipar. O uso de tipos faz parte do processo pelo qual damos sentido ao mundo. Segundo o autor, a representação que fazemos das pessoas (adulto, criança, sério, engraçado, etc.) se constrói através das tipificações. Já o estereótipo reduz à pessoa à sua diferença. Para Hall, a construção do estereótipo está relacionada com o que é considerado normal, por conseguinte, com relações de poder: quem define o que é o normal? Esses estereótipos, como o estereótipo do deficiente incapaz, podem ser propagados bem como interrompidos ou modificados.

3. A juventude com deficiência em Glee

O seriado *Glee* estreou nos EUA em 2009 (canal Fox), e se encontra em sua quarta temporada (2013). O enredo e ação da série envolve um coral (chamada *New Directions*) em uma escola de ensino médio no meio-oeste norte-americano, seus alunos e professores. A série se propõe a apresentar os *underdogs*[3], os perdedores, os diferentes e, portanto, excluídos na sociedade escolar. Seus personagens compõem diversas minorias sociais, como étnicas, LGBT e pessoas com deficiência. A série deu um novo ângulo à categoria *teen drama*[4] mesclando gêneros como drama, comédia e musical, e trazendo à tona não apenas temas típicos dos dramas adolescentes na cultura midiática (como a descoberta da sexualidade, amor, amadurecimento, etc.), mas temas emergentes na atual sociedade americana (e globalizada), tais como *bullying*, aceitação pessoal e social, cultura do fracasso versus sucesso. É importante observar que em *Glee* a música compõe a narrativa tanto quanto os diálogos e que o programa é bastante ancorado no *nonsense* e em situações fantásticas, que não seguem uma lógica verossímil. Neste cenário a maioria das situações relacionadas à deficiência envolve o personagem Artie Abrams, que é cadeirante desde a infância[5].

Artie (interpretado por Kevin McHale), apesar de ser um personagem regular desde o início da série, pode ser considerado um personagem secundário, fazendo apenas figuração em algumas ocasiões, porém teve sua deficiência como tema central de alguns episódios. Ele é caracterizado como um nerd, e muitas vezes representa o papel de fiel da balança entre seus pares, corroborando com a ideia de que toda pessoa com deficiência é boa, a divinizando. Artie tem aspirações à cineasta, assume que gosta de julgar as pessoas e sempre se mostra muito interessado em garotas. Artie já namorou as personagens Sugar, Tina, Brittany e Kitty. Como todos os personagens que fazem parte do coral, Artie também sofre *bullying* dos colegas de aula, sendo muitas vezes tratado com violência.

Ao começo da história, Artie já é cadeirante por praticamente metade de sua vida[6] e é bastante adaptado e ágil com a cadeira de rodas, participando de números de dança. Ele também parece aceitar sua condição sem grandes problemas, no entanto no decorrer da trama momentos de negação e raiva são alternados com a aceitação do personagem à sua condição.

O primeiro tema abordado pelo programa sobre a deficiência é a acessibilidade, no nono episódio da série (*Wheels*/Rodas), quando a cadeira de Artie se torna um problema. Will, professor e coordenador do grupo, diz a eles que como a escola não cobrirá o aluguel de um ônibus especial para levá-los à competição, eles terão que levantar o dinheiro sozinhos. O grupo todo é contra e diz

3 Expressão inglesa que se refere ao azarão, mas também tem o sentido de excluído social.

4 Subgênero dentro do gênero seriado norte-americano de que centra seu enredo nos dramas e vivências de um grupo de jovens ou adolescentes.

5 Embora a série tenha mostrado outros personagens com alguma deficiência física e também intelectual, neste trabalho iremos nos ater às questões envolvendo o personagem Artie, por ser um personagem regular na série e ter sua condição de deficiente definida desde se começo.

6 Com o passar dos episódios descobrimos que ele foi vítima de um acidente de carro quando tinha oito anos em que sofreu uma lesão irreversível na medula espinhal.

preferir que Artie vá com seu pai até o local da competição como já está acostumado. Artie finge não se importar, mas fica magoado. Percebendo isso, o professor revela ao grupo sua decepção com a situação, e que "ou todos viajam juntos ou ninguém vai". Após mais protestos em que todos presumem que "Artie não se importa", ele revela que na verdade fica sim magoado com o que aconteceu e com a falta de compreensão dos amigos. Will impõe uma venda de bolos e, como exercício da semana, – para que o grupo entenda o quanto Artie precisa se esforçar só para estar ali – todos tem de andar três horas por dia em uma cadeira de rodas, e fazer um número musical na cadeira. Artie ensina os colegas a dançar e fazer manobras e ao final todos cantam e dançam nas cadeiras, em sua homenagem. Ao juntarem o dinheiro para o ônibus especial, Artie diz a todos que prefere que o dinheiro seja gasto com uma rampa de acesso no auditório da escola para que outras pessoas com deficiência pudessem usá-la também. Ao fim do episódio Tina (que apresentava gagueira) e Artie dão seu primeiro beijo e ela revela que não é gaga de verdade, mas que inventou isso, pois era muito tímida e queria afastar as pessoas. Artie fica bravo com ela, pois sua deficiência faz as pessoas se afastarem naturalmente dele.

Nesse episódio é destacada a questão da falta de acessibilidade nos mais diversos locais e o quanto isso prejudica uma pessoa com deficiência. Grande parte dos problemas ligados às deficiências não estão na deficiência da pessoa em si, mas na estrutura social que não dá condições que permitam a participação efetiva e construtiva da pessoa com deficiência na sociedade. As barreiras físicas acabam muitas vezes impedindo que pessoas com deficiência participem de atividades comuns aos seus pares e tenham uma vida social, criando assim barreiras atitudinais, como a dos colegas de Artie, que presumiam que ele não se importava. O episódio toma um tom pedagógico com imagens das dificuldades enfrentadas pelos alunos do grupo em cadeiras de rodas, procurando mostrar os problemas que um aluno com deficiência têm em seu dia a dia. Will também discute a falta de acessibilidade da escola com o diretor da escola que diz não ter recursos para colocar tantas rampas quanto seriam necessárias.[7] Este é o único episódio em que a acessibilidade é discutida, entretanto é tema presente no cotidiano do personagem e aparece em outras ocasiões.

Outro tema importante discutido a partir da deficiência de Artie é a relação da pessoa com deficiência com o Outro. Historicamente, a pessoa com deficiência é vista pela sociedade como um ser digno de pena ou horror. Observada, apontada e excluída, a pessoa com deficiência por muito tempo foi vista como o outro a ser corrigido e extinguido. Com o tempo, o olhar sobre a pessoa com deficiência mudou, muitas vezes até mesmo glorificando a superação alcançada pelas mesmas. Porém, o olhar paternalista e corretivo em relação às deficiências permanece sendo dominante. No episódio *Wheels*, aparece primeiramente a incompreensão. Após todos "experimentarem" as dificuldades de Artie, passam a admirá-lo, sentimento externado por Tina. Este sentimento dos colegas é apresentado em diversos outros episódios, conforme eles se aproximam de Artie ou se deparam com situações em que as limitações físicas da deficiência são confrontadas. É o caso do episódio *A Very Glee Christmas* (2010), em que a, então, namorada de Artie, Brittany, revela que acredita em Papai Noel e que pediu a ele que Artie voltasse a andar. Não querendo estragar a ilusão dela, Artie convence a treinadora Beiste a vestir-se de Papai Noel e explicar a Brittany por que não pode realizar seu desejo. Brittany acredita nas palavras do falso Papai Noel, mas fica chateada e diz a Artie que não é justo que ele não possa andar, e que se sente muito mal com isso, mas Artie diz que isso não é um problema[8].

Esta relação dos outros com a deficiência de Artie pode ser vista também no episódio *The First*

7 Sue, compelida pelo fato de que sua irmã também tem uma deficiência, termina o episódio pagando pela construção de três rampas de acesso no colégio, o que permite o coral utilizar o dinheiro arrecadado para alugar um ônibus adaptado.

8 Para que Brittany continue acreditando na mágica do Natal, Beiste deixa um *ReWalk* sob a árvore para Artie. O artefato permite a Artie caminhar com a ajuda de muletas e é utilizado apenas neste episódio (na 3ª temporada descobrimos que elas quebraram no dia seguinte).

Time (2012) com a estreia do grupo no musical *Amor, Sublime amor,* sob a direção de Artie. Ele se sente apreensivo, no entanto é encorajado antes do espetáculo pelo agradecimento de todos por sua direção. Ele diz que quando se está em uma cadeira de rodas as pessoas tendem a mimar você, ou exigir menos, ficam com medo de dizer algo errado, então é difícil crescer. Mas com a confiança do grupo em seu trabalho, pela primeira vez, se sentiu adulto. Nesse episódio, especificamente, é mostrado quanto o incentivo do Outro é importante para o desenvolvimento e para a autoestima da pessoa com deficiência.

Nos episódios *Auditions* e *Brittany/Britney* (2010), Artie acredita que se entrar no time de futebol americano da escola pode reconquistar Tina, que o havia trocado por Mike[9], e convence Finn a ajudá-lo, dizendo que pode ser usado como aríete humano no campo. A nova técnica do time de futebol se irrita com a ideia, e xinga Finn por colocá-la na situação de ter que dizer a Artie que um paraplégico não pode jogar futebol. No entanto, no episódio seguinte a treinadora muda de ideia e coloca Artie no time. Finn e Artie revelam a todos, que ficam surpresos com a novidade, que não há regras proibindo um jogador em uma cadeira de rodas. Presumivelmente nunca se havia pensado na possibilidade de um aluno cadeirante fazer tal pedido. Como as pessoas com deficiência são frequentemente deixadas de lado ou esquecidas, não são pensadas regras e normas referentes a elas.

A sexualidade foi outro tema importante tratado por *Glee*. A maioria das pessoas infantiliza a pessoa com deficiência, dessa forma, a vê como uma pessoa assexuada, uma visão completamente equivocada. As pessoas com deficiência possuem os mesmos desejos que uma pessoa sem deficiência e Artie frequentemente demonstra seu interesse por garotas e sexo. Em *Wheels*, por exemplo, ao falar sobre seu acidente e lesão com Tina, ele faz questão de dizer a ela que seu pênis funciona normalmente. Em *The First Time*, ao questionar a atuação dos atores principais na peça dizendo que eles precisam focar mais sua sexualidade, e ouvir de Rachel e Blaine que ambos ainda eram virgens e esperavam pelo momento certo, Artie diz que, embora, como amigo, apoiasse a "estranha aversão deles à diversão", como diretor estava preocupado que não conseguissem passar o sentimento adequado. Percebe-se que embora o programa se esforce em apresentar Artie como um rapaz com desejos e pensamentos normais sobre o assunto, em diversas situações o interesse de Artie por sexo e meninas é a única contribuição do personagem à trama, corroborando seu espaço como personagem secundário.

Apesar dessa visão mais geral sobre o personagem e a sexualidade, a grande contribuição da série sobre tal assunto aparece em *Duets* (2ª temp.), quando Artie tem sua primeira vez com Brittany. A menina, que nunca havia mostrado nenhum interesse por ele, diz à Artie que quer ser sua namorada (para causar ciúmes na amiga/"ficante" Santana). Artie aceita, porém percebe que ainda gosta de Tina. Brittany diz que vai ajudá-lo a esquecer a ex e eles transam (na cena Brittany pega ele no colo e o carrega da cadeira para a cama). Com ciúmes, Santana conta à Artie que Brittany só o está usando para ganhar uma competição musical de duetos e que ela transa com todo mundo. Magoado, Artie confronta Brittany e fala que ela não pensou em como ele se sentiria, dizendo "Depois de meu acidente nós não sabíamos se eu poderia fazer sexo algum dia, quando descobri que poderia, pareceu um milagre, e você pisou em cima disso". Mas a indignação de Artie não dura muito e no episódio seguinte ele volta a namorar Brittany. Da mesma forma que em sua briga com Tina por causa de sua falsa gagueira, sua mágoa com Brittany com relação a ter sido usado não volta a ser discutida, e as duas situações, que refletem sentimentos legítimos em relação a sua condição de cadeirante são esquecidas na trama.

O tema mais recorrente quando se trata de deficiência dentro da trama com o personagem Artie, é a constante oscilação entre a aceitação e a negação de sua condição e suas limitações. A raiva de Artie

9 Mike também é integrante do coral e jogador de futebol. A garota deixa claro que além de gostar do corpo "malhado" de Mike, terminou com Artie por ele ter sido um mau namorado a deixando de lado nas férias de verão.

quanto a sua situação aparece pela primeira vez ainda na temporada de estreia da série no episódio *Dream On* (2010), quando Artie revela a Tina que seu maior sonho é tornar-se um dançarino. Após tentar se levantar utilizando somente a força dos braços para apoiar-se em muletas e cair, Artie briga com Tina, culpando-a por forçá-lo àquilo. No dia seguinte, ele se desculpa com ela, dizendo que normalmente tem facilidade em lidar com a falta de perspectivas de melhora de sua condição, mas se assustou quando teve que enfrentar isso. Ela mostra a ele algumas pesquisas com células tronco, o animando. Em um devaneio durante um passeio no shopping Artie levanta-se da cadeira e dança. Voltando à realidade ele afirma à namorada que irá voltar a andar[10]. No entanto ao conversar com a conselheira pedagógica da escola, descobre que esses tratamentos ainda estão muito longe de serem concretizados. No final do episódio ele desiste de dançar com Tina no número que haviam preparado, dizendo que ele não pode nem nunca poderá dançar, assim como muitas outras coisas, mas está conformado com isso, e deve se concentrar nos sonhos que pode realizar. Ele encerra o episódio cantando *Dream a little dream of me*, assistindo a namorada dançar com Mike. Neste episódio fica clara a real necessidade de adaptações não são apenas físicas, mas psíquicas e emocionais na vida de pessoas com deficiência.

Em *Glee, Actually* (2013), Artie cai da cadeira, pois o zelador não colocou sal (que evita o acúmulo de neve) na rampa de acesso e se machuca. Finn o leva, relutantemente, para a enfermaria. Artie fica com raiva da situação e diz estar cansado de ser indefeso, de causar pena nos outros e de sua cadeira. Antes de adormecer deseja que nunca tivesse ficado nessa condição. Em sonho, Artie acorda e descobre que pode andar, Rory aparece como seu anjo da guarda e lhe diz que ele teve seu desejo realizado e nunca sofreu o acidente que o colocou na cadeira. Ele também descobre que, nesta realidade, é um popular jogador do time de futebol da escola e que faz *bullying* com colegas que antes eram seus amigos. Rory conta a ele que como ele nunca se interessou em entrar no coral, este nunca existiu, pois ele era a cola que mantinha o grupo unido. Ele observa que seus amigos vivem realidades diferentes e muito ruins, e tenta, sem sucesso, convencê-los a se unirem novamente, Artie vê uma cadeira de rodas e voluntariamente senta-se na cadeira, quando é acordado por Finn. Percebendo ter sido um sonho, Artie pede a ajuda de Finn para se locomover. Este lamenta e diz a Artie que entende como estar na cadeira deve ser ruim, Artie, então, responde que bom ou ruim, a cadeira faz parte dele, o moldou na pessoa que é hoje, fazendo as pazes com sua situação. Nesse episódio podemos também pensar na formação da identidade do jovem, de como ele se vê na sociedade a partir de sua deficiência. A cadeira de rodas para um cadeirante, muito mais que um acessório de locomoção é parte daquilo que ele é. É a extensão do seu próprio corpo. A deficiência não define quem a pessoa que a tem é, mas inegavelmente faz parte de sua formação.

4. Considerações finais

Analisando a trajetória do personagem Artie ao longo das quatro temporadas da série, identificamos questões bem específicas abordadas em relação à deficiência: a acessibilidade, a relação do outro com a deficiência, a sexualidade e a constante oscilação entre a aceitação e a negação da deficiência.

O personagem Artie é apresentado como uma minoria dentro de um grupo de excluídos, portanto, não sofre nem mais nem menos que seus colegas. Entretanto, as dificuldades decorrentes da deficiência são apresentadas como diferentes das demais. Essas dificuldades como a falta de acessibilidade, a negação, e a sexualidade são valorizadas de forma a mostrar que o jovem com deficiência luta com essas questões diariamente. Por esse ponto de vista, a representação do jovem com deficiência aparece

10 Em seus sonhos/devaneios Artie não tem a deficiência, como no episódio citado, em *Michael,* e em *Glee, Actually*.

de forma positiva em Artie. Também o fato dele estar presente na série em todos os episódios, mesmo que seja apenas como figuração, se mostra interessante e positivo na questão de representação da deficiência, uma vez que a deficiência não é supervalorizada, mas também não é esquecida. A série mostra com regularidade uma pessoa com deficiência na rotina escolar, o que, por si só é um fato novo, visto que faz pouco tempo que as pessoas com deficiência física são permitidas a frequentarem escolas regulares.

Alguns estereótipos da pessoa com deficiência estão presentes na representação de Artie, como a imagem da pessoa com deficiência ser boa e amiga sempre e o fato dele ser bastante inteligente e interessado nos estudos reforça a ideia de que cadeirantes só podem fazer trabalhos intelectuais. Porém, ao mostrar sua negação com a deficiência em alguns episódios e por apresentá-lo como um jovem comum que se interessa muito por garotas, seu lado humano e "normal" é apresentado também, fazendo com que ele faça parte dessa comunidade jovem escolar.

Diferente da maioria das representações midiáticas *Glee* traz um elemento não tão constante dentro da mesma: quando a trama começa o personagem já possui uma deficiência há muitos anos, e no decorrer da trama sua condição não melhora nem piora. A deficiência de Artie não é um castigo nem é passível de "cura" ou correção. É algo que faz parte do personagem e da sua identidade. Apesar de sonhar em algum dia superar tal deficiência, Artie aceita – e o texto narrativo mostra – que talvez isso nunca aconteça. Muito da representação dada pelo programa à história de Artie, ou a deficiência em si é mostrada em pequenos gestos, ou até cenas passageiras como um afago no ombro, por parte dos amigos quando sua deficiência o limita.

O programa, como comédia dramática, também não se furta a usar a condição de Artie como motivo cômico, o que não é de todo negativo, uma vez que as brincadeiras feitas com a deficiência partem muitas vezes do próprio personagem, demonstrando uma aceitação de sua condição a ponto de fazer piada dela.

Levando em conta que os significados são constantemente produzidos pela interação entre os sujeitos e pelo consumo de objetos culturais, a interação da sociedade com um personagem com uma deficiência física pode produzir diversos significados para a deficiência. As representações que analisamos não se mostram ainda como ideais, uma vez que ainda é repleta de estereótipos como o do "bom deficiente", do uso da deficiência para conseguir benefícios e da deficiência como castigo. Entretanto, reconhecemos pontos positivos como a inserção social e escolar do personagem na trama, algo impensável há poucos anos. Temos ainda um longo caminho a trilhar na busca por uma representação digna da pessoa com deficiência, mas reconhecemos em *Glee* que alguns passos já foram dados.

Referências Bibliográficas

Albretch, G. *et al*. (2001). *The Formation of Disability Studies. Handbook of Disability Studies*. Oaks: Sage.

Davis, L. (2006). *Constructing normalcy: the Bell Curve, the novel, and the inventation of the disabled body in the nineteenth century. In: The Disability Studies reader*. Nova York: Routledge.

Hall, S. (1997a). "The work of representation" in Hall, S. (Org). *Representation: Cultural representations and signifying practices*. London: Sage.

_____. (1997b). "The spectacle of the other" in *Representation: Cultural representations and signifying practices*. London: Sage.

Kellner, D. (2001). *A Cultura da mídia. Estudos Culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno*. Bauru: Edusc.

Skliar, C. (2003). *Pedagogia (improvável) da diferença*; e se o outro não estivesse aí? Rio de Janeiro: DP&A.

O circuito da cultura: um modo de análise das recolonizações de modos de ser no contexto da televisão brasileira contemporânea

Ana Carolina Damboriarena Escosteguy[1], Ana Luiza Coiro Moraes[2] & Flavi Ferreira Lisbôa Filho[3]

PUCRS e UFSM - Brasil

Resumo: Neste artigo apresentamos um protocolo analítico trabalhado a partir do circuito da cultura de Du Gay *et al.* (1997), visando a sua aplicabilidade aos estudos em televisão. Tendo como exemplos emblemáticos duas pesquisas por nós conduzidas, percebemos, de um lado, nas representações do gaúcho na televisão o uso de estereótipos de gênero e de sexualidade, orientando a um tipo de identidade regional socialmente aceita; e de outro lado, no uso da tecnologia por parte dos receptores de telenovela, a reiteração de velhos hábitos de audiência e de discursos. De modo geral, os dois exemplos revelam que apenas se deu uma realocação do lugar onde se dá a manifestação de um tipo de recolonização de modos de ser dos sujeitos.

Palavras-chave: Circuito da cultura; Televisão; Recolonizações; Modos de ser.

1. Introdução

Este artigo propõe um protocolo analítico voltado aos estudos de televisão, que reconhece a legitimidade epistemológica dos Estudos Culturais (EC) para orientar pesquisas em comunicação, e se constitui por meio de enquadramento teórico-metodológico a partir do circuito da cultura de Du Gay et al. (1997).

Para tanto, estabelecemos como hipótese de pesquisa a natureza cultural da televisão e de suas instâncias de produção, circulação e consumo. Isso implica fundar o debate sobre a televisão no âmbito do que Giroux (1995: 98) aponta como a própria definição dos EC contemporâneos: o "estudo da produção, da recepção e do uso situado de variados textos, e da forma como eles estruturam as relações sociais, os valores e as noções de comunidade, o futuro e as diversas definições do eu".

Nesse sentido, nosso objetivo é apresentar um instrumental analítico que visa à reflexão sobre os eixos que compõem o circuito da cultura proposto por Du Gay *et al.* (1997) — representação, identidade, produção, consumo e regulação — para indicar, nas especificidades da televisão brasileira contemporânea, como o pensamento hegemônico vem sendo reiterado através de representações discursivas que reforçam estereótipos étnicos, de gênero, de cidadania e outros tantos, orientando, assim, a identidades socialmente "desejáveis", e regulando a cultura sob parâmetros que a partir da produção são destinados ao consumo.

O termo pós-colonial, que nos situa em "um campo de força de poder-saber" (Hall, 2003: 119), é útil à noção de como evoluiu a ideia de modernidade aplicada às sociedades periféricas: do primeiro momento, quando se formavam como colônias, no confronto entre conquistadores e nativos; passando pelas tensas negociações do

1 Doutora em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (2000). Professora Titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Pós-doutorado no CAMRI (Communication and Media Research Institute (UK) carolad@pucrs.br

2 Doutora em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Pós-doutorado em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professora Visitante do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). anacoiro@gmail.com

3 Doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Professor Adjunto do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Santa Maria. Chefe do Departamento de Ciências da Comunicação.

pós-colonialismo que não excluía o imperialismo (inclusive cultural); até o presente, de relações que atravessam, contornam ou simplesmente deslocam o que se entendia por "periferia" e "centro".

Aí se situa o debate sobre o ingresso da cultura brasileira na modernidade, pois se a globalização de mercados (inclusive o cultural) trouxe na sua esteira uma "norte-americanização" do mundo como uma inclinação da sociedade civil (Canclini, 1999: 65), podemos pensar que o "eurocentrismo" do período colonial tão somente deslocou-se para outro lugar, onde hoje se dá a recolonização das condições e dos regimes de produção cultural. Hall (2003: 59), embora também reconheça que a globalização é, ideologicamente, "governada por um neoliberalismo global que rapidamente se torna o senso comum de nossa época"; nela percebe "um processo homogeneizante, nos próprios termos de Gramsci", que é "'estruturado em dominância', mas não pode controlar ou saturar tudo dentro de sua órbita". Para ele, "este argumento torna-se crucial se considerarmos como e onde as resistências e contra-estratégias podem se desenvolver com sucesso".

Dessa forma, dirigimos nossa reflexão às articulações do circuito da cultura que pesquisas sob nossa condução vêm acrescentando às indicações iniciais de Du Gay et al. (1997), para identificar "estruturas dominantes" na produção, representação, identidade, consumo e regulação dos processos culturais, na crença de que ao apontá-las estamos promovendo alternativas de emancipação a partir de debate que tem início na ambiência acadêmica, mas nela não deve se encerrar. Isso se faz, dada a brevidade do espaço deste artigo, apresentando exemplos emblemáticos que identificam algumas das recolonizações de modos de ser associados à televisão brasileira.

2. Apresentando o circuito da cultura

A proposta do circuito da cultura de Paul du Gay *et al.*[1] (1997) desenvolve-se a partir do estudo do Walkman como artefato cultural, articulando consumo, produção, regulação, identidade e representação; sem privilegiar qualquer desses eixos para examinar os sentidos atribuídos aos produtos culturais, considerando-os, isto sim, inseparáveis da própria noção de circuito.

> Lembre que isso é um circuito. Não importa muito onde o circuito inicia, já que você tem de fazer toda a volta, antes do estudo estar completo. E mais, cada parte tomada do circuito reaparece na próxima. Então, tendo iniciado na Representação, as representações tornam-se um elemento na parte seguinte, isto é, de como as identidades são construídas. E assim sucessivamente. Nós separamos essas partes do circuito em diferentes seções, mas no mundo real elas continuamente se sobrepõem e se entrelaçam de modo complexo e contingente (Du Gay *et al.*, 1997: 4, tradução nossa).

Para Du Gay et al. (1997), a *representação* refere-se a sistemas simbólicos construídos no interior da linguagem, como os textos e imagens envolvidos na *produção* de um artefato ou produto cultural, isto é, na sua transformação socialmente organizada, que se dá sob determinados meios ou formas de *produção*. E esses sistemas, no interior das representações, geram *identidades* que lhes são associadas e têm um efeito de *regulação* na vida social, promovendo *consumo*. A imagem gráfica deste circuito corresponde à Figura 1:

1 Paul Du Gay, Stuart Hall, Linda James, Hugh MacKay e Keith Negus.

Figura 1. *Circuito da cultura*
Fonte: Du Gay et al. (1997: 3)

Desta breve apresentação do circuito da cultura de Du Gay *et al.* (1997), destacamos e nos detemos, a seguir, em duas instâncias nas quais pesquisas por nós conduzidas atuaram no sentido de trabalhar os eixos originalmente apresentados pelos autores, tendo em conta o que estamos chamando de recolonizações de modos de ser: 1º) Na instância da *representação,* onde apontamos o discurso televisivo operando através de estereótipos na distinção de *identidades* regionais; 2º) Na instância da *recepção,* onde identificamos uma nova *tecnologia* a promover a inclusão dos sujeitos na esfera da produção de conteúdos midiáticos, cujo teor, no entanto, nada inova com relação aos comentários usuais das audiências de telenovelas.

3. Trabalhando com o circuito da cultura

Começamos com o eixo da *regulação*, que corresponde a noção de regramento, isto é, leis, normas e convenções através das quais as práticas sociais são ordenadas e políticas culturais são implementadas, cuja abrangência pode incluir tanto o direito universal de "procurar, receber e transmitir informações e ideias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras"[2], quanto específicas legislações nacionais como a que institui as concessões de rádio e televisão no Brasil. Esta, embora seja essencialmente uma questão técnica de alocação de frequências no espectro eletromagnético para evitar interferências nas transmissões, assume caráter político, como o atual debate em torno da proibição de concessões de meios de comunicação a detentores de cargos eletivos e a grupos ligados a igrejas[3]. Neste sentido, há uma clara conexão no circuito da cultura entre as instâncias da *regulação* e da *produção*, no que tange aos meios de produção articulados aos recursos no âmbito da tecnologia.

Para Hall (1997), a esfera da cultura é governada tanto pela tendência à regulação quanto à desregulação, podendo estar associada, no primeiro caso, ao Estado e, no segundo, ao mercado. Em ambas as situações, a cultura é regulada por pressões econômicas e de grupos, bem como de estruturas de poder, e está em íntima associação com o modo de produção econômica e as formas de consumo. Assim, ao mesmo tempo em que existe um "governo da cultura", há a ocorrência de um movimento inverso: a "regulação através da cultura". Destacamos duas dessas formas de regulação identificadas por Hall (1997): a normativa, que guia a ação humana mediante normas associadas a convenções existentes na cultura; e a que incide diretamente na constituição dos modos de ser e, portanto, das *identidades*, pois

2 XIX Parágrafo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, da Assembleia Geral das Nações Unidas, firmada em 10 de dezembro de 1948. Disponível em http://www.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm. Acesso em 23.out.2013.

3 "A proposta de projeto de lei (PL) que regulamenta o funcionamento de meios de comunicação, conhecida como Lei da Mídia Democrática, foi lançada hoje (22), na Câmara dos Deputados pelo Fórum Nacional pela Democratização da Comunicação (FNDC)." Agência Brasil, 22/08/2013, disponível em http://congressoemfoco.uol.com.br/noticias/proposta-que-regulamenta-meios-de-comunicacao-e-lancada-na-camara/ Acesso em 20.out.2013.

busca que o sujeito internalize condutas, normas e regras, regulando-se a si mesmo. É nesse sentido que se efetiva o poder da mídia, cujas *representações* penetram nos modos de ser dos sujeitos.

A *representação* corresponde à associação de sentidos a determinado produto cultural, e isso se viabiliza principalmente através da linguagem, um dos principais meios de representação na cultura. Para Du Gay et al. (1997) é através da cultura que as coisas "fazem sentido", e o "trabalho de construção de significados" se dá pela forma como as representamos. Alertam ainda que "por linguagem não se entenda apenas as palavras escritas ou faladas. Queremos dizer qualquer sistema de representação — fotografia, pintura, fala, escrita, imagens feitas através da tecnologia, desenho [...]" (Du Gay *et al.*, 1997: 13 [tradução nossa]).

Woodward indica que os processos envolvidos na produção de significados são engendrados por meio de "sistemas de representação" conectados com os diversos posicionamentos assumidos pelos sujeitos, no interior de "sistemas simbólicos" responsáveis por "estruturas classificatórias que dão certo sentido e certa ordem à vida social e às distinções fundamentais — entre nós e eles, entre o fora e o dentro, entre o sagrado e o profano, entre o masculino e o feminino — que estão no centro dos sistemas de significação da cultura" (Woodward, 2000: 67-68). Tais sistemas produzem o que Hall (1997b) chama de "representações da diferença", a noção de alteridade, que pode conduzir à produção de estereótipos, onde estão implicados sentimentos, atitudes e emoções. Exemplo da articulação desses conceitos para análise da televisão é o da pesquisa *Mídia Regional: gauchidade e formato televisual no Galpão Crioulo* (Lisbôa Filho, 2009).

No Brasil, ao tratarmos da representação da identidade regional gaúcha televisiva, é necessário considerar que a constituição do gaúcho[4] passa pela história oficial, mas foi a literatura e o cinema que o forjaram como herói mitificado e vangloriado, especialmente na Semana Farroupilha[5]. Outros elementos foram resgatados, adaptados, criados ou inventados também pelo rádio e pela televisão, que os dotou de simbolismos e de uma aura quase mítica capaz de encantar e seduzir, povoar o imaginário popular e contribuir na formação da *representação* do regional e da cultura popular do Sul do Brasil. Dentre as distintas narrativas midiáticas que contam a história gaúcha, entretanto, é possível verificar legitimações pela exaltação da bravura, da belicosidade, do orgulho, do valor da família, da masculinidade, dentre outros valores de tal forma consolidados que aparecem, em maior ou menor escala, no programa televisivo *Galpão Crioulo*[6] *- GC*. Essas marcas e caracterizações, mesmo que caricatas ou estereotipadas, são recuperadas e evocadas pelos apresentadores do GC, quando contam uma história, uma lenda, uma poesia que remete à cidade que sedia o show, a um cidadão ilustre ou a um evento local.

As contextualizações temáticas encontradas no GC se configuram em *representações* que têm uma forte identificação com o público, pois apresentam o gaúcho que existe no imaginário popular, com práticas, valores e todo um conjunto simbólico que, resgatado e reforçado, atualiza-se em atitudes individuais e coletivas no presente. O GC traz a representação de uma gauchidade que transita entre as tradições e as histórias do estado, selecionadas e recriadas no contexto midiático para atingir o gosto do público.

Sobre o conceito de representação, é preciso ainda registrar que sua operacionalização como instrumento analítico vem se apresentando em variadas pesquisas em comunicação articulado à questão

4 Gaúcho é quem nasce no estado do Rio Grande do Sul, no extremo Sul do Brasil. Há ainda o gaucho argentino ou uruguaio, também proveniente do amálgama entre as culturas ibérica e indígena. O gaúcho típico é habitante das fazendas e as peculiaridades de seus modos de vida formam uma identidade regional.

5 A Semana Farroupilha é o evento máximo da cultura gaúcha, com desfiles em homenagem à Revolução Farroupilha (ou dos Farrapos), revolução regional contra o governo imperial do Brasil, de 20 de setembro de 1835 a 1º de março de 1845.

6 O *Galpão Crioulo* é um programa criado em 1982 pela RBS TV, filiada da Rede Globo de Televisão, cuja base é musical, mas pode apresentar entrevistas, declamações, pajadas, danças, dentre outras manifestações identitárias regionais. Até 1984 o programa era gravado em estúdio; depois adquiriu a característica de itinerante, viajando por todo o estado e neste período passou também a ser gravado ao vivo.

das identidades contemporâneas.

Assunto central nos EC, a identidade cultural vem fundamentando pesquisas que envolvem questões de gênero, de classe, de raça e etnia, e de confrontos como modernidade x pós-modernidade, local x global, etc. Hall (2003: 108-109) defende que o processo identitário tem ligação com o que os sujeitos podem se tornar, como têm sido representados e como essa figuração organiza o modo como podem se auto-representar: "[as identidades] não são nunca singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas".

Observamos que no caso do Rio Grande do Sul o conjunto das mídias do estado atua de forma articulada, incluindo o local – mas também o nacional/global – e, por consequência, realimentando o sistema simbólico do imaginário mítico do gaúcho, que compõe sua *identidade*, através dos produtos culturais que disponibilizam. Em seu discurso, o GC legitima os papéis e efeitos de perpetuador e de vigilante da identidade gaúcha. Nele, é possível vislumbrar a convivência de traços da tradição e da contemporaneidade, mesmo que esta última apareça em menor escala. As imagens trazem crianças, jovens e idosos, homens e mulheres, o antigo e o novo, num processo que não aparenta exclusão, mesmo que ela seja inerente ao processo midiático e televisivo especialmente. Cabe dizer que o GC tem uma identidade muito forte junto aos gaúchos, que já está consolidada nas lógicas enunciativas que se repetem, nas estratégias discursivas utilizadas e no seu formato.

O eixo da *produção* se refere ao ato ou resultado da transformação socialmente organizada de materiais numa determinada forma. Como apresentado na proposta de Du Gay et al. (1997), este eixo se detém numa instância que corresponde às *condições ou meios de produção* do artefato cultural que se constitui no seu objeto de estudo (o Walkman da Sony). Às condições ou meios de produção, entretanto, acrescentamos uma segunda instância, a *análise textual,* em busca de uma categoria analítica que possa dar conta das realizações linguísticas e comunicativas das produções televisivas, que trabalham com o material simbólico que se organiza sob determinados meios de produção capitalistas e sob a lógica dos contemporâneos recursos tecnológicos.

Ao comentar o ensaio de Walter Benjamin[7], Du Gay *et al.* (1997: 21-24) fazem referência ao uso da *tecnologia* (terceiro vértice da *produção*), considerando que, se Benjamin falava sobre uma reprodutibilidade "mecânica", cujo impacto se fazia sentir na arte esvanecendo-lhe a aura; as novas tecnologias a serviço da produção cultural promovem um tipo de reprodutibilidade "eletrônica", que se pode notar num artefato cultural como o Walkman, que,

> não é apenas uma parte essencial do kit de sobrevivência dos jovens, é um testemunho do alto valor que a cultura da modernidade tardia situa na mobilidade. E esta mobilidade é real e simbólica. O Walkman se encaixa num mundo em que as pessoas estão literalmente se movendo mais. Mas também é projetado para um mundo em que a mobilidade social do indivíduo com relação ao seu grupo social também aumentou. O Walkman maximiza a escolha individual e a flexibilidade. (Du Gay *et al.*, 1997: 24, tradução nossa)

A atual profusão de telefones celulares, iPhones, iPads, iPods etc. indicam que o Walkman foi somente o início de um tipo de tecnologia de reprodutibilidade que contemporaneamente se exacerba em redes de distribuição de conteúdos A televisão, por exemplo, liberta-se das restrições dos canais em rede aberta, chegando a grades de programação que se multiplicam nos inúmeros canais pagos. O "lar privatizado", ao qual Williams (2011 [1974]) se refere em *Television*, insere-se num processo de "privatização móvel", em que a casa passa a ser o lugar para onde convergem os meios tecnológicos, que ali atuam como aparelhos (eletro)domésticos.

---

7 Benjamin, W. "A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica" in Adorno *et al. Teoria da Cultura de Massa*. São Paulo: Paz e Terra, 2000: 221-254.

> Entretanto, esta 'privatização móvel' começa a se transformar a partir do momento em que as novas plataformas digitais, especialmente as miniaturizadas, passam a permitir a privatização de novos ambientes. A possibilidade de se assistir televisão em casa deixa de ser a única alternativa de contato do indivíduo com um mundo distante da sua realidade cotidiana. Tanto o ambiente doméstico quanto a televisão perdem a sua condição singular (Campanella, 2008: 4-5).

O significado dessas mudanças de ordem tecnológica não pode ser subestimado na esfera do *consumo*, sobretudo nos *estudos de recepção*, especialmente porque mais do que a incorporação de novas tecnologias, tais transformações influenciaram as habilidades dos receptores, agora aptos para a criação de conteúdos e capazes de transitar em diversas plataformas.

O *consumo* é o eixo do circuito da cultura onde se completa a produção de sentidos, através do "conjunto de processos socioculturais em que se realizam a apropriação e os usos dos produtos" (Canclini, 1999: 77). O consumo se dá no plano da partilha de significados atribuídos a bens, produtos e serviços pelos membros de uma sociedade, onde possuir um computador "de última geração" ou a assinatura de um sistema de canais de televisão paga se torna um elemento de distinção social, pois, "no consumo se constrói parte da *racionalidade integrativa e comunicativa de uma sociedade"* (Canclini, 1999: 80 - grifo do autor).

Sob o ponto de vista dessa "racionalidade comunicativa", é possível situar o consumo como uma atividade dos atores sociais que não se restringe à decodificação específica de uma mensagem emitida. Trata-se, portanto, de despojar-se da necessidade de entender "as audiências", pois o que conta é "o engajamento intelectual, crítico e contínuo, com as variadas formas pelas quais somos constituídos através do consumo da mídia" (ANG, 1996: 52)

Entretanto, se os estudos de recepção ainda são relativamente recentes – o *boom* desse tipo de pesquisa se dá nos anos 1980, sob a premissa dos EC de que as mensagens dos meios são formas culturais abertas e de que a audiência é composta por agentes produtores de sentido –, contemporaneamente há outros vértices a problematizar este tipo de pesquisa.

Natansohn (2008: 7) aponta dois problemas para a pesquisa de recepção no meio internet, que solicitam um tipo de revisão ou adaptação dos marcos analíticos deste tipo de investigação sob a rubrica dos EC, já que surgiram à sombra das mídias de massa, como a rádio e a TV. Em primeiro lugar, a autora indica que a distância irredutível entre as instâncias de *produção* e *consumo* hoje se relativiza pela "capacidade de autopublicação, a escrita colaborativa e o jornalismo participativo [...] propiciado nas redes telemáticas". Em segundo lugar, ela sinaliza a profunda alteração da ideia clássica de "público massivo", no âmbito da internet, uma vez que "a relação entre receptores e meio se personaliza: fala-se de "interação pessoa-computador" e já não de meios-públicos" (Natansohn, 2008: 7).

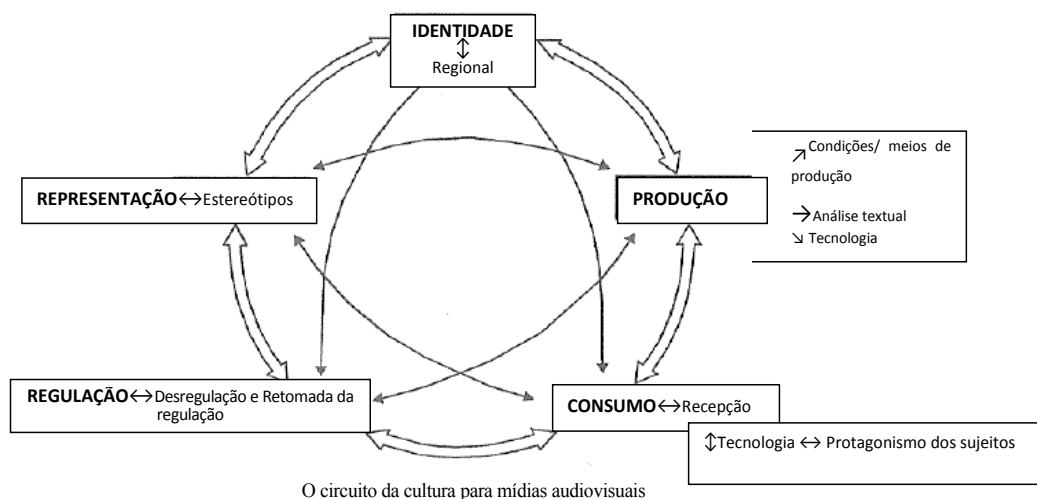
A internet convoca a participação dos sujeitos de uma forma que está além da mera atuação como produtores de sentido e, por isso, apontamos a necessidade de incluir uma problematização sobre: *tecnologia/protagonismo dos sujeitos*. Isso porque, se de um lado, o desejo de participação da esfera da recepção/consumo na instância produtiva não é novo — Meyer (2005) conta que aos autores de folhetins chegavam cartas de leitores com sugestões de toda ordem, da volta de personagens a mudanças no enredo — de outro lado, a partir das redes sociais, mais do que indivíduos ativos no consumo das mídias, os receptores vêm se tornando produtores de conteúdos em potencial. No microblog *Twitter*, por exemplo, ao comentar e discutir assuntos relativos à telenovela Avenida Brasil[8], os discursos dos receptores assumem um caráter de divulgação.

8 A telenovela *Avenida Brasil* foi produzida e exibida pela Rede Globo de Televisão de 26 de março de 2012 a 19 de outubro de 2012.

> As Redes Sociais funcionam, de fato, como uma "camada" das mídias tradicionais - inclusive a TV – e, no caso da telenovela Avenida Brasil, isso parte de uma autoorganização por parte dos usuários e não por parte da emissora. [...]A *hashtag* #AvenidaBrasil chega a ficar entre os tópicos mais falados do *Twitter* quase todos os dias e quando não é a *hashtag* contendo o nome da novela, são os nomes dos personagens que estão em voga. (Santos & Coiro Moraes, 2012: 205)

A telenovela teve 7 mil menções no Twitter, em apenas 24 horas[9]. Na coleta de dados (30 postagens no *Twitter* com a *hashtag* #AvenidaBrasil, em um mês de observação), as autoras perceberam um padrão de comportamento e repetição nos tweets entre os usuários, que levou a três categorias: críticos, humorísticos e de divulgação/elogios. Exemplo de tweet crítico foi "Já é meia-noite e a maldita tag #AvenidaBrasil não sai dos TTs. >("; de humorístico, "Essa Carminha é mais falsa do que "boa sorte" de professor na prova ou o "ficou lindo em você" da vendedora! #AvenidaBrasil"; e de divulgação/elogios, "#AvenidaBrasil hoje foi emocionante, cada vez melhor..."Esses *tweets* geram divulgação, pois outras pessoas *retweetam* as postagens e as comentam, seja para criticar, elogiar ou apenas concordar. As postagens sob a *hashtag* #AvenidaBrasil se tornam uma forma de obter visibilidade e, assim, aumentar o capital social dos sujeitos que, de meros interlocutores do autor se transformam em protagonistas de um discurso cujo teor, entretanto, não difere muito das cartas de leitores de folhetins. Isto é, o advento da tecnologia altera o próprio estatuto da recepção, mas parece não dar passos muito largos com relação aos modos de ser dos sujeitos.

Assim, resumindo este esforço de através do circuito da cultura de Du Gay *et al.* (1997) organizar um protocolo analítico para a televisão, esboça-se na Figura 2, abaixo, a proposta do circuito trabalhado pelas instâncias aqui elencadas, com a ressalva de que se trata tão somente de um exercício, já que o processo analítico é determinado pelos particulares objetos de estudo de cada pesquisa.

O circuito da cultura para mídias audiovisuais

Considerações Finais

Ainda que os dois exemplos apresentados explorem distintas facetas do circuito da cultura proposto por Du Gay *et al*, e não estejam completamente descritos, o que se pretende aqui destacar é que a pesquisa em televisão ganharia em amplitude e complexidade se assumisse protocolos analíticos que integram diferentes elementos – produtores, representações, tecnologias, receptores/

9 O site UOL Televisão cita pesquisa da empresa Seekr de monitoramento em redes sociais. Disponível em <http://televisao.uol.com.br/colunas/flavio-ricco/2012/08/14/avenida-brasil-e-um-grande-sucesso-nas-redessociaishtm>

consumidores – e momentos – produção, circulação, recepção, consumo. Nessa direção, a proposta esboçada avança em relação a trabalho anterior de identificação de outros protocolos analíticos que sugerem essa mesma intenção (Escosteguy, 2007). Em primeiro lugar, porque explora outra proposição analítica apenas indicada naquele momento. Em segundo, porque explicita a incorporação de diferentes tecnologias que, hoje, estão vinculadas umbilicalmente nos variados circuitos culturais o que, por sua vez, tensiona a tradição dos estudos de recepção. E, por último, porque mediante a análise de representações se reitera a profunda associação entre mídia e formação de identidades e, portanto, a regulação pela cultura dos modos de ser. De toda maneira, o que fica em evidência entre ambas as propostas é o papel crucial da dimensão simbólica que se espraia e constitui os distintos momentos do circuito da cultura/comunicação.

No plano específico das pesquisas relatadas, percebemos, de um lado, nas representações do gaúcho na televisão o uso continuado de estereótipos, orientando a um tipo de identidade regional socialmente aceita e, de outro lado, no uso da tecnologia por parte dos receptores de telenovela, a reiteração de hábitos e discursos antigos. De modo geral, os dois exemplos revelam que apenas se deu uma realocação do lugar onde se dá a manifestação de um tipo de recolonização de modos de ser dos sujeitos.

Referências Bibliográficas

Campanella, B. (2008). *Aprendendo com as dificuldades: reflexões sobre uma etnografia virtual com os fãs de um conteúdo multiplataforma*. XXXI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Natal, pp. 2-6 [Url:http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2008/resumos/R3-2156-1.pdf, acedido em 20/10/13].

Canclini, N. (1999 [1995]). *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Du Gay *et al.* (1997). *Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman*. London: Sage.

Eecosteguy, A. (2007). "Circuitos de cultura/circuitos de comunicação: um protocolo analítico de integração da produção e recepção" in *Revista Comunicação, Mídia e Consumo*: São Paulo, 4 (11), pp. 115-135.

Giroux, H. (1995). "Praticando estudos culturais nas faculdades de educação" in Silva, Tomaz T. da (org.) *Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação*. Rio de Janeiro: Vozes.

Hall, S. (1997). "The centrality of culture: notes on the cultural revolutions of our time" in Thompson, Kenneth (org.). *Media and Cultural Regulation*. Londres: Sage. pp. 207-238.

___________. (1997). *Representation. Cultural Representations and Signifyng Practises*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage/Open University.

___________. (2003). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Lisbôa Filho, F. (2013). *Mídia Regional: formatos da gauchidade televisual no Galpão Crioulo (tese doutorado)*. [Url:http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=158176, acedido em 10/11/2013].

Meyer, M. (1996). *O folhetim: uma história*. São Paulo: Cia. das Letras.

Natansohn, G. (2013) O que há e o que falta nos estudos sobre recepção e leitura na web? Revista *E-Compós*, vol. 10, 2007. [Url:http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/view/191/192, acedido em 20/10/2013].

Santos, G. & Moraes, A.(2013). *Os receptores como divulgadores da telenovela Avenida Brasil no Twitter*. *In Anais Digitais da I Jornada Gaúcha de Recepção*. Porto Alegre: 2012. p. 196-206. [Url:http://jornadadarecepcao.wordpress.com/, acedido em 21/10/2013].

Urbim, A. (2006). *Informação televisiva: reportagem e documentário*. São Leopoldo: Extensão Universitária. (Palestra).

Williams, R. 2011 [1974].*Televisión: tecnología y forma cultural*. Buenos Aires: Paidós.

TERTÚLIA 4

DESLOCAMENTOS, DIÁSPORAS E HIBRIDISMOS EM CONTEXTOS PÓS-COLONIAIS

A Descoberta de Portugal. Viagem de uma antropóloga a um país à rasca

Joana Bahia

Resumo: Este trabalho aborda a transnacionalização das religiões afro brasileiras e de que modo nas práticas cotidianas dos terreiros de candomblé analisados no trabalho de campo realizado no norte de Portugal, temos metáforas sobre os processos pós coloniais, especialmente na circularidade de ideias do chamado Atlântico Negro, em que representações e imagens sobre Brasil, África e Portugal são parte da linguagem religiosa.

Introdução

Chego ao país dia 7 de março de 2011[1] em meio a uma crise política e aos dias que antecedem a demissão do Primeiro Ministro José Sócrates (ocorrida em 23 de março) e as reverberações em torno da visita do ex-presidente Luis Ignácio da Silva e a presidenta Dilma Rouseff, ocorrida no dia 30 de março de 2011, na ocasião condecorado como doutor honoris causa pela Universidade de Coimbra. Agenda de greves de transportes dos partidos de esquerda e manifestações de várias ordens são praticamente diárias na Grande Lisboa.

Presencio os 60 mil partícipes no dia 12 de março entre a Praça Marques de Pombal até o Rossio que protestavam sobre problemas na educação, no trabalho, no estado de precariedade da previdência social e principalmente contra o alto índice de desemprego entre os jovens de 18 a 35 anos. Cansados de se formarem na universidade e por fim trabalharem como caixas do supermercado Pingo Doce, competindo no comércio e na área de serviços com os imigrantes, especialmente com os brasileiros. Muitos se inspiraram na canção do grupo musical português Deolinda chamada "*Parva que sou*" que nos primeiros versos logo afirma: "*Que mundo tão parvo, onde para ser escravo é preciso estudar*". Distintas gerações que se viam num país à rasca (aflito) e todos gritavam surpreendentemente as mesmas palavras de ordens que ressoaram do movimento das "*diretas já*" no Brasil: "*O povo unido jamais será vencido*". E o povo pá? Senti-me parte de um mesmo filme. Mas surpreendentemente o movimento à rasca organizado sem dinheiro através das redes sociais por três jovens portugueses não teve fôlego para seguir adiante. A sociedade civil ainda lentamente se organiza para possíveis respostas. E

1 No momento em que escrevo este artigo, atuo como investigadora visitante sênior no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (2010/2011 e 2013). Sou Doutora em Antropologia Social PPGAS/Museu Nacional e professora adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Agradeço respectivamente o suporte institucional do Instituto de Ciências Sociais e financeiro da Fundação Gulbenkian/Portugal e Faperj/Rio de Janeiro. Atualmente coordeno no Brasil o projeto A pulsão romântica em transe. Um estudo comparativo da religiosidade afro brasileira na Alemanha e em Portugal que obteve financiamento desta última instituição.

estranhamente neste dia não vi a presença das organizações que lidam com os imigrantes.

Com a visita dos presidentes brasileiros, o orgulho dos portugueses nas ruas, especialmente das gerações mais antigas, estava decididamente abalado com os comentários pouco sutis da imprensa portuguesa diante da possibilidade de Portugal se tornar credor do Brasil. Por que pedir dinheiro aos brasileiros? Essa foi uma das tônicas nas tascas e vielas de Lisboa a Caparica (outra área de grande concentração de brasileiros).

Enquanto isso os brasileiros daqui pensavam no retorno, "*será que era viável voltar depois de tantos anos ao Brasil? Para uma economia que sempre nos traiu? E para onde? Para uma cidade perdida no meio de Rondônia?*" Lembrando que muitos brasileiros saem de cidades que pouco se veem nos mapas brasileiros e que se encantam pela "*metrópole*" Lisboa. Aos poucos os brasileiros reconstroem o difícil retorno e outros repensam o quê de libertário veio no próprio movimento de migrar e por conta disso não se vale à pena voltar. A liberdade de ser um outro brasileiro, com outra religião, com novas opções sexuais e novas liberdades e direitos que talvez não tivessem no Brasil. Migrar não se trata de um reflexo de cunho econômico, mas de um fenômeno complexo que reúne várias facetas, incluindo a de ordem afetiva e pessoal. Essas questões fizeram parte das minhas primeiras semanas como imigrante e também como pesquisadora das migrações e religiões. Desta vez, as questões estavam conjugadas no tempo presente.

Mas vários outros Portugais daí surgem, que não são apenas frutos de uma crise política e econômica, mas resultante do que tem se passado na esfera das migrações, das trocas e dos hábitos culturais. Em poucos anos que algumas leis foram aprovadas, refletindo uma dinâmica de mudanças que não são apenas ecos das mudanças geracionais no país[2], mas também envolvem a presença de novos grupos migratórios que lentamente tem sido parte da cena urbana, cultural e política da cidade. Não vemos mais portugueses nos metros e autocarros, mas rastafáris, africanos, brasileiros, russos, diferentes grupos do Leste Europeu e em escala menor os ciganos. Ao largo da crise econômica no país temos uma economia dos imigrantes que gera milhões de euros e da dinâmica social em bairros como São Jorge de Arroios. Portugal se tornou em poucas décadas uma enorme Martim Muniz com seu comércio multiétnico e multi religioso.

E as novas gerações de portugueses têm outras feições e novas línguas.

Mudaram de cor, de roupa e se recriaram a partir dos seus próprios anseios e vagas certezas e dos modos como lêem e revêem suas relações com a cultura do outro. E de que modo o cenário religioso contribui para pensarmos nisso?

Muitos migrantes de países africanos chegaram a Portugal ainda em fins dos anos 70 após o período das guerras coloniais, seguido nos anos 80 e 90 pelos brasileiros, imigrantes do Leste Europeu e indianos. Os sujeitos de diferentes nacionalidades que emigraram para Portugal até meados da década de 1990 encontraram uma escala na qual foram inseridos, principalmente pelo fato de que até 1998 a maior parte da imigração em Portugal foi composta por gente das ex-colônias (Machado, 2006: 119). A presença de imigrantes dos Palop (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa) e do Brasil em Portugal, majoritariamente facilitou a perenidade do pensamento colonial. Essa perenidade resultou na reconstrução dentro de Portugal da antiga ordem imperial, agora reorganizada com base nas populações imigrantes.

A imigração mudou a face de Lisboa, transformando a cidade em lócus de uma sociedade multiétnica e multicultural não apenas num sentido religioso. As novas religiões emergem num

2 Cabe lembrar a importancia e o impacto das seguintes leis : Lei da Liberdade religiosa em Portugal» Lei nº 16/2001; Lei que permite o casamento civil entre pessoas do mesmo sexo » Lei nº 9/2010 de 31 de Maio; Lei que legaliza a Interrupção Voluntária de Gravidez (IVG) até 10 semanas, a pedido da mulher » Lei nº 16/2007 (de 17 de Abril) aprovada em Junho de 2007 e a Lei de descriminalização da droga em Portugal » Lei nº 30/2000 de 29 de Novembro (em vigor a partir de 01/07/2001).

momento em que são protegidas pela lei de liberdade religiosa sancionada em 2001 e num contexto que o país se torna cada vez menos católico e mais ateu. Neste momento, Portugal possui judeus, grupos islâmicos, igrejas evangélicas (igreja de Nazaré), várias pentecostais e neopentecostais (incluindo a Igreja Universal do Reino de Deus /IURD, Assembleía de Deus e Maná), algumas igrejas africanas (quimbandistas) e práticas animistas trazida por uma variedade de migrantes africanos. E além disso as religiões afro brasileiras: umbanda e candomblé.

Há uma presença expressiva de brasileiros nas chamadas igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais. Muitos se concentravam por ordem crescente nas seguintes igrejas que paulatinamente se esvaziam com o retorno de brasileiros para seu país de origem. As variáveis classe, gênero, fluxos e tempo de migração interferem no campo pentecostal o que leva a uma grande dinâmica nos últimos dez anos. Temos então: Congregação (90% brasileiros, 10% portugueses, eles não usam tv e nem rádio, a propaganda é toda feita boca a boca, não cobram dízimos, os pastores e obreiros não são assalariados na igreja e em momento algum falam de dinheiro na Igreja);Adventista; Batista; Deus é amor (a maioria é de brasileiros, depois africanos e depois ciganos portugueses); Maná (brasileiros e portugueses, possui TV e toda a área de imagem é cuidada por brasileiros, a IURD (mais portugueses que brasileiros, pois se tornou uma igreja cara, inacessível para esta parcela da imigração brasileira), a Igreja Mundial do poder de Deus (nasceu da IURD).

Espíritos “*transnacionais*”

As religiões afro brasileiras entraram em Portugal nos finais dos anos 70 do século xx , com a abertura social trazida pela lei de liberdade religiosa instaurada com os ecos da revolução de 25 de abril de 1974. De acordo com Ismael por deus, Mãe Virgínia foi uma das primeiras portuguesas que tendo migrado para o rio de Janeiro no final dos anos 40 se iniciou na umbanda[3] e trouxe a Portugal a religião. Houve uma intensificação da umbanda e do candomblé na ultima década do século passado, período no qual alguns brasileiros desembarcaram em Portugal e se instalaram como sacerdotes, especialmente a partir da década de 80, com a intensificação dos fluxos de migrantes brasileiros.

Para alem das mudanças culturais e sociais vividas no pais a partir da abertura política e a chegada de levas de migrantes de varias nacionalidades (africanos, brasileiros e do leste europeu) e religiosidades, a cultura portuguesa se aproximou de suas praticas pagãs há muito tempo adormecidas. Neste sentido, as praticas sincreticas de ambas as culturas favorecem um largo campo de apropriações.

Não obstante a crise econômica presente em vários paises da Europa, temos um mercado religioso variado e em franco desenvolvimento.Houve um crescimento dos terreiros de candomble de norte a sul do país, pois não obstante o sucesso da umbanda em Portugal temos uma maior legitimação do poder e da força desses terreiros de candomble, pois chegar ao candomblé é atingir um estágio mais elevado (Capone, 2009).

Temos tanto brasileiros que trouxeram a religiao para Portugal, como portugueses que tanto a buscam aqui quanto a foram buscar por lá. E também africanos que ao migrar para Portugal buscaram manter a sua religiosidade. A adesão de pessoas do Leste Europeu é bem recente. A diversidade da imigração brasileira reflete também na diversidade religiosa e muitos brasileiros são atraídos pela tolerância das religiões afro brasileiras com a presença de homossexuais, travestis,

3 Umbanda é uma religião criada nos anos 20 na cidade do Rio de Janeiro, sendo considerada pelo seu caráter extremamente sincrético uma religião brasileira por excelência, se apropriando de elementos do kardecismo, catolicismo e assim como influências indígenas e africanas. Na umbanda cultuam-se e incorporam-se entidades, espíritos e não deuses: qualidades de exus, pombas giras, caboclos, baianos, pretos velhos, boiadeiros, marinheiros e povo do oriente. Não se incorporam orixás. As entidades da umbanda são arquétipos da sociedade brasileira, ligados a aspectos históricos e culturais do país.

transexuais (especialmente o segmento realcionado a prostituição, sendo os que ocupam os estratos mais marginalizados da imigração especialmente) em países em que a maioria das igrejas evangélicas presentes condena essas formas de opções sexuais.

Há uma variedade de situações que mostram o circuito transnacional de pessoas, objetos e bens simbólicos entre Brasil, Portugal e também outros países. Temos pais de santo brasileiros e portugueses que mantem vinculos com suas respectivas familias de santo estejam estas representadas pelos ilês nos quais se iniciaram, sejam também com os brasileiros (membros de suas famílias), que migraram na década de 80 e que se encontram em vários países da Europa. Com as migrações nas décadas de 70 e 80 de brasileiros e africanos para o Europa, em especial para Portugal e as sucessivas crises em Portugal, os fluxos migratórios tendem a tornar este xadrez mais complexo. Portugueses indo trabalhar em África, Venezuela e Brasil, brasileiros indo para França, Alemanha ou mesmo retornando ao Brasil e também com os circuitos dos africanos temos um verdadeira mescla de situações. Isto é trânsitos de pessoas e espíritos.

A presença das entidades é apenas real para os religiosos e irreal para os pesquisadores, isso mostra que não obstante os espíritos serem parte da pessoa este não é parte da realidade descrita.

Baseando-me nos trabalhos de Hayes (2011), Boyer (1993) e Wafer (1991) realizo o que chamo provisoriamente de uma "*etnografia dos espiritos*", isto é tomo como ponto de observação os efeitos e os produtos da possessão para seus praticantes[4] e também busco entender como se dão as práticas rituais afim de identificar não apenas apropriações e sincretismos, mas de que modo na linguagem religiosa temos metáforas pós coloniais que envolve as representações sobre a circularidade de simbolos no chamado Atlantico negro (Gilroy, 2001).

Segui então o espirito do caboclo Pena Dourada afim de perceber as circularidades de algumas práticas religiosas em ambos os países, especialmente Brasil e Portugal. Lembramos que os espiritos da umbanda falam um portugues arcaico, especialmente os caboclos, espiritos dos indios brasileiros, considerados os primeiros habitantes do Brasil que falavam guarani antes da chegada dos portugueses.

Portugal é chamado pelo caboclo de *Putamagal*, uma alusão a ideia de que ele veio antes dos putamagaleses, numa fina ironia de quem migrou juntamente com seu cavalo (aquele que o incorpora) que denota a visão de um índio brasileiro em terras lusitanas. E na sua prática ritual carrega a bandeira do Brasil nas costas, com o peso de quem carrega a nação e a identidade.

Os caboclos são os donos da terra, primeiros habitantes da floresta e das matas brasileiras (Teles;1995). Primeiro os caboclos, vindo de Aruanda, localizada no Congo, que quando destruido eles migraram para Angola, uma nova Aruanda. Mas também habitantes do Brasil, juntamente com os pretos velhos plantaram o axé, e depois chegaram os putamagaleses. Não obstante a ideia inicial de um sentimento nacionalista utópico, vemos uma infinidade de caboclos e uma possibilidade por que não dizer de incorporar elementos estrangeiros. Sejam de Aruanda, Congo, seja no Brasil ou em *Putamagal*.

Ao contrário dos orixás que são em número fixo, os caboclos são infinitos. Não obstante a tônica nacionalista em que primeiro eles são associados, há um sentido de "irmandade universal" em que espiritos não indigenas e não brasileiros podem ser incorporados. Conforme Wafer (op.cit:55), *"talvez o link etimológico entre o caboclo e a mistura de raças torna a tradição do caboclo um veiculo simbólico para a incorporação no candomblé de elementos estrangeiros"*.

Se por um lado circulam ideias sobre Brasil, África, novos Congos e Aruandas quando o caboclo vai para Portugal, por outro lado incorporar outras nacionalidades traz desconfiança a legitimidade da prática ritual original, mantida pelo axé que ficou no Brasil, pois assentamentos, ebós e feitiços lá

4 Concordo com Birman (2005) quando afirma que valorizar o ponto de vista do médium permite a melhor compreensão das relações de gênero e o espaço concedido a sexualidade, tema que desenvolvi em campo e em artigo que se encontra ainda no prelo.

ficaram trazidos pelos escravos. E de lá não voltaram para África e se voltam a Portugal foi por obra da migração brasileira[5]. Mas essa história não acaba ai...

Pordeus (2009) mostra a existência de espiritos portugueses, como o famoso Marinheiro Agostinho. Em alguns casos pretos e velhos e caboclos podem ser de entidades portuguesas "*escondidas*", isto é se passarem por brasileiras para serem aceitos e inseridos no culto. Incorporar um espirito brasileiro confere uma certa legitimidade e autenticidade a prática religiosa, pois muitos veem com descrença (especialmente alguns os pais de santo brasileiros) o fato de se ter incorporado outra "*nacionalidade*"[6].

Carinhosamente chamada de *samba* pelo caboclo Pena Dourada, Ana_cambona (portuguesa de origem africana) ou aquela que não incorpora e ajuda os espiritos na comunicação com as pessoas_ trouxe sua fé em São Cipriano para o terreiro, fruto de sua vivência espiritual no interior de Portugal no tempo em que quando retornara de África ela tomou uma bruxa como mãe espiritual. Deste então São Cipriano viaja muito.

Um dos aspectos de implantação das religiões afro brasileiras em Portugal está na reordenação das experiências da religiosidade popular portuguesa que estas operam. Não obstante o decréscimo do catolicismo no país[7], isso não significa na prática de que não haja reorganização do que seja ser católico e neste sentido as religiões afro brasileiras contribuem para esta tarefa[8].

Breve conclusão: treze de maio regado a bacalhau com feijoada.

Prakash (1995) mostra os efeitos da desconstrução das narrativas mestras que colocavam a Europa no centro dos padrões de conhecimento e identidades sociais que eram autorizados pelo colonialismo e pelo domínio ocidental. Neste sentido, a ideia de pós colonialismo não se situa nem dentro e nem fora da história europeia, mas numa situação tangencial. Uma situação "*in between*" como afirma Bhabha (2001), isto é uma situação de prática e negociação.

A negociação cultural entre os grupos é o que nos interessa para entender de que modo Portugal é recriado pelo caboclo brasileiro e de que modo os portugueses e africanos vão reescrever uma África tendo ou não um Brasil como intermediário (pelo menos no plano religioso aqui abordado)? Obviamente temos uma diferenciação interna grande e neste sentido, me interessa pensar tantos os portugueses que nasceram em Portugal, Brasil e /ou África. A complexidade identitária, histórica e política torna distinto um português que nasceu em Quelimane, de outro que não saiu de Lisboa.

Neste sentido, concordo com Vale de Almeida que o pós colonialismo deve ser analisado sob a ótica do econômico e do político, e neste sentido acrescentaria mais um aspecto: religioso. O

5 Não obstante não tratarmos dessa questão neste trabalho, há uma concorrencia no plano espiritual para que os portugueses possam reviver uma certa originalidade da África que conheceram, buscando reafricanizar o candomblé.

6 Coincidentemente ou não, no meu trabalho de campo, encontrei vários marinheiros portugueses. Não sei se de fato a ótica colonial prevalece e também povoa o mundos dos espiritos.

7 Conforme relatório produzido pelo sociólogo Alfredo Teixeira temos um descrécimo dos católicos e um crescimento dos chamados não crentes. Observa-se uma diversidade religiosa maior nos arredores de Lisboa e Vale do Tejo. Temos ainda no relatório uma concentração de católicos na região norte com 43,6% em relação ao total da mostra. O que pude averiguar no meu trabalho de campo é que justamente na linha norte que temos um crescimento grande das religiões afro brasileiras, especialmente nas áreas tradicionalmente católicas como Aveiros, Braga e Porto. Página da web acessada em 18 de junho de 2013: http://www.snpcultura.org/catolicismo_e_outras_identidades_religiosas_em_portugal_interpreta%C3% A7%C3%A3o.html O estudo foi conduzido pelo Centro de Estudos e Sondagens de Opinião e pelo Centro de Estudos de Religiões e Culturas, da Universidade Católica Portuguesa e patrocinado pela Conferência Episcopal Portuguesa.

8 Cabe lembrar que o mesmo estudo não contempla as religiões afro brasileiras e que no Brasil comumente as pessoas que são filiadas a estas religiões se identificam nos censos como sendo católicas.Há uma campanha lançada em 2010 na cidade do Rio de Janeiro promovida pela Mãe Beata (Quem é de axé, diz que é!) que solicita aos adeptos da religião a se identificarem no censo e também como modo de dar visibilidade a mesma diante do crescimento das igrejas neopentecostais.

autor (op.cit) concorda com Hall (2003) no sentido de que o conceito de pós colonial é útil para caracterizar a mudança nas relações globais que marca a transição desigual da era dos impérios para o período pós independências. Mas o termo não poderá servir apenas para descrever um antes ou um depois, em forma de etapas históricas, mas sim reler a colonização como parte de um processo que é essencialmente transnacional e translocal.

Se os migrantes circulam levando suas histórias, seus espíritos também.

Lembramos que a ideia de que a transnacionalização religiosa considera as adaptações das práticas importadas num contexto bem determinado, seus modos de se "*tornarem locais*" e a incorporação de novos sistemas de crença (Appadurai, 2004).

O caboclo Pena Dourada comemora em Portugal o dia 13 de maio (libertação dos escravos no calendário oficial brasileiro, dia de gira das almas e dos pretos velhos, considerados os espíritos dos escravos) seguindo em geral as festas em que pais e filhos de santo participavam nos seus ilês ou nos de sua família de santo.

O mesmo caboclo chamou atenção de seu cavalo para que nessas giras fizessem feijoada como prato principal. Não apenas esse caboclo nesse terreiro, mas muitos fazem como prato principal a feijoada (chamada de feijoada da vovó ou do espirito do vovô), prato considerado representativo do que é a nação brasileira como sendo constituida por uma nação de negros escravos. E muitos aconselhados pelos seus espíritos, tambem fazem bacalhau, pois conforme relata um pai de santo entrevistado (aconselhado pelo espirito do Caboclo Pena Dourada), "*tendo os espiritos (eguns) migrados para outro continente temos também que homenagear os espiritos dos outros*"[9].

Os outros também são almas que circularam neste Atlantico Negro e suas comidas homenageiam essa história que contada pelo caboclo lhe reinvindica sua ancestralidade, pois os putamagaleses chegaram depois e agora o mesmo caboclo volta a Portugal, terra do avó de seu cavalo (aquele que lhe incorpora e que de algum modo também lhe transporta entre o Novo e o Velho Mundo).

Muitos portugueses que se iniciaram na religião evocam elementos reais ou imaginários, constituídos de uma origem afro descendente, que os permitem explicar uma predisposição quase natural às práticas de religiões consideradas não mais afro brasileiras, mas africanas. Conforme Halloy (2001-2002), temos a justificativa de um pai de santo belga que legitima sua escolha religiosa relacionando ao fato de que o Congo era belga, logo africano.

Por um lado acionam o Brasil como lugar do candomblé primeiro, que lhes confere uma legitimidade, especialmente diante de outros axés ou de brasileiros que conhecem suas famílias de santo. Muitos evocam o Brasil como um lugar "*natural do sincretismo e da mistura de povos*" e o compara as suas próprias origens étnicas, reconfigurando sua história com o candomblê.

O sincretismo tanto explica essa relação evocando o Brasil como lugar primevo da religião, quanto pode ser desconstruído no jogo acusatório em que os brasileiros por misturarem demais levariam o candomblé a perder a originalidade africana, sendo possível então aos portugueses refazer essa história.

9 Não sei em que medida isso pode ser considerado somente uma releitura étnica, mas temos também esta caracteristica no terreiro estudado na Alemanha (Bahia; 2012 e 2013). Nesse caso, em especial, há uma clara discussão racial e politica que relaciona o negro ao favelado, o que se aproxima mais da leitura politizada da sociedade alemã sobre a sociedade brasileira e do teor racial dos brasileiros envolvidos com o candomblé que reinterpretam essa mesma realidade.

Referências Bibliográficas:

Appadurai, A. (2004). *Dimensões culturais da globalização. A modernidade sem peias*. Lisboa: Editora Teorema.

Bahia, J. (2012). *De Miguel Couto a Berlim: a presença do candomblé brasileiro em terras alemãs*. Migração e globalização: um olhar interdisciplinar: Curitiba, Editora CRV, pp.223-244.

Bahia, J. (2013). *As religiões afro brasileiras em terras alemãs e suíças.* [Url: http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2013/wp2013_2.pdf].

Bhabha, H. (2001). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Birman, P. (2005), *Transes e transas: sexo e gênero nos cultos afro brasileiros, um sobrevoo.* Estudos Feministas : Florianópolis.

Boyer, V. (1993). *Femmes et cultes de possession au Brésil: Les compagnons invisibles.* Paris: L´Harmattan.

Capone, S. (2009). *A busca da Africa no Candomblé: tradição e poder no Brasil.* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas.

Hall, S. (2003). *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Hayes, K. (2011). *Holy Harlots. Feminity, sexuality and black magic in Brazil.* Berkeley, Los Angeles, London : Univesity of California Press.

Halloy, A. (2001-2002). *Un candomble en Belgique. Traces ethnographiques d´une tentative d´installation et ses difficultés*, Psychopathie africaine: Dakar, pp.93-125.

Gilroy, P. (2001). *O atlantico negro*. Rio de Janeiro, Editora 34/UCAM.

Machado, I. (2006). *Imigração em Portugal*. São Paulo: Estudos Avançados.

Pordeus Jr, I. (2009). *Portugal em Transe. Transnacionalização das religiões afrobrasileiras: conversão e performances, Portugal, Coleção Antropologia Breve.* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Prakash, G. (1995). *After colonialism: imperial histories and postcolonial displaciments.* Princeton University Press.

Santos, J. (1995). *O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras.

Wafer, J. (1991) *The taste of blood: Spirit possession in Brazilian Candomblé.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Mulheres Migrantes na Busca e Conquista de Educação e Saúde: considerações de uma luta

Isabela Cabral Félix de Sousa[1]

Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio - Fundação Oswaldo Cruz, Brasil

Resumo: O presente trabalho faz considerações sobre busca e a conquista de educação e saúde pelas mulheres migrantes em contextos multiculturais. É cada vez mais urgente reivindicar direitos sociais como educação e saúde para grupos em condições de vulnerabilidade social como o de mulheres migrantes. Qualquer opressão social pode aumentar as chances da incidência de doenças e do não atendimento aos direitos básicos de educação e saúde. Estas opressões também podem ser fatores que contribuem para que algumas mulheres desejem ou busquem o movimento de migrar dentro ou para fora do país. Para lidar com os desafios de conviver em sociedades plurais e desiguais o trabalho nas instituições educacionais e de saúde tem muitas vezes se valido ou necessitado de um mediador cultural. A conquista de qualquer direito, como o da educação e da saúde, está aliada a um processo mais amplo de fortalecimento das mulheres. Embora a conquista dos direitos possa vir a ser incerta, a luta coletiva por eles já é um grande conquista.

Palavras-chave: Mediador cultural; Mulheres; Direitos

1. Condições sociais e mobilidade de mulheres

O presente trabalho faz considerações sobre a busca e a conquista da educação e saúde pelas mulheres migrantes em contextos multiculturais onde é cada vez mais premente reivindicar direitos sociais como educação e saúde para grupos em condições de vulnerabilidade social como o de mulheres migrantes. O direito a educação e a saúde nem sempre pode ser reivindicado pela população migrante seja pela falta de documentação seja pela falta de conhecimento dos trâmites burocráticos no novo local ou sociedade.

A mobilidade populacional se articula com as mudanças na cultura, economia, política e sociedade como um todo. Embora possa se afirmar que a migração sempre foi um processo complexo e dinâmico, cada vez mais se estuda o seu caráter transnacional na medida em que muitas populações migrantes retornam tanto ocasionalmente quanto definitivamente aos seus países de origem (Schiller, Basch & Blanc-Szanton, 1992). Dentre as várias transformações sociais estão as relações de gênero. A migração feminina se relaciona com as novas possibilidades criadas pelas mulheres tanto no país de origem como no hospedeiro. Os deslocamentos das mulheres no interior de países ou do Terceiro Mundo para o Primeiro Mundo passaram a ser mais visíveis. Zlotnik (2003) argumenta que as mulheres vêm migrando como papéis mais protagonistas do que no passado sendo mais independentes das suas famílias e muitas vezes se tornando chefes de família.

1 Psicóloga pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1988), Doutora em Educação Internacional / Intercultural pela University of Southern California (1995). Fez pós-doutorado em Demografia na Università Degli Studi "Sapienza" (2004). É pesquisadora em Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz. E-mail: isabelacabralfelix@gmail.com

Assim, tem se há algum tempo argumentado para a necessidade da construção de uma perspectiva de gênero na imigração transnacional (Boyd, 1989 & Sutton, 1992) abordando também como o emprego feminino em outros locais pode simplesmente reproduzir a desigualdade patriarcal (Boyd, 1989). Esta perspectiva precisa também incorporar o aumento da precariedade das condições para imigração e do impacto das novas tecnologias da comunicação. Por um lado, não só os contratos de trabalhos para os migrantes tornam-se cada vez mais frágeis como também os direitos à educação, saúde e previdência social estão cada vez mais ausentes. Por outro lado, as novas tecnologias da comunicação permitem o acesso mais rápido a informações fundamentais na busca de diretos.

É de radical importância compreender melhor as diferentes de se pensar e praticar a busca pela educação, saúde e trabalho. No caso da saúde, por exemplo, há um grande leque de possibilidades de práticas tradicionais de saúde (populares, religiosas, espirituais) e daquelas consagradas como científicas nascidas de aportes da Biomedicina. Assim, é necessário o pleno reconhecimento do sujeito ou do grupo que pratica qualquer atividade. Embora possa haver diferenciado alcance das distintas práticas de saúde a hierarquização das mesmas com diferentes graus de legitimidade é problemática principalmente para os mais desfavorecidos socialmente que têm mais dificuldade de negociar suas crenças e práticas. Mudanças sociais serão criadas se forem legitimadas as opiniões dos mais desfavorecidos socialmente, principalmente levando-se em conta que as sociedades mais justas pressupõem uma valorização igualitária no modo de ser.

Preocupadas com as dificuldades sociais e barreiras culturais enfrentadas pelas populações migrantes, algumas organizações governamentais e não-governamentais trabalham para apoiá-las e integrá-las. No caso específico das mulheres, de acordo com Batliwala (1994): "Através do fortalecimento feminino, as mulheres podem ganhar acesso a novos conhecimentos e começar a fazer novas escolhas, informadas tanto na esfera pessoal como na pública" (p.132, minha tradução). Pinnelli, Racioppi e Fettaroli (2003) discutem como os movimentos de emancipação na área das relações de gênero agregam mudanças ideológicas em termos da aquisição de autonomia individual na ética, na política e na religião. De fato, o fortalecimento feminino tem sido observado como fruto de ações de organizações não governamentais em diferentes contextos (Stromquist, 1994; Lephoto, 1995 & Sousa, 1995) e pelo processo migratório em si (Sousa, 2007).

2. A dificuldade de lidar com a diferença e a importância da medicação cultural

Para este fortalecimento há necessidade de lidar com a diferença. Nas nossas sociedades cada vez mais multiculturais, há constantes desafios experimentados na convivência de pessoas valorizadas distintamente de acordo com a sua etnia, classe social, gênero, idade, religião e nacionalidade. Encontros humanos com diferenças valorativas têm sido comumente marcados por preconceito e discriminação e podem ocorrer em qualquer interação humana. Para lidar com os desafios de conviver em sociedades plurais e desiguais o trabalho nas instituições educacionais e de saúde tem muitas vezes se valido ou necessitado de um mediador cultural.

A medicação cultural pode ser orquestrada por pessoas que conheçam bem as duas culturas e ajudem na comunicação. O trabalho do mediador cultural pede uma tradução cuidadosa, mas é maior que uma tradução lingüística por requerer um reconhecimento do diferente ou de outros grupos como iguais. O mediador cultural na educação e na saúde pode/deve ser pensado como facilitador de troca de visões de mundo, de conhecimentos e práticas.

É importante frisar que a medicação cultural é igualmente importante para os profissionais como para os leigos. Por um lado, há a necessidade da revisão de estereótipos e preconceitos por parte de professores e profissionais de saúde que muitas vezes usam linguagem técnica não compreensível

para a maior parte da população até numa mesma língua. Por outro lado, pode haver a necessidade de orientação de um aluno ou acompanhamento de um paciente para além das questões de linguagem. Pode ser necessário auxiliar na afirmação cultural do educando ou do paciente, ajudando-o a enfrentar emoções e tomar posturas para se sentir fortalecido.

Como profissional, a tarefa não é simples para trabalhar com uma população culturalmente diversa principalmente quando não houve formação como professor ou profissional de saúde. Os profissionais de saúde podem ter mitos de como a população deva ser educada em saúde que podem atrapalhar o fortalecimento da população alvo (Sousa, 2001). Assim, é interessante que o mediador cultural na educação ou na saúde possa assumir um papel de facilitador como o do professor pensado nas teorias pós-críticas como fundamental para a educação e para a troca de pessoas reconhecidas como iguais. Este papel não tem intuito de emancipar os sujeitos através da educação como nas teorias críticas, nem de ser a figura central como nas teorias tradicionais educacionais (Silva, 2007).

Como o contingente feminino tanto nas profissionais de saúde como nas de educação costuma ser maior que o masculino muitas mulheres assumem informalmente o papel de mediador cultural nestas áreas. Além disto, são as mulheres que costumam cuidar da família. Assim, elas podem desenvolver nestes papéis importantes ações mediando processos educacionais e de promoção da saúde para si mesmas e para a suas famílias. Muitas vezes ainda as mulheres desempenham importantes papéis fora de suas famílias. Neste caso, algumas participam ativamente de redes sociais que podem vir a ser fundamentais para a conquista de direitos como educação e saúde ou para dicas de oportunidades de trabalho que podem inclusive desembocar também em processos migratórios.

3. Opressão e fortalecimento feminino

A atuação das mulheres na sociedade vem sendo fortemente ancorada em conquistas das relações de gênero. Necessariamente, a mediação cultural deve refletir o estágio destes avanços em seus respectivos contextos. Os problemas femininos muitas vezes se associam ao desequilíbrio de poder nas relações com os homens e, em sociedades patriarcais como a brasileira, tais problemas não podem ser dissociados da opressão de gênero. As mulheres pobres, principalmente as negras ou mulatas, são mais afetadas que os homens pobres, pois sofrem de tripla discriminação: além da de raça e classe social, a de gênero. Qualquer discriminação acarreta efeitos negativos para a saúde da mulher, e a opressão que as mulheres sofrem aumenta-lhes os riscos de saúde (Sherwin, 1992). Esta opressão se manifesta em vários aspectos, tais como maior pobreza (Jacobson, 1993), maior violência de que são vítimas (Heise, 1993), menor oportunidade de trabalho (Sorensen & Verbrugge, 1987), menor acesso à comida e serviços de saúde (Khan *et al.* 1984), e menor acesso a educação (Fagerlind & Saha, 1989). No Brasil, embora as mulheres tenham superado os homens em todos os níveis educacionais, continua a ocorrer como em outros países discriminação no interio do sistema educacional (Rosemberg, 1992) pela reprodução de expectativas quanto à profissionalização distintas de acordo com gênero, já que os rapazes tendem a buscar áreas mais valorizadas socialmente como as técnicas e científicas e as moças costumam procurar áreas ligadas às humanidades, educação e saúde que tendem a ter menor retorno financeiro.

O fortalecimento das mulheres, principalmente as mais pobres, é fundamental para a criação de uma sociedade mais justa. Devido ao acúmulo de fatores de discriminação sofrida, as mulheres pobres têm sido vistas como a população mais necessitada de conquistar fortalecimento (Stromquist, 1993) e com mais potencial de transformar a realidade por ter visão diferente da população mais privilegiada (Bluter citado em Sleeter, 1991). Assim, nas experiências de vida dos oprimidos podem ser encontrados elementos potenciais de mudança do *status quo*, se estes forem utilizadas estrategicamente para o seu

fortalecimento. Segundo Freire (1993: 122-123):

> "A práxis revolucionária somente pode opor-se à práxis das elites dominadoras... Para dominar, o dominador não tem outro caminho senão negar às massas populares a práxis verdadeira. Negar-lhes o direito de dizer sua palavra, de pensar certo".

Como muitas vezes o trabalho dos pobres pode ser manipulado pelas classes dominantes, é vital que o fortalecimento das mulheres seja de fato emancipatório para as mesmas. De acordo com Antrobus (1989), não é raro a questão de este fortalecimento ser explorada por algumas agências internacionais com o intuito de aumentar as atribuições sociais femininas, e não de mudar a situação de subordinação. O mesmo uso pode ser feito do termo multiculturalismo. Delle Donne (2000) alerta:

> "Podemos descobrir, por exemplo, que o discurso do multiculturalismo se traduz em uma atitude de comiseração ou pseudo-igualitária, faltando mesmo um processo de revisão crítica dos estereótipos ou de preconceitos étnicos dos quais está impregnado o senso comum, que se exprime no linguajar da vivência cotidiana e que resgata os códigos de transmissão da cultura de origem. (minha tradução, pág. 134)".

Assim, é importante que o multiculturalismo seja usado de maneira a realmente fortalecer as mulheres mais vulneráveis como as migrantes. É interessante a distinção de Molyneux (1985) sobre a conquista de poder feminino relativa a interesses práticos daquela referente a interesses estratégicos. Segundo a autora, enquanto os primeiros proporcionam conhecimentos e habilidades de desenvolvimento pessoal, sem questionar a subordinação da mulher frente ao homem, os últimos buscam a paridade entre os sexos. Na conquista de poder pelas mulheres pobres, é necessário que haja a combinação de ambos os interesses.

Embora sejam as mais pobres as mais necessitadas de conquistas, é preciso ressaltar que as conquistas femininas são para todas as mulheres. As conquistas estão ancoradas na criação do conceito de saúde reprodutiva. Nos anos 80 do século passado, surgiu o conceito de saúde reprodutiva baseado na concepção feminista de que todas as mulheres tinham direito ao controle de sua sexualidade e reprodução (Dixon-Mueller, 1993). Tal conceito de saúde reprodutiva não se limita apenas à liberdade das mulheres nos anos reprodutivos, mas se estende as outras faixas etárias.

Além disto, Sai e Nassim (1989) explicam como o conceito de saúde reprodutiva é muito mais amplo que o conceito de saúde materna, pois, além do primeiro incluir os homens, sugere também que os problemas de saúde vividos pelas mulheres se relacionam não apenas ao presente estado da mulher, mas à sua infância e adolescência. Não só programas de saúde materno-infantil tendem a negligenciar a saúde materna e priorizar a da criança (Heise, 1993), mas programas de planejamento familiar têm sido criticados por se restringirem às mulheres grávidas e casadas. Germain e Antrobus (1989) comentam inclusive que programas de planejamento familiar tendem a enfatizar a contracepção. E Oliveira et al. (1992) consideram esta ênfase limitada, pois não envolve a discussão da mulher quanto à sua sexualidade e qualidade de vida.

Destaca-se que o discurso do fortalecimento ou *empowerment* feminino, ancora-se no direito das mulheres controlarem seus próprios corpos. Como princípio feminino, esta noção está associada à autonomia. Dixon-Mueller (1993) destaca que o conceito de saúde reprodutiva implica no direito das mulheres à sexualidade e à reprodução. A autora explica ainda que a liberdade para viver a saúde se fundamenta em três tipos de direitos: o controle sobre o próprio corpo, a informação e os meios para controlar a fertilidade e a decisão de ter filhos, o número e a época de tê-los.

O fortalecimento feminino deve ser definido para além da saúde reprodutiva também. Uma definição de fortalecimento feminino é a descrita por Stromquist (1993). Esta autora explica que este fortalecimento leva mais à autoconfiança do que à confiança em intermediários, promove ações

ligadas às necessidades, e provoca transformações coletivas substanciais. Para Stromquist (1993), esta conquista, além de envolver identidade pessoal, estimula a reflexão sobre os direitos humanos. A autora explica que tal conquista de poder pelas mulheres pode ocorrer nas dimensões psicológica, cognitiva, econômica e política. Schrijvers (1991) acrescenta outra dimensão, ao sugerir a autonomia física das mulheres, um tipo de conquista de poder sobre o próprio corpo. Sendo ampla a proposta de as mulheres conquistarem fortalecimento, ela implica mudanças em necessariamente várias dimensões.

4. Conclusão

A conquista de qualquer direito, como o da educação e da saúde, está aliada a um processo mais amplo de fortalecimento das mulheres. Neste sentido, trata-se de um processo multidimensional que requer mudanças individuais e institucionais (Germain & Antrobus, 1989 & Stromquist, 1993). A conquista de direitos deve ser promovida preferencialmente pela mulher pobre, que acumula as opressões de gênero, classe, e muitas vezes, de raça. Qualquer opressão social pode aumentar as chances da incidência de doenças e do não atendimento aos direitos básicos de educação e saúde. Estas opressões também podem ser fatores que contribuem para que algumas mulheres desejem ou busquem o movimento de migrar dentro ou para fora do país. No entanto, o deslocamento em si não necessariamente é marcado previamente por uma opressão. Em outras palavras, passar a viver uma outra vida em outro local pode ser uma contingência.

De qualquer modo, como a migração não necessariamente assegura melhores condições de vida no novo local,a busca por direitos em outro contexto social pode ser muito sofrida e solitária para as mulheres migrantes. Esta procura também pode se tornar coletiva quando algumas mulheres se articulam através de redes sociais e organizações governamentais, não governamentais e religiosas. Embora a conquista dos direitos possa vir a ser incerta, a luta coletiva por eles já é um grande conquista.

Referências Bibliográficas

Antrobus, P. (1989). “The empowerment of women”. In: R. S. Gallin; M. Aronoff; A. Ferguson (Orgs.), *The women and international development annual*. San Francisco: Westview Press. p. 189-207.

Batiwala, S. (1994). “The meaning of women’s empowerment. New concepts from action”. In: G. Sen; A. Germain & L.C. Chen *Population policies reconsidered. Health empowerment and rights. Harvard series on population and international health*. Harvard School of Public Health. Boston, Massachusetts. p. 127-138.

Boyd, M. (1989). “Family and personal networks in international migration: recent developments and new agendas”. In *International Migration Review 23 (3)*: 638-670.

Delle Donne, M. (2000). *Convivenza civile e xenofobia*. Milano: Feltrinelli.

Dixon-Mueller, R. (1993). *Population policy and women’s rights: Transforming reproductive choice*. Westport, CT: Praeger. 287 p.

Fagerlind, I. & Saha, L. (1989). *Educational and national development. A comparative perspective*. New York: Pergamon Press. 321 p.

Freire, P. (1993, [22ª edição]). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. p. 184.

Germain, A. & Antrobus, P. (1989). "New partnerships in reproductive health care" in *Populi*, 16: 18-30.

Heise, L. (1993). "Violence against women: The missing agenda" in M. Koblinsky., J. Timyan, J. & J. Gay (Orgs.). *The health of women: A global perspective* San Francisco: Westview Press. pp. 171-195.

Jacobson, J. (1993). "Women's health: The price of poverty" in M. Koblinsky, J. Timyan & J Gay (Ed.). *The health of women: A global perspective*. San Francisco: Westview Press. pp. 3-31.

Khan, M.; Dastidar, S. & Bairathi, S. (1984). "Women and health in India: A case study" in *Women, work and demographic issues* (Relatório da ILO/UNITAR Seminar, Tashkent, USSR, 11-19) Geneva International Labour Office. p. 32.

Lephoto, H. (1995). "Educating women for empowerment in Lesotho" in *Convergence*, 28(3); 5-13.

Molyneux, M. (1985). "Mobilization without emancipation? Women's interests, the state and revolution in Nicaragua" in *Feminists Studies* 11:227-254.

Oliveira, M. *et al*. (1992). "Análise das condições sócio-econômicas e reprodutivas de mulheres de uma comunidade de Porto Alegre, RS" in *Revista Gaúcha de Enfermagem* 13: 5-11.

Pinnelli, A., Racioppi, F. & Fettaroli, R. (2003). *Gender and demography*. Bologna: Mulino, pp. 433-462.

Rosemberg, F. (1992). "Education, democratization, and inequality in Brazil" in Nelly P.

Stromquist, *Women and education in Latin America. Knowledge, power and change*. United States: Lynne Rienner Publishers, pp.33-46.

Sai, F. & Nassim, J. (1989). The need for a reproductive health approach. *International Journal of Gynecology & Obstetrics* 3: 103-113.

Schiller, N., Basch, L. & Blanc-Szanton, C. (1992). "Transnationalism: A new analytical framework for understanding migration" in N. G. Schiller, L. Basch & C. Blanc-Szanton (Eds.). *Towards a transnational perspective on migration. Race, class Ethnicity, and nationalism reconsidered. Annals of the New Academic of Sciences*, New York. Vol. 645: 1-24.

Schrijvers, J. (1991). *Women's autonomy: From research to policy*. Amsterdam: Institute for Development Research. University of Amsterdam, mimeo. p. 8.

Sherwin, S. (1992). *No longer patient. Feminist ethics and health care*. Philadelphia: Temple University Press. p. 286.

Silva, T. (2007). *Documentos de identidade. Uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica.

Sleeter, C. (1991). *Empowerment through multicultural education*. Albany: State University of New York. 340 p.

Sorensen, G. & Verbrugge, L. (1997). "Women, work and health" in *Annual Review of Public Health* 8: 235-251.

Sousa, I. (2001). "Health education policies and poor women in Brazil: Identifying myths that undermine their empowerment" in M. Sutton & B.A.U. Levinson (Eds.) *Policy as Practice: Toward a Comparative Sociocultural Analysis to Educational Policy Sociocultural studies of educational*

policy formation and appropriation. Albex Publishing. Westport, United States. Vol. 1, pp.193-216.

______. (2007). "A integração de brasileiras em Roma: dificuldades e conquistas". In: *Imaginário* (USP) 13: 399 – 415.

______. (1995). "Discussing women's health, roles and rights: Achieving women's empowerment". In: Convergence 28 (3): 45-51.

Stromquist, N. (1994). "Education for the empowerment of women. Two Latin American experiences" in V. D' Oyley, V., A.Blunt & R. Barnhard. (Eds.). *Education and development. Lessons from the Third World*. Calgary: Detselig. pp. 263-282.

Stromquist, N. (1993). "*The theoretical and practical bases for empowerment"*. Revised version of a paper presented at the International Seminar on Women's Education and Empowerment, organized by the UNESCO – Institute for Education, Hamburg. p. 22.

Sutton, C. (1992). "Some thoughts on gendering and internationalizing our thinking about transnational migrations" in N.G. Schiller, L. Basch & C. Blanc-Szanton (Eds.). *Towards a transnational perspective on migration. Race, class Ethnicity, and nationalism reconsidered. Annals of the New Academic of Sciences*. New York. Vol. 645, pp. 241-249.

Zlotnik, H. (2003). *The global dimensions of female migration*. [Url: www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?ID=109. acedido em 01/08/2004].

Cultura, Identidade e Nação entre Descendentes de Imigrantes Italianos no Sul do Brasil

Miriam de Oliveira Santos[1]

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil

Resumo: O objetivo desta apresentação é pensar os conceitos de cultura, identidade e etnicidade, tomando como base empírica os descendentes de imigrantes italianos na região sul do Brasil e utilizando como referencial teórico os estudos culturais, de modo especial os textos de Stuart Hall.

Palavras-chave: Identidade; Etnicidade; Imigração.

Em vários trabalhos, especialmente naqueles escritos por imigrantes ou seus descendentes, encontramos uma reificação do conceito de cultura, e uma naturalização do senso comum de que a cultura "está no sangue". Este tipo de visão também aparece em vários depoimentos e entrevistas que coletamos.

O conceito de cultura é ao mesmo tempo central e problemático na Antropologia, mas não é nossa intenção fazer uma revisão das muitas teorias sobre o assunto; indicaremos apenas o sentido no qual ele será utilizado neste trabalho.

Interessa-nos especialmente a relação entre cultura e identidade, na forma enunciada por Goffman (1978), que afirma que a cultura é produzida através de negociações no âmbito das interações sociais, posição bastante próxima da de Firth (1974) para quem a cultura é socialmente produzida a partir da organização social. Para Geertz (1978) a cultura é uma rede de símbolos significativos, por isto ele a define como um sistema integrado de valores que os atores colocam em prática.

Mas o autor que melhor se adeqüa ao que observamos no sul do Brasil é Stuart Hall. Segundo Hall percebe-se atualmente uma desintegração das identidades nacionais pela tendência da homogeneização cultural da globalização, em função disto, há um reforço das identidades nacionais e outras locais e particularistas em virtude da resistência ao processo de globalização. Como síntese deste choque as identidades nacionais estão em declínio mas novas identidades, que ele chama de híbridas, estão tomando o seu lugar (Hall, 1999). Com estas afirmações, Hall nos dá pistas interessantes e inovadoras para compreender o contexto cultural que observamos no sul do Brasil como parte de um processo mundial, onde culturas locais e nacionais mesclam-se com aspectos novos trazidos pela globalização e resultam no que o autor vai chamar de "culturas híbridas".

Contudo esta reafirmação do regional não é totalmente nova, já em 1963 em um artigo escrito originalmente em inglês, Freyre (2000: 119) afirmava:

> Alguns estudiosos da situação internacional como ela se tem desenvolvido no mundo desde a revolução Industrial da Europa (...)

1 Graduação em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1984), mestrado em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2000) e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2004). Atualmente é pesquisadora associada do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Migratórios e professora adjunta do Instituto Multidisciplinar da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, e professora do quadro permanente do mestrado em Ciências Sociais da mesma universidade.

> reconhecem a necessidade de um regionalismo criador em oposição aos muitos excessos da centralização e da unificação política e da cultura humana, estimuladas não só política mas economicamente por forças e interesses imperialistas. Os que assim pensam têm como fundamental que um crescente número de unidades culturais diversa contribuiria para a estabilidade do mundo, prevenindo a formação e a expansão de imperialismos e impérios.

A cultura que encontramos em algumas cidades do sul do Brasil, e especialmente no estado do Rio Grande do Sul, não é gaúcha, nem brasileira, nem italiana, mas uma mistura das três. É uma cultura local dentro da cultura regional, uma subcultura dentro da cultura gaúcha. Azevedo (1994: 72) observa que existem ali valores "coloniais", isto é, *"reelaborações da experiência européia no meio colonial"*.

Hall também nos auxilia a perceber, que a revalorização da cultura italiana, e de uma "diferenciação" cultural que os descendentes de italianos habitantes de algumas cidades do estado do Rio Grande do Sul pretendem ter em relação aos demais "brasileiros", não é um fenômeno apenas local, inserindo-se em um contexto mundial de valorização das identidades locais.

No Brasil, a maior parte dos estudos sobre cultura estão relacionados com a idéia de cultura nacional. Para Da Matta, autor que utilizaremos algumas vezes ao longo deste trabalho: "*Cultura é uma* ***tradição viva****, conscientemente elaborada que passa de geração para geração, que permite individualizar ou tornar singular e única uma dada comunidade em relação às outras"* (1983: 48).

Acreditamos, que a cultura é um elemento reapropriado e que não pode ser pensado como uma totalidade teórica. Por isto, buscaremos analisar como as identidades dos imigrantes italianos e seus descendentes são socialmente construídas através da noção de cultura compartilhada. É importante lembrar que existe um duplo estatuto na questão da identidade. De um lado é um processo em construção e de outro é alguma coisa substantiva na qual os agentes sociais decidem acreditar.

Reafirmamos que o grupo estudado não constitui um grupo étnico no sentido tradicional do termo, mas da mesma forma que Seyferth (s/d,p.25) assinala para os teuto-brasileiros, *"isto não significa a inexistência do fato étnico"*. Em nosso campo de pesquisa, também encontramos *"uma identidade básica que se expressa através de diferenças culturalmente dadas, e que podem ser assumidas como limites grupais"*. (Seyferth, s/d,p.25)

Alguns autores, como Cohen, afirmam que a identidade étnica está ligada a interesses corporativos. Segundo este autor, a etnicidade é instrumentalizada e acionada nos momentos em que é relevante, e a instrumentalização política da etnicidade é usada como arma para adquirir privilégios (Cohen, 1979). No entanto é importante lembrar que a identidade étnica até pode ser manipulada e utilizada para atingir determinados objetivos de alguns grupos corporados, mas que não se resume a isto, já que o grupo pode pré-existir ao interesse corporativo.

Foi importante para o desenvolvimento do trabalho compreender a trajetória do movimento de reivindicação da identidade ítalo-gaúcha, sua constituição e negociação enquanto uma estratégia de manutenção do grupo e, também, como um símbolo de classificação social. Muitos dos descendentes que reivindicam a identidade ítalo-gaúcha hoje, fazem-no por acreditar que esta identidade lhes agrega valor e contribui para a sua diferenciação social. Ser ítalo-gaúcho, é mais valorizado do que ser simplesmente, brasileiro.

Além disso, a partir da inserção nas redes destes grupos, as possibilidades de ascensão social ampliam-se, uma vez que a marca da identidade ítalo-gaúcha passa a ser um diferencial, que permite ter acesso, por exemplo, à cidadania italiana, trabalho no exterior, bolsas de estudo, etc. (Zanini,1999).

É interessante observar que a identidade reivindicada seja hifenizada pelo regional e não pelo nacional. Dificilmente alguém se apresenta como ítalo–brasileiro, mas sim ítalo-gaúcho. Além da identidade regional gaúcha ser bem marcada, acreditamos que contribui para isto

o fato do gaúcho ser visto, pelo menos dentro do estado do Rio Grande do Sul, como superior ao brasileiro em geral.

Correa (2001: 127) assinala:

> Apesar da forte identidade regional(=gaúcha), a identidade étnica(=alemã ou italiana) provoca uma distinção. Este plus corresponde à imagem positiva do imigrante. Assim, para muitos habitantes do Rio Grande do Sul, ser gaúcho e descendente de imigrantes é duplamente positivo.

Devemos enfatizar novamente que os descendentes de italianos que residem em algumas cidades do estado do Rio Grande do Sul, não constituem um grupo étnico no estrito sentido do termo, mas delineiam-se como um grupo diferenciado dentro da sociedade nacional, apresentando sinais diacríticos que conformam o seu reconhecimento enquanto grupo. Os habitantes da região reportam esta identidade como característica dos descendentes de imigrantes italianos, que se instalaram na região a partir de 1875. As lideranças falam em ítalo-brasileiros, ítalo-gaúchos ou descendentes de italianos. O povo em geral fala de si mesmo como "italianos" ou "italianos do Rio Grande do Sul".

As categorias "italianos", italiano do Rio Grande do Sul, "talian" ou ítalo-gaúcho são acionadas porque conferem a seu portador um maior capital social que o de simplesmente brasileiro. É este acúmulo de capitais simbólicos, econômicos e políticos que permite que a história da colonização do Sul do Brasil seja contada quase que exclusivamente do ponto de vista deles.

O grupo que estudamos surge em função da imigração italiana para o Rio Grande do Sul, que ocorreu no final do século XIX e início do século XX. A colonização italiana e alemã no Rio Grande do Sul fez parte de um projeto geopolítico do governo imperial brasileiro, que utilizava a imigração para preencher os vazios demográficos do Sul do país. Ela foi pensada como um processo de substituição não só do trabalho escravo pelo trabalho livre, mas principalmente como uma substituição do negro escravo pelo branco europeu em um processo de colonização baseado na pequena propriedade.
Neste contexto a escravidão era vista como uma forma arcaica de produção que não se coadunava com a modernidade, enquanto a colonização era vista como um processo civilizatório.

Os italianos foram escolhidos porque houve privilegiamento da imigração européia, e o processo de recrutamento para a colonização no norte da Itália passa a ser mais efetivo quando se torna mais difícil trazer alemães, que eram vistos como agricultores eficientes e como o ideal para a colonização no Rio Grande do Sul (Seyferth, 2001).

A Itália era um dos países mais pobres e populosos da Europa, com enorme oferta de mão-de-obra. As guerras para a Unificação, a ocupação por sucessivos exércitos, o serviço militar por três anos consecutivos, foram fatores que contribuíram para a desorganização da unidade familiar de trabalho e para a pauperização do pequeno agricultor. Por outro lado a industrialização da Itália Setentrional não era capaz de absorver toda a mão-de-obra disponível, o que explica a opção pela migração.

Esse êxodo de camponeses italianos deu origem no nordeste do Rio Grande do Sul aos *colonos*, isto é, proprietários de uma fração de terra denominada *colônia*. *Colônia* é o termo que designa, especialmente no Rio Grande do Sul, tanto na linguagem oficial como na linguagem comum uma área de terra virgem, destinada à colonização. Essa área era dividida em lotes destinados, por concessão, a chefes de família que para ter direito à posse plena deveriam desmatá-los, cultivá-los e pagá-los .

Ao estudar os grupos étnicos, Barth (2000) chama a atenção para a criação e manutenção das suas fronteiras, das linhas divisórias que separam os grupos humanos. No caso específico dos italianos na Região Sul do Brasil, houve uma dissolução das fronteiras entre as identidades regionais (na época da grande imigração, apesar do passaporte italiano, as pessoas consideravam-se venetas, trentinas, lombardas, etc.) e a fusão destas identidades em uma nova, a de "italianos" ou "descendentes de italianos".

Essa fusão ocorreu através de uma alteração dos critérios de pertencimento a uma coletividade.

Não significou, entretanto, uma incorporação plena à identidade nacional brasileira, mantendo-se uma identidade diferenciada vinculada ao processo migratório .

O importante na compreensão da invocação da italianidade desses imigrantes são os sinais diacríticos que o grupo utiliza para delimitar suas fronteiras de pertencimento, a construção de tradições e de sentidos para estas tradições. Para Oro, no entanto:

> (...) os descendentes de italianos do Rio Grande do Sul não negam a sua identidade de brasileiros e sobretudos de gaúchos. Em verdade, postulam uma identidade étnica plural, considerando-se, ao mesmo tempo como gaúchos, brasileiros de origem italiana (1996: 621).

Tal afirmação coaduna-se com as observações de Hall (1999). A etnicidade, vista por este prisma, seria uma forma de reação a homogeneização imposta por padrões sociais dominantes. No contexto das negociações identitárias, a cultura seria um elemento a ser considerado dinamicamente e não como fonte imutável de pertencimento grupal.

Identidade está relacionada com interesse e é na arena interétnica que emerge a construção da mesma. Por isto, acreditamos que a reafirmação de uma identidade diferenciada adquire importância justamente quando, com o desenvolvimento da indústria, algumas das cidades mais importantes da região, passam a atrair pessoas de diversos lugares e origens sociais.

O presente trabalho trata, pois, da construção e reconstrução simbólica de uma identidade ora unívoca, ora hifenizada (cujo pressuposto é de natureza étnica), em parte associada a um grande evento comemorativo que permite atualizá-la no tempo histórico.

Sobre a difusão do que chamou "mitologia do imigrante", referindo-se aos imigrantes italianos de uma maneira geral, Ianni (1979: 23) ressalta que: *"A idéia de que o imigrante e a industrialização estão conjugados é uma idéia que faz parte da mitologia do imigrante"*.

As citações anteriores remetem para o contexto em que são criadas as ideologias do sucesso do "imigrante pioneiro". É um contexto de desenvolvimento econômico baseado na industrialização. Deste modo a ideologia do "pioneiro" é na realidade uma adaptação, com contornos étnicos, da ideologia capitalista do enriquecimento através do trabalho. Sem esquecer que segundo Da Matta (1986: 9): *"O trabalho sempre indica a idéia (ou ideal) da construção do homem pelo homem. Um controle da vida e do mundo pela sociedade"*.

Levando em conta que "mito" e "mitologia" são conceitos muito controversos dentro da Antropologia, preferimos utilizar o conceito de tradição inventada, da maneira como ele foi definido por Hobsbaw:

> entende-se [como tradição inventada] um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas, tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (Hobsbawn, 1997: 9).

Neste sentido, tradições são apropriações do passado para refletir no presente a idéia de comunhão e marcar pertencimentos. Pode-se encontrar no passado todo um repertório de termos simbólicos para atualizá-los no presente, ou seja, cria-se uma versão *a posteriori* que organiza e confere sentido a fatos e eventos isolados. Segundo Hall (1999: 13) desde o nascimento até a morte construímos uma *"narrativa do eu"* e é essa narrativa que nos dá a sensação de possuirmos uma identidade unificada. Mas ele complementa afirmando que esta *"identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia",* ou seja, *"não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições* (Hall, 2003: 44).

Sendo assim, existem limites para esta "invenção de tradições". Esse processo não é um "vale

tudo", mas sim um recorte que privilegia determinados aspectos em detrimento de outros. Ou como afirma Da Matta: *"Tudo numa sociedade é inventado, mas nem tudo é minuciosamente lembrado ou transformado em fantasmas capazes de assaltar a nossa consciência"* (Da Matta, 1998: 74).

No Rio Grande do Sul essas tradições atuam desde as suas origens como um elemento que, além de reafirmar os valores simbólicos do grupo de descendentes de imigrantes, reforça junto ao restante da sociedade, a imagem que estes descendentes buscam projetar: são pioneiros, desbravadores e civilizadores de uma terra selvagem, bons trabalhadores e bons católicos. Enfim merecedores do êxito econômico e do prestígio político e social que desfrutam na cidade.

As tradições, histórias e festas atuam como elementos que além de reforçar os laços sociais e os valores simbólicos do grupo de descendentes de imigrantes, reforça junto ao restante da sociedade a imagem que estes descendentes buscam projetar: são pioneiros, desbravadores e civilizadores de uma terra selvagem, bons trabalhadores e bons católicos, enfim merecedores do êxito econômico que desfrutam na cidade. No entanto é importante lembrar que toda identidade construída tem um componente inconsciente e uma gênese histórica, e foi esta gênese histórica que procuramos apresentar nos três primeiros capítulos da tese.

Podemos agora afirmar que para compreender esta trajetória foi muito importante não essencializar a formação do grupo em termos de laços de parentesco e descendência, mas procurar compreender a maneira como as identidades dos imigrantes italianos e seus descendentes foram socialmente construídas naquela região. Contribuíram decisivamente para esta construção a influência da Igreja católica através de seus colégios e seminários, o desenvolvimento da indústria que atraiu pessoas de outros lugares provocando a consciência da diferença e, de certa forma, a cristalização e o elogio da diferença.

Portanto é importante perceber que como Weber demonstrou (1997b), os valores orientam a ação, e podem ser fundamentais para definir o padrão de comportamento de uma sociedade. No caso dos descendentes de camponeses europeus que imigraram para o estado do Rio Grande do Sul, a experiência da colonização deu origem a um determinado tipo de *habitus* extremamente propicio para o desenvolvimento capitalista. Esta atitude frente ao trabalho contribui para a criação de estereótipos étnicos locais, contudo é necessário lembrar que a esfera econômica é apenas um dos aspectos da categorização e de suas conseqüências. Analogamente ao que Jenkins (1997) aponta para a Irlanda do Norte, o desenvolvimento econômico foi concomitante a uma estratificação social de base étnica.

Ao insistir no étnico, constroí-se simbolicamente a comunidade e escamoteia-se o fato de que nem todos os descendentes de italianos enriqueceram e que houve um processo de acumulação de capital nas mãos dos comerciantes, seguindo–se a tal ganho econômico a acumulação de capital político, social e simbólico. (Bourdieu, 1987) A etnicidade funciona como uma vantagem econômica e está entrelaçada com outros princípios de identificação social como religião e classe social.(Jenkins,1997)

Encontramos entre os descendentes de italianos do sul do Brasil uma liderança étnica ligada a burguesia comercial de origem colonial com a identidade étnica fornecendo uma rede de proteção social. Neste caso a etnicidade é mobilizada como recurso pela elite dominante e como estratégia para manter o controle e a cultura é utilizada também como instrumento político. (Jenkins,1997)

Deste ponto de vista a etnicidade funciona como uma ideologia no sentido que Gramsci (1978) dá ao termo, ou seja como um cimento que unifica as práticas e pensamentos de um determinado grupo social. Surge ai o conceito de lealdade ao grupo e de uma identidade local. No caso do grupo que estudamos há uma clara hierarquização de identidades: a identidade local sobrepõe-se à regional e à nacional. Consideram que a sua identidade mais significativa é a identidade local de "italianos", sem contudo renegar seu pertencimento à pátria brasileira. O fato de eventualmente identificarem-se como ítalo-gaúchos demonstra a importância atribuída a identidade regional. Contudo, apesar do discurso

público de unidade, existem conflitos e disputas sobre quem pode falar em nome do grupo.

Os membros da elite local fazem questão de definir-se como italos-gaúchos ou no máximo como gaúchos de ascendência italiana e afirmam não fazer distinções com base na origem étnica. No entanto não é isto que demonstram nos discursos, livros e especialmente nos desfiles da Festa da Uva.

Observamos neste caso a imposição da ideologia da classe dominante como senso comum. Segundo a teoria Gramsciana as ideologias mais ativas e orgânicas interferem no senso comum e nas tradições. As idéias da elite de descendentes de imigrantes italianos do sul do Brasil, são não apenas hegemônicas, mas também parte do senso comum da região. Nelas são reforçadas as marcas identitárias e todo um sistema simbólico que ressalta as diferenças em relação à identidade nacional. Por isto, o destaque é dado ao trabalho, pioneirismo, religiosidade e perseverança, qualificativos que funcionam como sinais diacríticos, que moldam e orientam a construção de uma identidade de ítalos-gaúchos, para os descendentes daqueles imigrantes.

Referências Bibliográficas

Azevedo, T. (1994). *Os italianos no Rio Grande do Sul*. Caxias do Sul, EDUCS.

Barth, F. (2000). *Os grupos* étnicos *e suas fronteiras: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa.

Bourdieu, P. (1987 [2ªedição]). *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva.

Cohen, A. (1979). *Custom and Politics in urban Africa*. London, Routledge and Kegan Paul.

Correa, S. (2001). *Identidade* Étnica *em Meio Urbano*. Santa Cruz do Sul.

Da Matta, Roberto. (1998). *As mensagens das festas: reflex*ões *em torno do sistema ritual e da identidade brasileira*. [s.l]

Da Matta, R. (1986). *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de janeiro: Rocco.

______. (1983). *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes.

Epstein, A. (1978). *Ethos and identity*. London: Travistock Publications

Firth, R. (1964). *Essays on Social Organization and Values,* London School of Economics, Monographs on Social Anthropology n.° 28. Londres: The Athlone Press.

Freyre, G. (2000 [2ªedição]). *Novo Mundo nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Topbooks.

Geertz, C. (1978). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar

Goffman, E. (1978). *Estigma*. Rio de Janeiro: Zahar.

Gramsca, A. (1978 [2ªediçao]). *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Hall, S. (2003). *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: UFMG/ Brasília: Unesco.

______. (1999). *A identidade cultural na pós modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

______. (1996). *Ethnicity: Identity and Difference. New York: Oxford University Press.*

Hobsbawn, E. (1997 [2ªedição].). *Introdução: A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e

Terra

Ianni, O. (1987 [3ªedição]). *Raças e Classes Sociais no Brasil*. São Paulo: Brasiliense

Jenkins, R. (1997). *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London: Sage Publications.

Oro, A. (1996) *Mi son Talian: Considerações sobre a identidade étnica dos descendentes de italianos do Rio Grande do Sul: A presença italiana no Brasil*. Porto Alegre

Seyferth, G. [s.d.] *Identidade Étnica e Folclore*. Anais do I Seminário sobre Folclore Alemão, Blumenau.

______. (2001). *Imigração e nacionalismo: o discurso da exclusão e a política imigratória no Brasil*. Brasília: CNPD.

Weber, M. (1997 [12ªedição]). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 12. São Paulo: Pioneira.

Willems, E. (1980). *A Aculturação dos alemães no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Zanini, M. (1999). "Ítalo-brasileiros: a revivificação da identidade étnica em Santa Maria-RS" in *Travessia – Revista do Migrante*, nº 34, maio-agosto.

Etno-navegações: narrativas (pós) coloniais, entre o local e o global

Noémia Maria Simões[1]

U.Minho, ISEL, CLEPUL, Portugal

Resumo: Este texto é feito do entrecruzamento de diversos testemunhos, imagens e narrativas de cariz multidisciplinar. É um trabalho inacabado que procura dar pistas para o repensar e (re) definição das possíveis trajectórias e identidade(s) lusófonas no contexto mais amplo da cidadania global. Procuramos de alguma forma contrariar a constatação de que os estudos culturais não têm atendido o bastante às questões de economia política onde as criações culturais aparecem e se desenvolvem, pelo que propomos abordagens (pedagógicas) que permitam entrever as pontes entre economia e cultura. Neste texto optamos pela recolha, justaposição e confronto de testemunhos provenientes de múltiplos contextos históricos, geográficos e sociais. Assim, expomos narrativas diversas que vão da (etno)-matemática á releitura dos Lusíadas e outras narrativas, integrando as artes performativas, a pintura e a tecelagem. Pretendemos assim suscitar a reflexão e discussão sobre o(s) sentido[s) das diferentes narrativas e das estórias que se vão (re)construindo em torno dos temas colonialismo, pós-colonialismo, e lusofonias, procurando evidenciar as conexões latentes entre economia, sociedade e cultura, na expressão das diferentes sensibilidades, identidades e vontades em jogo. Visamos uma compreensão alargada do mundo e da(s) lusofonias, numa perspectiva glocal, que sugere possibilidades de estratégias de educação para a cidadania global que promovam o reconhecimento do lugar das nossas culturas e da língua num mundo em mudança, abrindo horizontes de um futuro melhor para todos ...

Palavras-chave: Narrativas; Pós-coloniais; Identidades; Glocal; Lusofonias.

1. Introdução

Neste percurso em aberto nas turbulências de um tempo pluridimensional, procuramos no espaço que temos apresentar testemunhos diversos, narrativas múltiplas na atenção a uma ecologia do humano que não faça tábua rasa dos arquivos secretos da história, mas nos permita reconhecer o valor das nossas narrativas na redescoberta de quem somos e do porvir.

A descolonização do pensamento, reforçando o espírito crítico face à história, permite identificar as opressões que se insinuam a nível da acção e da produção do conhecimento, e abre caminho também para uma diferente compreensão dos espaços em que nos movemos, para uma cosmovisão que, dando lugar às diferenças, permitirá ultrapassar os guetos disciplinares, linguísticos, geográficos ou ideológicos em que, talvez por comodismo nos enclausuramos..

1 A autora é actualmente doutoranda em Estudos Culturais pelas Universidades de Aveiro e do Minho. É mestre em Economia e Política Social e autora de vários textos e comunicações de carácter multidisciplinar que vão da educação matemática á educação para a cidadania global. É professora no ISEL, membro do CLEPUL e coordenadora da ONG Engenho e Obra, integrando os grupos de Educação para o Desenvolvimento e Ética da Plataforma Portuguesa das ONGD.

E-mail da Autora : noemiacerto@gmail.com

Vivemos num tempo conturbado: por muitos sentido como de colapso global, onde as múltiplas turbulências e crises, a aceleração de um tempo tenso torna difícil uma perspectiva optimista e serena sobre a história passada e a que queremos construir no futuro.

Urgente é fazer face ao pessimismo da realidade que nos ameaça e entrever os novos caminhos de construção cultural nestas etno-navegações entre o local e o global, não esquecendo o lugar fundamental do sonho na re-invenção do futuro:

> "O que faz andar a estrada? É o sonho. Enquanto a gente sonhar, a estrada permanecerá viva. É para isso, que servem os caminhos, para nos fazerem parentes do futuro" (Fala Tuahir),
>
> Mia Couto, Terra Sonâmbula

2. Reconstruir a história: caminhos entre o centro e as margens

> "A Europa, toda ela, deverá deslocar-se para o Sul, a fim de, em desconto dos seus abusos colonialistas antigos e modernos, ajudar a equilibrar o mundo. Isto é, Europa finalmente como ética"
>
> José Saramago, A Jangada de Pedra

Nas palavras de Boaventura Sousa Santos (2007),

> "O perigo de negligenciar a economia política, o poder económico e classicista é endémico nos estudos culturalistas".

2.1. A perspectiva de um historiador da matemática:

Nas palavras de um matemático e historiador português, Francisco Garção Stocker, no seu *Ensaio histórico sobre a origem e progressos das mathematicas em Portugal* :

> "Debalde se intenta pois descobrir as verdadeiras causas dos acontecimentos públicos de qualquer nação, e o nexo que os prende uns aos outros, se não se atende a natureza do paiz que ela habita, e ao estado dos seus conhecimentos nas suas épocas mais notaveis. Mas se os sucessos políticos bem como as acçoens particulares, dependem intrinsecamente das ideas, conhecimentos, e opinioens individuaes dos homens; o progresso dos conhecimentos humanos também não depende menos dos sucessos , e instituiçoens politicas dos povos. Uns e outros tem a sua origem nas necessidades naturaes do homem, e nos meios que a natureza lhe offereceu para satisfaze-las: e uns e outros tem igualmente por objecto único aperfeiçoar, e dirigir esses meios, a fim de facilitar a satisfação, tanto das necessidades naturaes, como das que o aperfeiçoamento da ordem social traz necessariamente apoz si"
>
> Francisco Garção Stocker

2.2. Abordagem crítica e metodológica

Na actual narrativa dominante sobre as questões da economia, a palavra 'desenvolvimento' é frequentemente entendido como sinónima de crescimento económico, ou mesmo como um véu para o próprio capitalismo [cf Santos, 2014]. Isto implica, nas abordagens mainstream, uma leitura economicista, linear e monolítica das sociedades. De acordo com esta lógica, não haveria grande escolha quanto ao modelo de 'desenvolvimento' a seguir, quase se impondo uma via única de 'catching up' a cada país que pretenda atingir os padrões dos países ditos desenvolvidos... A dominância

económica e cultural da língua (inglesa) seria também um correlato deste processo de imposição de uma cultura-mundo homogeneizante.

Quanto a nós, defendemos abordagens interdisciplinares, que passam por entender os estudos culturais como um 'campo gravitacional 'de abordagem à complexidade das questões culturais (Baptista, 2012), adoptando um 'politeísmo metodológico' (Martins, M (2012)), uma hermenêutica dialógica Santos (2007)] que permita aceder a uma outra compreensão, em múltiplas vozes e línguas, do humano e das interacções não lineares entre economia/sociedade e cultura (Louçã, F (2009)). Um entendimento que procure dar conta das múltiplas dimensões em que o desenvolvimento e as alternativas se colocam, sabendo de antemão da incompletude de todas as culturas, e que toda a ciência é uma construção social provisória.

2.3. Depois do Adeus – assumir o pós-colonialismo

Repensar a história e o lugar de cada um no mundo, é a nosso ver um passo importante para a acção colectiva.

No caso português, temos a consciência de que nalguma literatura erudita, as traduções culturais do que restou após 'o adeus' a um certo passado colonial se revelam a si mesmas comum misto de remorso e nostalgia, declinações ao mesmo tempo trágicas, barrocas e grotescas da nossa identidade, identificada como semi-periférica, entre Próspero e Caliban (Santos, 2007). No actual contexto de crise há o perigo de nos tornarmos cada vez mais subalternos e com falta de autonomia para enfrentar os graves constrangimentos – é cada vez mais imperioso redescobrir o lugar da ciência, da cultura no ultrapassar desta tendência, no recriar das vontades para ir além dos cabos do Bojador com que actualmente nos confrontamos, incluindo as que se avizinham no futuro. Criar novas narrativas, ser parte da mudança sistémica (para um mundo melhor) constitui ao mesmo tempo um desafio e uma chamada à transformação social sentida por diversos movimentos sociais formais e informais.

Importa reflectir sobre:

Como nos encaramos 'Depois do Adeus'? Como reorganizamos com sentido os fragmentos da nossa história e do nosso multifacetado e caleidoscópico presente ? Como descobrimos o 'apertado caminho da dignidade' de cada um/uma de nós e da comunidade(s) de que fazemos parte?

O sentimento trágico de uma separação mal resolvida, a sensação de uma 'ferida gangrenada', a consciência de se queremos construir outro futuro, há que reconstruir vontades e procurar visões mais lúcidas da nossa história e do nosso presente no contexto global, reconhecendo que permanecem ainda sombras a combater (Lídia Jorge).

2. 4. Releituras de Os Lusíadas de Luís de Camões

Que espaço e reconhecimento damos às narrativas da nossa história, sem ficar aprisionados nos labirintos de uma saudade estéril, nem prisioneiros de más consciências pós-coloniais?

E que consciências recriamos dos novos caminhos a traçar, se nos iludimos a nós mesmos na 'hiperidentidade' de uma história em que nos perdemos num labirinto de saudade, do qual não parece haver saída airosa, nem futuro que lhe corresponda?...

Ou será que as narrativas antigas podem ainda servir de alavanca ao sonho e à esperança?

2.5. Camões em cena – algumas leituras e narrativas actuais

"O texto dos Lusíadas é uma grande estória da vida, uma grande estória da condição humana, uma metáfora enorme da nossa condição história em qualquer tempo e lugar.

Tudo está lá, como nas grandes obras de música, nas grandes sinfonias: sub-repticiamente, insinuado nos ritmos, nos jogos de palavras, nos fôlegos de pensamento, no humor, no contraste dos andamentos ...E a precisão, agudeza e, tantas vezes crueza com que Camões formula a "viagem" fazem parte da nossa memória colectiva, e a obrigatoriedade da sua leitura provoca em cada um de nós fascínio e ódio, em que ninguém pode dizer verdadeiramente que não conhece verdadeiramente os Lusíadas, mas que quase ninguém conhece verdadeiramente [...] Queremos nós também [Teatro Medieval], aproximarmo-nos da nossa História, preservar a memória Colectiva de um Povo, que continua a ter no Mar a possibilidade como horizonte de todas as Viagens.

E num período do mundo em que a todos nós "Lusíadas", afinal todos os portugueses, nos é exigido um esforço quase sobre-humano ao nível da nossa sobrevivência como nação, para o Teatro meridional – enquanto colectivo de artistas e comunicadores – faz mais do que nunca sentido exaltar, espalhar e cantar..."

"Mais do que prometia a força humana"

Miguel Seabra e Natália Luíza, in Teatro Meridional (2010).

Sobre o canto terceiro:

"Quando os poetas clamam por ajuda, sem se mostrarem, os deuses vêm. Neste caso, Camões chamou por Calíope e a musa enviou-lhe os seus favores. Bem precisava deles o poeta. Pois como poderia ele, sozinho, invocar o feliz entendimento entre os viajantes portugueses e o bom Rei de Melinde?

Como poderia, sozinho, sem ajuda divina, reconstituir o diálogo entre eles? Reproduzir a descrição que o Gama fez da Europa, para satisfazer a curiosidade do Rei? E a descrição da Península Ibérica como cabeça da Europa? E de Portugal, o quase cume da cabeça/ da Europa toda? Sim, como poderia sozinho, Camões invocar os povos europeus, e os ibéricos, e entre eles destacar a força do povo lusitano? E invocar os bravos reis Afonsos, desde Afonso Henriques, o fundador, a Afonso IV, o rei da Batalha do Salado? Passando por Dinis, o rei da poesia, da boa ordem e do progresso?"

Lídia Jorge

Sobre o quinto canto:

"Deixada para trás a pequena pátria extrema no encalço de um sonho de lonjura pelo mar imenso que haveria de trazer tragédia e glória a nautas e reis, eis que a obra (descobrimento e escritura) se expande nas tensões do vivido e do escrito, rompendo quer com a gramática pragmática, quer com a poética, nas suas já estioladas convenções. Porém, não chamaria aos Lusíadas, como fez Nemésio, tábua da lei do português, enquanto povo de missão, mas cartografia duma humanidade outra, viciosa e bárbara que seja; da pátria que deveras importa, essa que apenas a arte pode fundar, tal essa mítica Atlântida our Hésperides, que dizem ser Cabo Verde vestígio, mas que importa mais a invenção que o testemunho, e importará sobremaneira nos caboverdianos, futuro povo inventado da pátria sem nome, pois que do Cabo nos ficou apenas a denominação para uso e memória, signo e sina dos perscrutadores do meio do Atlântico, de almas temperadas de mar e maresia."

José Luís de Tavares

Das ilhas dos amores ...

"Não há erudito que o não recorde, ou que não se escandalize se o não recordam: a Ilha dos Amores não é apenas a "ilha dos amores". (...). Pelo que há de concentrado nesse lugar sacral, espaço de refúgio e de eleição, quer contra a agitação do mundo profano quer perante o assalto das vagas do Inconsciente, a "ilha" é, como toda a gente sabe, convergência de inúmeros significados esotéricos; mas é também, historicamente, um extraordinário polo de atracção mítica para o Português: "ilha" nos considerámos sempre, rodeados de Espanha e de Mar, ao encontro de "ilhas" navegámos; "Ilhas começámos por descobrir; e resta saber se a nossa "colonização", exactamente aliás como a dos gregos, alguma vez foi mais que mera criação de "ilhas" ainda quando em vastíssimos continentes se inseriam. A Ilha dos Amores – e não do Amor (curiosa distinção!) – haveria de ser, por desígnio de Vénus, a nossa grande e ubíqua realização numa transcendente realização numa transcendente unidade de lugar. De toda a maneira, Ilha inventada, Ilha de "teatro", criada "ex nihilo – e destinada a uma única representação! Seja como for, os "amores que lá ocorrem, embora uma só vez na vida, constituem a mais indispensável antecâmara para o que de mais importante lá vem a ocorrer"

David Mourão Ferreira, in Camões, A Ilha dos Amores, Ática

3.Caminhos e navegações na busca de uma identidade

Das pedras da calçada às ilustrações que podemos contemplar em diversas estações do metro de Lisboa, são inúmeros os testemunhos e ecos das narrativas dos Lusíadas nos locais e percursos do quotidiano da cidade: em Lisboa, como entre outras paragens, torna-se evidente a relevância da arte na 'formação' / educação dos espíritos para a construção de uma identidade, na formação de uma consciência cosmopolita de cidadania global, etno-navegações na mira de uma humanidade universal (im)possível:

Calçada Portuguesa:

"Por lavramos o passado na calçada/num presente que amarramos ao destino/ cá nos fica um chão que leva á caminhada/ressoando em cada pedra o som mais puro/de seguirmos pela vida em devaneio/ num passeio/que nos conduz ao futuro",

Jorge Castro in Calçada Portuguesa

"Dai-nos de novo o Astrolábio e o Quadrante/ Velas ao vento venha a partida/Há sempre um Bojador perto e distante/Nosso destino é navegar para diante/Dobrar o cabo dobrar a vida/Dai-nos de novo a rosa e o compasso/ A carta a bússola o roteiro a esfera/Algures dentro de nós há outro espaço/ Chegaremos ainda a outro lado/ Lá onde só se espera /O inesperado"

Manuel Alegre

3.1. Luzes e sombras da 'epopeia' em que nos revemos...

Faltava-nos ainda contrapor outras vidas, outras visões, por exemplo as Cartas Portuguesas e as Novas Cartas Portuguesas e dar vez à voz das mulheres silenciadas, à amargura dos fados e desencontros que fazem parte do nosso património, ás desarmonias e catástrofes da nossa peregrinação, que rompem em fragmentos os casulos das histórias douradas e das ilhas dos amores...

Na perspectiva apresentada por António Trabulo, no seu livro O Túmulo de Camões:

> "Luís de Camões ilustra uma das faces da epopeia. Glorificou a expansão portuguesa que está na origem do colonialismo. Cantou os feitos heróicos, a honra e a coragem. Fernão Mendes Pinto foi mais adiante. Pôs a descoberto o lado escuro da navegação e da conquista..."(*op cit*, p. 180).

3.2 Imagens do/a(s) outro/a[s] e (in)comunicabilidade intercultural

> "Nem sempre sou igual no que digo e escrevo./ Mudo, mas não mudo muito./A cor das flores não é a mesma ao sol/ Do que quando a nuvem passa/Ou quando entre a noite/ E as flores são da cor da sombra"
>
> Fernando Pessoa, "*O Guardador de Rebanhos"*, cit. por Elon Lages Lima in Espaços Métricos.

De acordo com to Rómulo de Carvalho, n' A Física para o Povo, para se estabelecer o perfil, precisamos de dois espelhos – não de um ... de quantos espelhos precisaremos para compreender a identidade dos que nos estão mais distantes – para ser capaz de melhor compreender os humanos, captando as diferenças e as semelhanças que nos recriam no fluir do tempo, de modo a melhor preparar o futuro por entre as turbulências da história? Decerto que é necessário ir além da tecnologia e de uma ciência unidimensional reconhecendo, neste âmbito, a complexidade do real, a primazia da pluralidade das narrativas, das humanidades e das artes eruditas à desordem das vozes silenciadas, à feiura do quotidiano sofrido e grafitado nas zonas sombrias das nossas cidades.

Será ainda possível, apesar das distâncias sociais, culturais ou geográficas , pôr em prática os princípios do UBUNTU, ver o tu no eu, e ao mesmo tempo, reconhecer as diferenças e promover o direito a significar (Bhaba) de culturas não ocidentais? Como valorizar o conhecimento local, reconhecer a sua importância na construção de trajectórias de desenvolvimento mais autónomo e sustentado? ...

4. Conclusão e considerações finais

Neste circuito incompleto e atribulado de etno-navegações, entre o local e o global, sentimos e pensamos que é fundamental não esconder as desarmonias nem ignorar os contrastes, atender ao mesmo tempo à(s) estórias, aos gritos e murmúrios que nos chegam dos mares por navegar como os que provêm da monotonia dos quotidianos submersos, nas grandes cidades e nos 'guetos' onde o papel da mediação cultural, é a nosso ver, crucial. Julgamos assim que a mediação e comunicação intercultural não devem ser entendidas apenas como uma questão global e um aspecto acessório de uma diplomacia económica entre distantes pontos cardeais. Na realidade, é também já, aqui e agora, nas nossas vizinhanças que a questão das identidades e a urgência do diálogo e o desafio da comunicação intercultural, mesmo que feita em silêncio, se tornam urgentes.

Muito fica por dizer e por investigar, dos 'nós na arte' aos outros que nos olham e que nos entendem de outra forma. Sabendo que todas as narrativas são parciais e incompletas, e que os paradoxos são muitos, confiamos que através da atenção à pluralidade de vozes , através de uma hermenêutica dialógica, será possível ultrapassar as tensões identitárias e entrever através e além das dissonâncias e dos conflitos o lugar do passado na reinvenção do futuro:

> "Onde moras?", "O que és?", "De que religião?", "De que raça?", "De que nacionalidade?", são hoje consideradas perguntas lógicas. No século vinte e um, a humanidade terá percebido que estas perguntas

são absurdas e anti-evolucionárias, ou então os homens terão deixado de viver na Terra" Buckminster Fuller, Manual de Instruções para a Nave Espacial Terra, 1969.

(EXD'13 Lisboa – No borders, www.experimentadesign.pt/2013 acedido em 12/10/2013).

Referências Bibliográficas

Annalys, V. & Coelho, N. (Org.) "Unmapping the world", *EXD'13 No Borders,* Belém, Lisboa. [09.11-22.12.2013]

Baptista, M. (Coord.) (2012). *Cultura: metodologias e investigação*. Gracio Editor.

Beck, U. (2002). "Cosmopolitan society and its enemies" in *Theory, Culture and Society*, April; pp. 17-44

Bhabha, H. (1994*). The Location of Culture*. Routledge.

Botelho, A. (2007) "Holocausto em Angola – memórias entre o cárcere e o cemitério" in *Revista Veja*.

Burguette, M. & Lam, L. (Ed.) (2008). *Science Matters, Humanities as Complex Systems*, World Scientific.

Cabecinhas, R. (2013). *Imagens dos Outros,* PDEC 2012-2013, Universidades de Aveiro e do Minho.

Camões, L. *A Ilha dos Amores*. Edições Ática.

Câmara Municipal de Amadora (Org.) (2013). *Mediação: um caminho para a construção de cidades interculturais – Relatório,* Fórum realizado nos Recreios de Amadora, 16/10/2012.

Castelo, C. (1998). *O modo português de estar presente no mundo, O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961),* Lisboa: Edições Afrontamento.

CCB. (2014). "A urgência da literatura: Ler melhor, compreender o humano, preparar o futuro" in 1º Encontro Literatura: Presente, Futuro, CCB.

Chartier, R. (1988). *A História Cultural, entre práticas e representações, Memória e Sociedade*. DIFEL.

Conferência Episcopal Portuguesa (1994) *Encontro de culturas - Oito séculos de missionação portuguesa,* Mosteiro de S Vicente de Fora, Julho a Dezembro de 1994

Couto, M. (2013 [12ª edição]). *Terra Sonâmbula*. Alfragide: Editorial Caminho.

Cunha, M. (2008). *Tempo Africano –Aquelas longas horas em sete andamentos*, Câmara Municipal de Oeiras.

Esterman, C. (1983). *Etnografia de Angola, sudoeste e centro,* vol 1, in Biblioteca Nacional de Lisboa.

Freitas, L. (2006). *Porto do Graal: a riqueza ocultada da tradição mítico-espiritual portuguesa*. Lisboa: Esquilo.

Gidea, R. (2014). "Public interest demands the release of hidden colonial files" in The conversation, 27 January 2014 [Url: http://theconversation.com/public-interest-demands-the-release-of-hidden-

colonial-files-22420, acedido em 28/1/2014]

IILP / AULP (2010) *Interpenetração da Língua e Culturas de/em Língua Portuguesa na CPLP*. Lisboa: CPLP.

Jorge, L. (2007 [2ª edição]). *Combateremos a sombra* – romance, Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Lima, E. (2005). *Espaços métricos*. Projecto Euclides, Brasil: IMPA.

Louçã, F. (2009). *Turbulência na Economia*. Lisboa: Afrontamento.

Lourenço, E. (1983). *Poesia e metafísica – Camões, Antero e Pessoa*. Sá da Costa Editora.

______. (1978). *O Labirinto da saudade, psicanálise mítica do destino português*. Lisboa: Biblioteca Dom Quixote.

Martins, G. (2009). *Património, herança e memória – A cultura como criação*. Lisboa: Gradiva.

Martins, M. "Para um politeísmo metodológico nos estudos culturais" in Baptista, M. M. (Coord.) (2012). *Cultura: metodologias e investigação*. Gracio Editora.

Matos, E. (2009). *Calçada Portuguesa no mundo, per orbem terrarum et marem nostrum*. Lisboa: Ernesto Matos – sessenta e nove manuscritos.

Matumona, M. (2008). *Teologia africana da reconstrução como novo paradigma epistemológico, contributo lusófono num mundo em mutação*. Lisboa: Roma Editora.

Metropolitano de Lisboa (1997). *Metro – a arte que Lisboa ainda não viu*. Lisboa.

______. (1999). *Estação Oriente Station*, Lisboa.

Mingione, E. (1991). *Fragmented Societies, A sociology of economic life beyond market paradigm*. Basic Blackwell.

Muchie, M. *et al* (Ed.) (2013). *The African Union Ten Years After, Solving African Problems with Pan-Africanism and the African Renaissance*. AISA, Africa Institute of South África.

Nery, R. (2012, [2ª edição]). *Para uma História do Fado*. Lisboa: INCM.

______. (2012). *Fado, um património vivo – Fado, a living heritage*, Lisboa: INCM.

Plataforma Portuguesa das ONGD (2014). [Url: http://plataformaongd.pt/revista/].

Rothenberg, D. & Pryort, W. J. (Ed.) (2005). *Writing the World – on Globalization*. A Terra Nova Book, MIT.

RTP1 – SPTelevisão. (2012). *Depois do Adeus*. Série televisiva, RTP1.

Sá, A. et al. (2009). *Jogos do mundo*, Lisboa: Associação Portuguesa de Professores de Matemática.

Santos, B. S. (2003). *Globalização, Fatalidade ou utopia?*. Lisboa: Edições Afrontamento.

___________. (2006). *A gramática do tempo, para uma nova cultura política*, Lisboa: Edições Afrontamento.

___________. (2014). "Do desenvolvimento alternativo às alternativas ao desenvolvimento" in Conferência em 16/1/2014 organizada pelo CIDAC, Gulbenkian: Lisboa [Url: http://www.livestream.com/fcg1/video?clipId=pla_32c96e73-8720-4a97-a86e-e4917213d98c&utm_source=lslibrary&utm_medium=ui-thumb, acedido em 21/1/2014].

Saramago, J. (1986). *A Jangada de Pedra*. Alfragide: Editorial Caminho.

Simões, N. (2012). "Por Lisboa: recortes, luzes e sombras de uma cidade à beira mar" in *III Congresso Estudos Culturais: Ócio, lazer e tempo livre na contemporaneidade,* Janeiro 2012, Universidade de Aveiro.

________. (2013) "From ethno-mathematics to global complexity" in *Comunicação a Academia Africalics*, 20-31/10/2013, Algiers, Argélia.

Spivak, G. (s/d). "Can the subaltern speak?" in [Url: http://www.mcgill.ca/files/crclaw-discourse/Can_the_subaltern_speak.pdf, acedido em 29/10/2013.]

Sousa, A. F. (1998[1ª edição]). *Angola – o apertado caminho da dignidade*. Carcavelos: A Franco de Sousa.

Teatro Meridional (2010) "Os Lusíadas de Luís de Camões, por António Fonseca", Lisboa, Temporada 25 Nov -18 Dez 2010, [Url: http://www.teatromeridional.net/index.php/espectaculo-os-lusiadas, acedido em 12/12/ 2010].

Trabulo, A. (2012). *O Túmulo de Camões, romance*. Lisboa: Fronteira do Caos Editores.

Trigo, L. *et al* (Coord.) (1997). *Metro, a arte que Lisboa ainda não viu*. Lisboa: Metropolitano de Lisboa.

Vários. (2012). *Construindo a Comunidade – 12 anos Vitalidade e Dinamismo*, Lisboa: CPLP.

Vários. (2013). EXD'13 Lisboa, No Borders, Lisboa [Url: www.experimentadesign.pt/2013, acedido em 9/10/2013].

TERTÚLIA 5

TURISMO, CULTURA E LAZER EM CONTEXTOS PÓS-COLONIAIS

Por que viajamos?

Adriana Brambilla & Maria Manuel Baptista

Universidade Federal da Paraíba, Brasil e Universidade de Aveiro, Portugal

Resumo: O turismo pode ser compreendido como um deslocamento voluntário de indivíduos para locais diferentes de onde residem habitualmente. Mas, por que viajar? Para alguns estudiosos, a atividade turística tem natureza predominantemente cultural, pois as pessoas viajam em busca de novas experiências, enquanto para outros pesquisadores, o turismo é simplesmente um objeto de consumo, mais um produto à disposição dos consumidores. Neste sentido, o presente artigo, objetivou, através de uma pesquisa bibliográfica, iniciar uma discussão sobre o papel que o turismo desempenha na vida das pessoas, tendo como base as três fases do turismo: o pré-turismo, o turismo industrial e o pós-turismo. Ressaltamos que esta revisão da literatura é parte de uma tese de doutoramento em desenvolvimento na área de Estudos Culturais. Considerando as análises propostas pelos autores pesquisados consideramos que, mesmo na atualidade, o turista pode viajar tanto motivado pelo aprendizado, proporcionado por novas experiências, como simplesmente para descansar, ou até mesmo apenas para consumir.

Palavras-chave: Turismo; Sociedade; Pré-turismo; Industrial; Pós-turismo.

1. Introdução

O turismo pode ser compreendido como um deslocamento voluntário de indivíduos para locais diferentes de onde residem habitualmente. Segundo a OMT (Organização Mundial do Turismo) o turismo é composto pelas "atividades que realizam as pessoas durante suas viagens e estadias em lugares diferentes ao seu entorno habitual, por um período consecutivo inferior a um ano, com finalidade de lazer, negócios ou outras" (Sancho, 2001: 8). Pode uma atividade que tem um papel tão importante na atualidade, ser estudado apenas nesta visão? Nós achamos que não. Mas, qual o papel do turismo na sociedade? Que importância tem na vida das pessoas? Para alguns estudiosos, a atividade turística tem natureza predominantemente cultural, pois as pessoas viajam em busca de novas experiências, enquanto para outros pesquisadores, o turismo é simplesmente um objeto de consumo, mais um produto à disposição dos consumidores. Assim, o presente artigo, através de uma pesquisa bibliográfica realizada para a tese de doutoramento em Estudos Culturais, propôs iniciar uma reflexão sobre as relações entre o turismo e o seu papel na sociedade.

Para a consecução dos objetivos propostos neste projeto serão adotados procedimentos metodológicos, considerando que um trabalho científico caracteriza-se pela aplicação do método

que, segundo Cervo & Bervian (1983: 23), "é a ordem que se deve impor a diferentes processos necessários para atingir um fim dado ou um resultado desejado". Para a realização desse estudo, a pesquisa será exploratória, com base em uma pesquisa bibliográfica baseada em livros e artigos científicos impressos e on line. Lakatos e Marconi (1985), afirmam que as pesquisas exploratórias são investigações de pesquisa empírica que têm por objetivo aumentar a familiaridade do pesquisador em um ambiente e Selltiz et al. (1975) consideram que "a pesquisa exploratória tem como principais objetivos esclarecer os problemas para posteriores pesquisas, aumentar o conhecimento sobre assuntos pouco tratados na literatura e esclarecer conceitos ainda nebulosos".

2. O viajante e o turista

Para uma melhor compreensão da influência do turismo na vida das pessoas, consideramos interessante discutir o assunto com base nas fases do turismo, que, de forma geral, dividem-se em pré-turismo, relacionado com a sociedade tradicional, turismo industrial, relacionado ao turismo de massa refletindo a Modernidade, e pós-turismo, análogo à Pós-Modernidade.

O pré-turismo refere-se à fase em que o ser humano viajava motivado por aprendizado, por isso as viagens eram vistas como um processo de aprendizagem muito ativo, um meio de viver a história e completar a educação, sendo este pré-turismo, chamado de *grand tour,* considerado a origem do turismo cultural, uma vez que, era um meio para aprender mais sobre as culturas de diferentes partes do mundo e de refletir sobre a própria cultura (Richards, 2006).

O turismo, enquanto atividade característica da sociedade industrial surge no século XIX, como uma forma de descanso, e, após a Segunda Guerra Mundial, passa a ser caracterizado como uma atividade de massa. Krippendorf (1989) refere-se ao turismo como uma atividade criada pela sociedade industrial, pois, o grande êxodo das massas é consequência das condições geradas pelo desenvolvimento industrial e analisa que a era industrial, em que se insere o turismo de massa, é submissa à economia, uma vez que esta reina soberana na civilização. O autor faz uma diferenciação entre o ser humano que viajava motivado por aprender, por ter novas experiências, do turista industrial, que considera como aquele que viaja, não por uma necessidade própria, mas por uma imposição da sociedade, mesmo que disfarçada por outras razões.

Esta era industrial é caracterizada por um rígido controle da produção, como forma de maximizar a quantidade de bens produzidos, e pela recompensa pela produtividade, isto é, pela remuneração com base no que se gera. Dias (2006) analisa que os lugares turísticos, na era industrial, encontravam-se, fisicamente, próximos dos núcleos emissores, mas, simbolicamente distantes, pois prevalecia a concepção de turismo como um modo de repor as energias gastas no trabalho. Ainda nesta linha de raciocínio, o autor explica que os locais de férias eram predominantemente distintos dos locais de trabalho, geralmente regiões relacionadas ao turismo de sol e praia. O turista, resultante dessa sociedade, é caracterizado como um indivíduo fatigado, devido à excessiva mecanização do trabalho e à concentração no aumento sucessivo da produção, encontrando no turismo uma "fuga da rotina". Por isso, pode-se observar que muitas definições de turismo, ao se referirem à atividade, neste período, incluem essa fuga da rotina como uma importante motivação de viagem. Nesta fase, o turista é visto como um indivíduo que encontra nas viagens uma forma de descanso, de mudanças mesmo que temporárias, em sua rotina estressante. Krippendorf (1989) usa o termo indústria do lazer para se referir ao turismo, como um bem de consumo oferecido pela sociedade industrial que se apoderou do tempo livre e, ofereceu às pessoas, formas de lazer. O autor denomina a essa relação de ciclo de reconstituição do ser humano, em que as viagens "recarregavam as baterias" para que as pessoas, ao voltarem das férias, estivessem mais produtivas. Consideramos assim que, nesta fase,

os responsáveis pelas indústrias, e organizações em gerais, vêem a atividade turística como uma alternativa para a manutenção ou aumento da produtividade da mão-de-obra, pois após uma viagem, geralmente as pessoas voltam mais descansadas e preparadas para o trabalho, enquanto os turistas encontram nas viagens uma espécie de libertação da mecanização do seu dia-a-dia.

Krippendorf (1989) vê os turistas como invasores que buscam somente o prazer imediato, sem se preocupar com os impactos causados ao local, sejam eles socioculturais ou ambientais, pois o único intuito destes visitantes é fazer uso das pessoas e dos recursos locais para sua diversão. Esta visão do autor pode ser entendida como uma forma de pós-colonialismo, em que povos, neste caso, viajantes de origens dominantes, enxergam os locais visitados e seus habitantes, como áreas a serem conquistadas para que se usufrua dos seus atrativos. Essa posição pode ser evidenciada pelas expressões que utiliza para se referir aos turistas como bando de invasores, exploradores dos moradores locais, se referindo a uma relação entre visitantes e visitados baseada na humilhação causada pelos turistas que se aproveitam do deslumbramento da população receptora. "O turismo cria duas categorias de seres humanos: os servidores e os servidos, de onde podem resultar sentimentos de inferioridade e superioridade" (Krippendorf, 1989: 107). Ao perceberem esta nova forma de colonização, sugere o autor, há uma reação por parte dos moradores, cujo único interesse passa a ser pelo dinheiro que poderão receber dos turistas: "*We speak English... and love $ and Euro*" (Krippendorf, 1989: 107).

O turismo industrial é, assim, resultado da pressão da rotina de trabalho a que as pessoas estão subordinadas, funcionando como uma válvula de escape do dia-a-dia (Krippendorf, 1989), como explica Urry (1990), ao considerar o turismo um tempo de oposição ao trabalho, pois o turismo e o trabalho encontram-se em esferas separadas nas sociedades industriais. Esse turismo de massa, baseado no modelo fordista, tinha como base a oferta de poucos atrativos para o maior número de turistas possível, em uma relação típica da economia de escala, que levava ao excesso de carga e a saturação dos locais. Diante dessa saturação, tanto por parte da oferta turística como da demanda, o turismo começa a buscar alternativas em resposta a esse modelo, entrando na fase do pós-turismo em uma analogia à sociedade pós-industrial. Essa sociedade caracterizada por uma era de riscos, de incertezas (Galbraith, 1986), de dúvidas perante às ameaças que surgem frente a essa sociedade, e típicas da sociedade pós-industrial (Drucker, 1995) ou da sociedade do descarte (Tofler,1970), é explanada por Beck (1992) em uma análise sobre a questão do risco na Modernidade Reflexiva, pois considera que os impactos negativos causados pela sociedade industrial agora são conhecidos. Neste sentido, as questões da sustentabilidade do turismo são uma característica da era pós-industrial, isto é, do pós-turismo, como resultado do conhecimento dos impactos causados pelo turismo de massa, característicos da sociedade Moderna. Essa conscientização dos impactos do turismo está relacionada a noção de risco que segundo Beck, "marca uma intensificação geral da insegurança ontológica; um senso geral de ansiedade sobre a ameaça tecnológica que representa para a continuidade da vida" (Abbinnett, 2003: 25) e que afeta diretamente as identidades culturais.

Na era pós-industrial conhecida também como era do conhecimento ou ainda do capital intelectual, o incentivo é ao pensamento, à inovação, e portanto, em oposição ao Fordismo, o grande valor não é a força aplicada pelo trabalhador, mas sim sua capacidade intelectual, onde o conhecimento passa a ser o grande ativo das organizações (Drucker, 1992, 1995, 1999). Essa transição mostra a relação entre o controle, a racionalidade característica da Modernidade e a ausência de controle total, a subjetividade relacionada à Pós-Modernidade. Na primeira, os meios de produção são totalmente controlados pelo produtor, que detém o capital, os equipamentos e o *know-how,* enquanto no segundo, embora os meios também pertençam ao produtor, este perdeu o poder de controlador único, uma vez, que depende diretamente dos conhecimentos, das informações do contratado, ou seja, depende de sua capacidade intelectual. Essa era pós-industrial, segundo Harvey (1997) caracteriza-se pela compressão

do tempo-espaço, identificando a Pós-Modernidade a um ritmo de vida mais acelerado, caracterizada pelo indivíduo perdido no tempo e no espaço, pela volatilidade e efemeridade em um processo de descontinuidade que afeta as sociedades, e, portanto, afeta as formas e motivações de viagens.

3. Considerações finais

Redfoot (1984) afirma que, historicamente, havia muitas razões para se viajar, e que podiam abranger desde a conquista de terras até as viagens motivadas por peregrinações religiosas, em que os viajantes eram considerados heróis ao se aventurarem para locais totalmente desconhecidos. O autor considera este viajante, muito diferente do turista de massa, pois enquanto o viajante aventureiro era um produtor de experiências, o turista é apenas um consumidor de atrações já conhecidas, pois como expõe Krippendorf (1989), o turismo faz parte das necessidades criadas pela sociedade, em que as viagens passaram a ser a forma de lazer mais desejada pelos membros da sociedade de consumo. Carlos (*in* Yázigi, 1996) argumenta que de atividade espontânea, o turismo, passou a ser cooptado pela sociedade de consumo que tudo o que toca transforma em mercadoria, tornando o homem um elemento passivo, perdendo sua espontaneidade, e passando a ser também um produto de consumo. Alguns pesquisadores, a exemplo de Craik (1997), analisam que o turismo pode ser interpretado como uma estratégia pós-colonialista, principalmente quando os destinos turísticos são regiões mais desfavorecidas economicamente, mas também podemos constatar que o próprio poder público aliado ao *trade* (entendido como o conjunto de empresas que oferecem serviços turísticos), muitas vezes, se aproveitam da própria história do país, enquanto ex-colônia, como forma de divulgação turística, esquecendo-se do planejamento da atividade com o envolvimento comunitário ativo e real.

Mas, outros autores consideram o turismo como uma atividade essencialmente cultural, pois se trata de um processo de interações entre comunidades distintas, que ocupam espaços distintos socialmente construídos, e que, por essa diversidade, tornam-se atraentes para o conhecimento do outro- o turista, aquele que viaja para conhecer novos locais. (Barreto, 2007; Dias, 2005 e Funari & Pinsky, 2001).

Diante do exposto, nosso posicionamento é que na atualidade podemos encontrar pessoas viajando por diversos motivos, incluindo o aprendizado, o encontro com novas culturas e o interesse por adquirir novos conhecimentos, mas também podem se deslocar de suas residências com o objetivo de simplesmente descansarem, de fugirem de suas rotinas. Ainda, o turismo pode ser visto como uma atividade intimamente relacionada ao pós-colonialismo (Hall e Tucker, 2004). Por isso, julgamos interessante a análise de Redfoot, que considera que, enquanto muitos estudiosos consideram o turismo um consumidor de culturas, uma metáfora para a inautenticidade geral da vida moderna, a exemplo de Fussell (1980), que considera o turismo uma forma decadente de viajar quando comparado às viagens de exploração, e de Boorstin (1964) que considera que o viajante, enquanto explorador, costumava viajar para encontrar o inexplorado, e o turista, usa as agências de viagens, para evitar esses encontros, outros autores, tem uma posição oposta como MacCannell (1976) que vê os turistas como peregrinos. Neste sentido, compartilhamos da análise de Redfoot ao considerar que, mesmo com visões opostas, esses estudiosos concordam que o turismo representa uma metáfora para aspectos mais profundos da sociedade atual. E por isso, o autor vê que o turista é condenado por todas atitudes: condenado a inautenticidade se ele permanece satisfeito com a realidade superficial, condenado ao absurdo de "correr atrás dos vestígios de uma realidade que desapareceu" se ele busca uma existência mais autêntica, e prossegue citando Fussell (1980: 49)"... os anti-turismo iludem apenas a si mesmo. Somos todos turistas, agora, e não há como escapar."

Esta pesquisa exploratória visou proporcionar maior familiaridade com o assunto, com vistas

a trazê-lo para posteriores discussões, utilizando para esse fim a pesquisa bibliográfica elaborada a partir de material já publicado (Gil, 2002). De acordo com o autor, um pesquisador deve reconhecer as limitações de seu trabalho e as contribuições dos estudos futuros empreendidos tanto pelo próprio pesquisador como por demais interessados no assunto. É esse nosso objetivo: iniciar uma discussão sobre um assunto tão complexo e abrangente como o turismo e as relações humanas.

4. Referências Bibliográficas

Abbinnett, R. (2003). *Culture and Identity*. London, Sage.

Barreto, M. (2007). *Turismo Y Cultura: Relaciones, contradicciones y expectativas*. Tenerife: ACA y PASOS, RTPC.

Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.

Boorstin, D. (1962) *The Image: A Guide to Pseudo Events in America*. New York: Harper and Row.

Carlos, F. A. (1996). "O turismo e a produção do não-lugar" in Yázigi, E; Cruz, R. de C. de A. (orgs). *Turismo: espaço, paisagem e cultural*. São Paulo: Editora Hucitec.

Cervo, A. & Bervian, P. (1983). *Metodologia Científica: para uso dos estudantes universitários*. São Paulo: McGraw-Hill.

Craik, J. (2004) "The culture of tourism" in Williams, S. *Critical Concepts in the Social Sciences*. London: Routledge.

Dias, R. (2006). *Turismo e patrimônio cultural: Recursos que acompanham o crescimento das cidades*. São Paulo: Saraiva.

Drucker, P. (1999). *Desafios gerenciais para o século XXI*. São Paulo:Pioneira.

______. (1995). *Sociedade pós-capitalista*. São Paulo: Pioneira.

______. (1992). *Administrando para o futuro*. São Paulo: Pioneira.

Funari, P. & Pinksy, J. (2001). *Turismo e patrimônio cultural*. São Paulo: Contexto.

Fussell, P. (1980) *Abroad: British Literary travelling between the wars*. New York: Oxford University.

Galbraith, J. (1986). *A era da incerteza*. São Paulo: Pioneira.

Gil, A. (2002). *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas.

Hall, M. & Tucker, H. (2004) *Tourism and Postcolonialism:Contested Discourses*. New York: Routledge.

Harvey, D. (1997). *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Edições Loyola.

Krippendorf, J. (1989). *Sociologia do Turismo - para uma Nova Compreensão do Lazer e das Viagens*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Lakatos, E. & Marconi, M. (1985) *Fundamentos da Metodologia Científica*. São Paulo: Atlas.

MacCannel, D. (1976). *The Tourist:: A New Theory of the Leisure Class*. London: Mcmillan.

Redfoot, D. (1984). *Touristic Authenticity, Touristic Angst, arid Modern Reality*. Durham:Duke University.

Richards, G. (2006). *Cultural Attractions and European Tourism*. Wallingford: CAB International.

Sancho, A. (2001). *Introdução ao turismo*. São Paulo: Roca.

Selltiz, C.; Wrightsman, L. & Cook, S. (1987). *Métodos de pesquisa nas relações sociais*. São Paulo: EPU.

Tofler, A. (1970). *O choque do futuro*. Lisboa: Edições Livro do Brasil.

Urry, J. (1990): *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage.

O turismo cultural ao serviço da Lusofonia: conhecer Aveiro através dos azulejos

Helena Cristina Vasconcelos Silva[1]

Universidade de Aveiro, Portugal

Resumo: Este artigo apresenta uma reflexão sobre os conceitos de colonialismo, pós-colonialismo e lusofonia, que apenas agora começam a ser discutidos de forma aberta e desmitificada em estudos portugueses, e relaciona-os com a cultura, o património e o turismo. O turismo cultural apresenta-se aqui como um meio de proporcionar uma nova abordagem à lusofonia, que procura compreender os interesses de todos os povos de forma igualitária. Com o objetivo de recontar a história da cidade de Aveiro, desde cedo associada à cerâmica, e de Portugal, tradicionalmente marítimo e aberto ao mundo, mostra-se a influência de Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Macau, Moçambique, S. Tomé e Príncipe e Timor Leste em Portugal, por oposição à visão enevoada que apenas capta a influência do povo "colonizador" nos países "colonizados", esquecendo que os dois se confundem invariavelmente. Com uma metodologia de base científica, que contempla a revisão de estudos e da própria História, o estudo resulta num roteiro de azulejos, denominado "Aveiro, cidade da cerâmica, do azulejo e do mundo", cujos conteúdos de apresentação-interpretação visam a transformação de simples recursos em atrações turísticas.

Palavras-chave: Turismo cultural; Lusofonia; Azulejos; Roteiro

Introdução

Numa altura em que os pensadores ao nível do pós-colonialismo em Portugal são ainda escassos (Baptista, 2006a: 25) e em que a temática da lusofonia é, similarmente, pouco estudada, especialmente ao nível de estudos que compreendam a abordagem interdisciplinar e de conjunto que o tema requer (Pereira, 2011), é importante refletir sobre estas temáticas e encontrar caminhos que levem à desmitificação dos conceitos.

A propósito de uma hipotética identidade coletiva, Cunha (2011) afirma que "a essência que existe por detrás do ser lusófono é a mesma que existe por detrás do ser português, ou seja nenhuma". De facto, a identidade de mais não se trata do que de um imaginário, que vai muito para além de uma língua comum e que contempla, invariavelmente, pontos de divergência.

> O imaginário lusófono tornou-se o da *pluralidade* e da *diferença* e é através desta evidência que nos cabe, ou nos cumpre, descobrir a comunidade e a confraternidade inerentes a um espaço cultural fragmentado, cuja unidade utópica, no sentido de partilha em comum, só pode existir pelo conhecimento cada vez mais sério

1 Licenciatura em Turismo pela Universidade de Aveiro, a frequentar Mestrado em Gestão e Planeamento em Turismo, Universidade de Aveiro
helenavasconcelos@ua.pt

> e profundo, assumido como tal, dessa pluralidade e dessa diferença. Se queremos dar algum sentido à galáxia lusófona, temos de vivê-la, na medida do possível, como inextricavelmente portuguesa, brasileira, angolana, moçambicana, cabo-verdiana ou são-tomense. (Lourenço, 1999: 112)

Esta vivência, numa base de "participação cultural transnacional" (Cunha, 2011) só será possível através de um entendimento e compreensão das diferenças entre os povos dos países de língua oficial portuguesa, que o turismo, enquanto elo de interação e comunicação, pode e deve potenciar. Ora, com o objetivo de fomentar este entendimento da pluralidade, este trabalho, após uma reflexão sobre os temas enunciados, apresenta um roteiro destinado ao público da "galáxia lusófona", cujos locais refletem, através da temática da azulejaria, a influência que os países da lusofonia exerceram e continuam a exercer em Portugal, confundindo-se as identidades de colonizado e de colonizador (Santos, 2003: 27).

Ao mesmo tempo que é dada a conhecer a cidade de Aveiro, através de locais emblemáticos e com vincada presença da arte dos azulejos, não só é contada a história da cidade, mas também recontada a história de um Portugal aberto ao mundo e com uma forte tradição marítima e religiosa. A tradição associada ao mar e a importante indústria da cerâmica e de azulejos em Aveiro impulsionou a dinâmica de crescimento da região ao longo dos anos, sendo a sua influência na decoração da cidade e na Arte Nova (de particular interesse na cidade) fácil de observar na atualidade – Aveiro pertence atualmente à rede de 9 cidades europeias da Cerâmica e do Azulejo (projeto UNIC[1]) e é uma das cidades da Rota Mundial da Cerâmica.

1. Contextualização e reflexão teórica

1.1. Colonialismo, pós-colonialismo e lusofonia

Ainda que a tradição náutica de Portugal tenha sido, inegavelmente, um fator importante, bem como a tradição de cruzadas (que apelava à religião e ao patrocínio papal), a principal causa da expansão portuguesa e, consequentemente, do colonialismo, passou pelo interesse em encontrar uma "nova fonte de negócios" e uma forma de alcançar "fortuna rápida a conseguir pelos lucros de uma promissora actividade [sic] de comércio de cereais, de metais preciosos [...], das especiarias, do açúcar e dos escravos" (Lara, 2002: 26).

Esta visão clara e sem disfarces das razões que levaram Portugal a *partir à descoberta do mundo*, como tantas vezes se afirma (e como se os povos pudessem, de facto, ser *descobertos*), é porém, quase sempre esquecida quando se conta a história do país, sendo apresentada, longe disso, a imagem do "Império Português" e, essencialmente, de Portugal enquanto o "Outro" desse império (Baptista, 2006a, p. 26). Este imaginário imperial é, aliás, criado ao longo dos tempos pelo próprio Salazar no imaginário dos portugueses, principalmente através dos *media* da época, que apresentam o regime enquanto "intérprete de um discurso histórico inexorável dos portugueses, de 'raça civilizadora' ou 'génio colonizador'" (Baptista, 2006a: 26, 38).

Urge, por parte dos próprios portugueses, desmitificar a história, e colocar-se numa posição de autoquestionamento e reflexão pós-colonial (Baptista, 2006a: 25, 38), devendo o pós-colonialismo contemplar duas vertentes principais: a do período histórico que se segue à independência das colónias e "a de um conjunto de práticas e discursos que desconstroem a narrativa colonial escrita pelo colonizador e procuram substituí-la por narrativas escritas do ponto de vista do colonizado"

1 O projeto UNIC é uma rede de nove cidades europeias que partilham uma herança industrial e cultural comum, construída em torno de uma tradição cerâmica forte, sendo cofinanciado pela Comissão Europeia no âmbito do Programa URBACT.

(Santos, 2003: 26). Não obstante, esta reflexão não poderá deixar de ser consciente do problema que habitualmente assola os estudos pós-coloniais:

> embora um dos pressupostos da teoria pós-colonial seja o desmantelamento das falsas dicotomias entre metrópole e colónia, com o intuito de (re)valorizar a produção cultural dos territórios colonizados, na realidade essas dicotomias acaba[ra]m por ser reificadas através de um processo de culpabilização dos poderes coloniais e uma admiração excessiva por tudo o que parece opor-se-lhe (Sanches, 2006: 340).

Trata-se, assim, de encontrar a história real e comum a *colonos* e *colonizados* que, como sucede em qualquer relação colonial (Lara, 2002: 37), sofreram de uma "permuta de traços e padrões de cultura", resultado do contacto estabelecido ao longo dos tempos e cujas repercussões ainda se fazem sentir nos dias de hoje. No caso do pós-colonialismo de língua portuguesa, Boaventura Sousa Santos reforça esta relação bilateral, considerando que a ambivalência decorre, para além da falta de distinção clara entre identidade de *colonizador* e *colonizado*, do facto de "essa distinção estar inscrita na própria identidade do colonizador português, a qual não se limita a conter em si a identidade do outro, o colonizado por ele, pois contém ela própria a identidade do colonizador enquanto colonizado por outrem" (Santos, 2003: 27).

Na sequência desta busca histórica, cultural e, naturalmente, linguística, aparece a ideia de lusofonia que é hoje "tema em que são investidos paixão e interesses que têm a ver não apenas com aquilo que os países lusófonos são como língua e cultura no passado, mas sobretudo com o presente e com o destino do 'continente imaterial' que estes países constituem" (Martins, 2006: 17). Corroborando aquilo que já vinha a ser dito na introdução, entende-se que a lusofonia é "uma construção extraordinariamente difícil [...] um espaço geolinguístico altamente fragmentado, um sentido pleno de contradições, uma memória de um passado comum, uma cultura múltipla e uma tensa história partilhada" (Baptista, 2006b: 9). Note-se que desde logo o próprio nome *lusofonia* remete à *Lusitânia*, ao relativo a Portugal, e evoca a centralidade da matriz portuguesa em relação aos sete outros países, um sonho de intenção e amplitude *lusíada* (Brito & Bastos, 2006: 65; Lourenço, 1999: 163), contrariando o valor igualitário que se pretende numa comunidade transfronteiriça.

Harmonizando estas questões, Brito e Bastos (2006: 73, 74) formulam três princípios para a lusofonia: (a) Globalização: entende que os problemas da lusofonia e a afirmação de uma identidade comunitária que se funda na língua ultrapassam o fator linguístico e convocam globalmente governos, ONG, sociedade civil, etc.; (b) Diversificação: reconhece a heterogeneidade de cada realidade dos países que compõem a comunidade lusófona e que, do ponto de vista português, são marcados por elementos que não têm origem portuguesa; (c) Relativização: implica que a comunidade lusófona, devido à diversidade de cada realidade, é desigual e muito pouco coesa. Mais se acrescenta, que a lusofonia só faz sentido quando concebida acima das nacionalidades, distinta de qualquer perceção mítica de uma nação ou responsabilidade de preservação por parte de outra (Brito & Bastos, 2006: 74).

Eduardo Lourenço (1999: 192), numa abordagem ao novo espaço lusófono ou os imaginários lusófonos, lembra ainda que é "no espaço cultural, não só empírico, mas intrinsecamente plural, que os novos imaginários definem que um qualquer sonho de comunidade e proximidade se cumprirá ou não", acrescentando que tal não se pede, nem se sugere, encontrar-se-á em algo como uma "antiga *casa miticamente comum*, por ser de todos e de ninguém".

1.2. Cultura, património e turismo

O património cultural estabelecido ao longo do espaço e do tempo torna-se cada vez mais a expressão da cultura e da identidade (Mascari *et al*, 2009: 22). Nesse sentido, sendo a lusofonia um espaço cultural e, eventualmente, uma identidade coletiva, é inevitável falar em cultura e património. Os estudos culturais são uma disciplina compósita, e portanto necessitam de uma análise em profundidade das várias questões sociais, políticas e éticas da contemporaneidade, apelando a uma abordagem multidisciplinar, que permita a compreensão do verdadeiro sentido do fenómeno (Smith, 2009: 6). Numa análise vocacionada para o turismo cultural, a presente reflexão foca-se especialmente na estrita relação da cultura com o património e o turismo, bem como na forma como estas relações podem funcionar na forma de uma simbiose, onde todos são beneficiados.

Primeiramente, é necessário considerar o facto de o conceito de cultura poder significar diferentes coisas para diferentes pessoas. Além disso, os processos históricos e sociais têm vindo a criar diferentes legados e sistemas de valores, e portanto nem todos os sistemas políticos suportam a cultura do mesmo modo (Smith, 2009:15). O conceito tem vindo a ser debatido ao longo dos anos, tendo sido criadas diversas definições, algumas delas resumindo-a aos comportamentos observados através das relações sociais e a artefactos materiais (Wall & Mathieson, 2006: 259). Num sentido antropológico mais profundo, Wall e Mathieson (2006: 259) consideram que a cultura inclui "padrões, normas, regras e *standards* que encontram expressão no comportamento, nas relações sociais e nos artefactos" (tradução nossa).

Da impossibilidade de preservar e conservar todos os elementos da cultura, advém o património cultural, que constitui a representação da cultura através da transformação do valor dos elementos culturais, enquanto resultado de uma seleção de elementos e significados (Pereiro, 2006: 24). O património cultural surge assim, nas palavras de Ballart (1997: 27, citado por Pereiro, 2006: 24) quando "um indivíduo ou grupo de indivíduos identifica como seus um objeto ou um conjunto de objetos", e onde se evidencia o valor simbólico como característica fundamental do património. De facto, ao património respeitam mais os significados do que os artefactos em si: o valor, cultural ou financeiro, a razão para a sua seleção a partir da infinidade do passado (Graham, 2002: 1004). A ideia de que o património é definido pelos significados torna-se ainda mais complexa pelo facto de ser aplicada tanto a formas tangíveis como intangíveis de património, tal como considera a UNESCO (Graham, 2002: 1004).

Segundo Pereiro (2006: 37), é possível afirmar que os processos de transformação dos recursos em património costumam estar ligados ao turismo cultural, o que se pode observar pela análise dos programas de desenvolvimento rural da União Europeia, como o Leader ou o Leader+. Concluindo-se daqui que o turismo, no caso mais específico do turismo cultural, tem a capacidade de contribuir positivamente para o património e para a preservação de recursos, ainda que seja por vezes entendido na perspetiva de mercantilização do património cultural e que requeira de um bom planeamento e uma boa gestão. Concretizando estas ideias, na sua relação com o património cultural, o desenvolvimento turístico empreende três estratégias (Santana, 2003: 59, citado por Pereiro, 2006, p. 37): (1) Preservar e proteger espaços e saberes para o futuro e ao serviço da ciência; (2) Conservar e compatibilizar o património cultural com um uso pelo recreio orientado ao turismo de massas, democratizando o seu consumo; (3) Conservar o património cultural e aceitar um turismo minoritário e de elite. Não obstante, e ainda que também o turismo seja beneficiado pelo património cultural, que lhe "dá vida" (Boniface & Fowler, 1993: XI, citado por Pereiro, 2006: 38) por vezes o objetivo da conservação pode também entrar em confronto com os do turismo, resultando o seu abuso e estrago e pelo que estas questões devem sempre ser levadas em consideração e prevenidas.

1.3. Roteiros turístico-culturais

No sentido de planear e gerir a oferta, deve considerar-se o facto de a atividade turística se iniciar no momento no qual as imagens e os produtos são comunicados aos visitantes, sendo a linguagem turística um dos pilares da atividade (Figueira, 2010: 19). Uma das formas de o fazer corresponde à organização e estruturação de roteiros, por forma a validar a imagem percecionada do turista sobre o destino, e que permitam apresentar e interpretar os atrativos turísticos, estruturando a oferta de viagens culturais (Figueira, 2010: 20). Figueira explica que

> [o roteiro] conformado numa Base de Dados digital [...] assegura a inventariação dos recursos com aptidão turística, a inclusão de outros recursos passíveis, circunstancialmente ou em definitivo, de integrar no turismo, e suscita a invenção de Atractivos [sic] criados para o efeito [...], considerados como pertinentes à definição de produtos turísticos característicos de um destino. Terminado esse processo inicial de estruturação dos Roteiros, segue-se, por sua vez, a elaboração de produtos apoiados naquele repositório: Rotas, Itinerários e Circuitos. (Figueira, 2010: 20)

Constituindo o roteiro um instrumento de valorização dos recursos, dos próprios territórios e do património, a sua base informativa desempenha um papel decisivo na articulação entre o turismo e a cultura (Figueira, 2010: 20). A última frase da definição leva-nos à necessidade de refletir acerca dos três últimos conceitos referidos pelo autor: rotas, itinerários e circuitos. São encontradas diferentes definições no dicionário da língua portuguesa, bem como diferentes níveis de abrangência para cada um deles, por diversos autores, contudo, todos eles apontam para a indicação de um caminho a percorrer, sendo especificados os lugares de passagem, considerando todos eles como sinónimo o conceito de *roteiro* (Maia, 2010: 52). Assim, ao longo das próximas páginas serão utilizados indiferenciadamente estes conceitos, considerando-se como sinónimos entre si.

Salienta-se ainda no âmbito da criação de roteiros turístico-culturais a importância da criação de conteúdos baseados numa pesquisa científica, que sejam capazes de ser transformados em histórias a contar aos visitantes, proporcionando-lhes experiências de qualidade, indo simultaneamente ao encontro dos interesses dos visitantes e dos recursos.

Nesse seguimento e com base na reflexão realizada até este ponto, segue-se a componente prática deste trabalho que pretende constituir um instrumento de apresentação e interpretação dos recursos, valorizando-os e proporcionando uma nova abordagem ao colonialismo, pós-colonialismo e lusofonia, de que se falava no início da reflexão.

2. Proposta de roteiro lusófono na cidade de Aveiro

2.1. Metodologia

Através da aplicação dos conceitos desenvolvidos por Figueira (2010), no que respeita ao processo de roteirização, e com base no passado histórico da cidade de Aveiro foi criado um roteiro destinados ao público lusófono, que pretende mostrar o melhor que a cidade tem para oferecer ao nível da indústria da azulejaria, ao mesmo tempo que contemplam a influência da lusofonia neste território.

2.2. A temática da azulejaria e a abrangência do roteiro

Sendo uma das marcas da identidade do país, os azulejos têm vindo a apresentar um grande destaque em algumas das cidades portuguesas, como é o caso de Aveiro. Ao longo das décadas,

os azulejos em Portugal têm evoluído, acompanhando as diversas correntes estéticas e sofrendo a influência dos acontecimentos históricos. De especial relevância para a investigação contam-se, por exemplo, a influência oriental, com motivos exóticos da fauna e da flora e figurações da espiritualidade oriental, no século XVII, bem como o uso da azulejaria como suporte de crítica social, que integram representações com intenção caricatural e irónica (na segunda metade do século), a Arte Nova, que se reflete nas formas sinuosas de enorme plasticidade e na exploração da cor, no século XX, e as novas propostas estéticas do final do século XX, que integram o azulejo em projetos modernos de arquitetura e urbanismo (Museu Nacional do Azulejo, 2013). Estas influências mostram o facto de os azulejos constituírem uma forma de arte que reflete a sociedade e a influência de diversos países espalhados pelo mundo, incluindo os países da lusofonia, que se tratam do principal foco deste trabalho.

Além de constituir num espelho da história do país e do mundo, presente nas ruas e nos edifícios, esta arte tem vindo a assumir diferentes formas, transformando-se, não raramente, ela própria uma inspiração para outras artes. Entre os casos que revelam esta capacidade de renovação e reinvenção encontram-se a campanha publicitária desenvolvida pelo El Corte Inglés, no ano de 2009, divulgada no Brasil, em Angola, na França e no Luxemburgo, na qual o azulejo é estampado num vestido, fotografando-o em primeiro plano em frente ao Museu Nacional de Azulejo, e os fatos alusivos ao azulejo utilizados nas Marchas Populares de Lisboa, pela freguesia do Alto do Pina que, inclusivamente, venceu o concurso (Cabral, 2012: 5, 6). A azulejaria mostra-se assim como uma montra do património material e imaterial, particularmente do património lusófono, contribuindo para a criação de uma identidade partilhada, renovando o próprio sector cultural (Cabral, 2012: 1). Entende-se, desta forma, que a sua divulgação constitui um ponto de partida para uma nova abordagem à lusofonia.

As temáticas escolhidas para o roteiro baseiam-se na reflexão teórica realizada na primeira parte deste trabalho e na sua relação com os azulejos. Nesse sentido, pretende-se contar uma história que cative os visitantes, abordando os azulejos e a influência dos países lusófonos em Portugal, por oposição à habitual abordagem que apenas revela as marcas de Portugal no mundo.

2.3. Mercado-alvo

Considerando o roteiro enquanto produto turístico-cultural, define-se como mercado-alvo o segmento dos visitantes do turismo cultural, no caso específico daqueles que provêm dos países da lusofonia (Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Macau, Moçambique, S. Tomé e Príncipe e Timor Leste). Tendo sido realizado com o objetivo de munir os congressistas do IV Congresso Internacional em Estudos Culturais (sobre a temática da lusofonia e a realizar entre os dias 28 e 30 de Abril de 2014) de um instrumento de interpretação-apresentação da cidade de Aveiro, onde se realiza o congresso, o roteiro poderá, igualmente, ser utilizado por qualquer outro visitante que assim pretenda.

3. Roteiro: Aveiro, cidade da cerâmica, do azulejo e do mundo[2]

Com um rico solo em argila, a cerâmica desde muito cedo se revela em Aveiro, através da importância dos oleiros, que se dedicavam precisamente ao fabrico de peças de cerâmica, observando-se desde já a importância da sua matéria-prima para a cidade, que surge como centro oleiro.

A. Imediações da Sé de Aveiro

Apesar de existirem documentos que colocam algumas dúvidas, acredita-se que a indústria da

2 No sentido de facilitar a leitura e tornar o texto mais agradável aos olhos do visitante, as referências bibliográficas são omissas ao longo do texto. Não obstante, as informações têm por base Margalho, 2012 e Sarrico, 2009.

olaria se terá iniciado em Aveiro no século XVI. Nas imediações da atual Sé de Aveiro, existia então um bairro, designado por Bairro dos Oleiros e ocupado exclusivamente pelas famílias daqueles que praticavam essa profissão, que se foi expandindo, alcançando toda a atual Avenida 25 de Abril. Até 1978/1979 a própria avenida designava-se por "Travessa da Olaria", tendo o seu nome sido alterado em consequência da revolução de 1974.

B. Sé de Aveiro

Antes designada de Igreja de S. Domingos de Aveiro e frequentada pelos oleiros, a Sé de Aveiro está classificada atualmente como Imóvel de Interesse Público. Nos espaços livres das paredes existem azulejos do séc. XVIII. Entre outras representações, à direita observa-se a um panorama da cidade de Osma, Espanha, em cuja diocese nasceu S. Domingos de Gusmão e à esquerda, a cidade de Bolonha, Itália, com o seu convento Beneditino de Santa Maria do Monte, onde S. Domingos de Gusmão faleceu. A representação de cidades estrangeiras mostra a abertura da própria religião a outros países, num país aberto ao mundo e com uma tradição de viagens.

C. Rua dos Combatentes da Grande Guerra

Apesar da importância da olaria no século XVI, a produção e utilização em grande escala do azulejo em Aveiro só se vem a verificar mais tarde, tendo sido utilizado primeiramente no Brasil, que impulsionou a sua exploração, durante os séculos XVII e XVIII. Transportados para o Brasil inicialmente apenas como solução para o equilíbrio do peso das embarcações e simular o peso da carga da mercadoria que seria posteriormente enviada para Portugal, os azulejos passam a ser muito utilizados no interior das casas brasileiras para manter as casas mais frescas e depois nas fachadas como revestimento contra as intempéries.

Observe-se nesta rua a utilização de azulejos para revestir as fachadas de edifícios (já no século XIX), quando muitos portugueses retornam do Brasil, revelando a influência dos hábitos criados no país. Esta tendência de utilização do azulejo no exterior, bem como a representação de floridos e cores tropicais tratam-se, de facto, de importações, uma vez que em Portugal os azulejos eram apenas utilizados no interior dos edifícios. Note-se ainda que esta forte presença dos painéis na arquitetura civil advém do regresso dos emigrantes, os chamados "brasileiros", que utilizam os mesmos como símbolo de estatuto, poder e forma de ostentação de riqueza e que tornam a arte economicamente viável e lucrativa, levando à criação das primeiras indústrias de azulejo, tanto em Aveiro como no norte do país.

D. Igreja da Misericórdia de Aveiro e Casa dos Arcos

A Igreja da Misericórdia de Aveiro, imóvel de interesse público, constitui o segundo edifício cuja fachada é revestida a azulejos, sendo que o primeiro aparece 10 anos antes, em 1857: o edifício da antiga Capitania do Porto de Aveiro, também denominado "Casa dos Arcos" e cujo painel mostra atualmente motivos ligados ao mar, revelando a tradição marítima da cidade e a abertura ao mar e ao mundo.

E. Rua João Mendonça

Ao longo desta rua, observa-se a manifestação da Arte Nova em Aveiro, sob a forma de azulejos (nos interiores e exteriores), ocorrida no início do século XX. Mostram-se aqui de especial relevância os edifícios que se seguem.

i. Casa dos ovos-moles "A Barrica": casa de fabrico de ovos-moles (doce tradicional de Aveiro), de confeção caseira.

ii. Casa/Museu de Arte Nova: atualmente transformado em Museu de Arte Nova e Casa de Chá, apresenta uma carta de chás muito diversificada, sendo possível experimentar chás de várias partes

do mundo – inclusive de alguns países lusófonos.

iii. Antiga Cooperativa Agrícola: edifício de arquitetura civil e imóvel de interesse público.

iv. Posto de turismo municipal: ponto de informação sobre a oferta turística de Aveiro.

F. Ria de Aveiro

A ria, enquanto canal navegável e ligação para o exterior constituiu um dos fatores-chave de sucesso para o desenvolvimento da indústria dos azulejos, na medida em que permitiu a exportação dos mesmos para diversos pontos do mundo. Esta presença é, aliás, evidenciada nos países lusófonos, que utilizam azulejos portugueses nos seus edifícios, como nos exemplos que se seguem.

Ø Fortaleza de São Miguel, em Luanda: são reproduzidos acontecimentos e motivos do século XV ao XIX, relativos à história, fauna e flora de Angola.

Ø Norte e Nordeste do Brasil: vários locais.

Ø Maputo,Moçambique: azulejos coloridos num dos prédios representando a linha aérea "TAP"

G. Indústrias de azulejo

Ao longo dos tempos, face a esta grande procura por parte dos países da lusofonia e de outros países do resto do mundo e mesmo da procura interna, surgiram várias fábricas de cerâmica e azulejo que foram desaparecendo com o tempo.

i. Centro Cultural e de Congressos de Aveiro: atualmente um dos elementos mais emblemáticos da cidade, trata-se do antigo edifício da Fábrica Jerónimo Pereira, uma das indústrias mais importantes ao longo da história de Aveiro.

ii. Aleluia Cerâmicas: indústria de cerâmica ainda em funcionamento, trata-se da principal indústria do sector e está presente em mais de 40 países do mundo, incluindo Portugal, Brasil, Angola, Moçambique, Guiné, Cabo Verde e Macau, o que demonstra o facto de a ligação aos azulejos por parte destes países não ter sido perdida.

Conclusão

Entende-se que este estudo contribui para a investigação, na medida em que apresenta uma reflexão e interligação entre as temáticas do colonialismo, pós-colonialismo e lusofonia com a cultura, o património e o turismo, concluindo que este último desempenha um importante papel. Destaca-se a relevância do turismo enquanto motor de desenvolvimento e ferramenta de preservação do património e das identidades, mostrando um elevado potencial no desenvolvimento de uma nova abordagem à lusofonia, que compreenda os interesses de todos os povos de forma igualitária. Ainda, o turismo cultural, sob a forma de roteiros turístico-culturais, expõe-se como um instrumento de apresentação-interpretação importante para a valorização dos recursos, sendo dada especial relevância à criação de conteúdos, segundo uma base científica, transformando recursos em atrações turísticas. O roteiro em si constitui um elemento de grande utilidade para os visitantes, podendo ser utilizados por qualquer visitante, ainda que o seu mercado-alvo seja constituído pelos visitantes do turismo cultural, com interesse nos azulejos e originário dos países lusófonos.

As limitações deste trabalho prendem-se com a falta de estudos portugueses acerca das temáticas abordadas na reflexão inicial, bem como com a dificuldade em obter informações acerca de alguns locais de grande interesse para os roteiros. Considerando que o roteiro criado apenas contempla pontos de interesse na cidade de Aveiro, sugere-se, para investigações futuras, a realização de roteiros para outras cidades do país e uma análise mais profunda dos locais incluídos nesses roteiros.

Referências bibliográficas

Baptista, M. (2006a). "A lusofonia não é um jardim ou Da necessidade de 'perder o medo às realidades e aos mosquitos'" in M. Martins, H. Sousa & R. Cabecinhas (Eds.), *Comunicação e lusofonia: Para uma abordagem crítica da cultura e dos* media. Porto: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho, pp. 23-44.

Baptista, M. (2006b). "Comunicação e lusofonia: do lugar acrítico ao lugar da procura" in M. Martins, H. Sousa & R. Cabecinhas (Eds.), *Comunicação e lusofonia: Para uma abordagem crítica da cultura e dos* media. Porto: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho, pp. 9-14.

Brito, R. & Bastos, N. (2006). Dimensão semântica e perspetivas do real: comentários em torno do conceito de lusofonia" in M. Martins, H. Sousa & R. Cabecinhas (Eds.), *Comunicação e lusofonia: Para uma abordagem crítica da cultura e dos* media. Porto: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho, pp. 65-77.

Cabral, A. (2013). *Design de moda e património lusófono*. [Url: em http://coloquiomoda.com.br/anais/anais/8-Coloquio-de-Moda_2012/GT06/COMUNICACAO-ORAL/103719_Design_de_Moda_e_Patrimonio_Lusofono.pdf, acedido em 14/03/2013].

Cunha, L. (2011). "Da pragmática da convergência à sedução da singularidade: discursos e políticas da lusofonia" in J. Gama, A. Gonçalves, F. Raguso & M. Palhinha (Eds.), *Cultura Portuguesa. Interculturalidade e Lusofonia*. Braga: Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa, pp. 19-27.

Figueira, L. (2010). *Manual para Elaboração de Roteiros de Turismo Cultural*. [Url: http://www.cespoga.ipt.pt/new/wp-content/uploads/2013/03/Manual_Roteiros_CESPOGA2013.pdf, acedido em 07/06/2013].

Graham, B. (2002). *Heritage as Knowledge: Capital or Culture? Urban Studies, 39*(5/6), 1003-1017.

Lara, A. (2002). *Imperialismo, descolonização, subversão e dependência*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.

Lourenço, E. (1999). *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva.

Maia, S. (2010). *Rotas Museológicas na Região de Aveiro – Um estudo empírico*. Tese de Mestrado, Aveiro: Universidade de Aveiro.

Margalho, M. (2012). *O azulejo em Aveiro: as características museológicas e a relação com o turismo*. Dissertação de Mestrado. Aveiro: Universidade de Aveiro.

Martins, M. (2006). Continente imaterial. In M. Martins, H. Sousa & R. Cabecinhas (Eds.), *Comunicação e lusofonia: Para uma abordagem crítica da cultura e dos* media (pp. 15-18). Porto: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho.

Mascari, G. *et al*. (2009). Landscapes, Heritage and Culture. *Journal of Cultural Heritage, 10*(2009), pp. 22-29.

Museu Nacional do Azulejo (2013). *Cronologia do Azulejo em Portugal*. [Url:http://www.museudoazulejo.pt/Data/Documents/Cronologia%20do%20Azulejo%20em%20Portugal.pdf, acedido em 02/05/2013].

Pereira, S. (2011). *A dimensão cultural da lusofonia como factor de relevância económica*. Dissertação de Doutoramento. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa.

Pereiro, X. (2006). "Património cultural: o casamento entre património e cultura" in *Revista dos sócios do Museu do Povo Galego*, (2) 23-41.

Sanches, M. (2006). *Portugal não é um país pequeno: contar o "império" na pós-colonialidade*. Lisboa: Edições Cotovia.

Santos, B. (2003). *Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade* [Versão Eletrónica]. Novos Estudos, 66, 23-52.

Sarrico, P. (2009). *Percurso do Azulejo de Fachada de Aveiro: Dinâmicas para a sua salvaguarda*. Dissertação de Mestrado. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Smith, M. (2009 [2ª edição]). *Issues in Cultural Tourism Studies*. Routledge: Nova Iorque.

Wall, G. & Mathieson, A. (2006). *Tourism: change, impacts and opportunities*. Harlow: Pearson, Prentice Hall.

Poetas Lusófonos – À Descoberta de uma Cidade Literária

Silvana Micaela Jesus Serrão[1]

Universidade de Aveiro, Portugal

Resumo: A Lusofonia não se trata apenas de uma questão linguística e territorial, constitui igualmente um espaço cultural, marcado pelos seus usos e costumes, capazes de promover um ambiente intercultural entre os diferentes países lusófonos. Nesse âmbito, procurou-se nesta investigação de natureza exploratória, realçar elementos tangíveis e intangíveis associados à vida e obras de diferentes poetas que integram a comunidade lusófona. Como resultado desta investigação, é proposto um itinerário de natureza turística e cultural em que se pretende incluir locais emblemáticos da vida e obra destes autores lusófonos, naquela que será uma viagem inolvidável por Lisboa.

Palavras-chave: Lusofonia; Cultura; Poetas; Literatura; Itinerário

Introdução

A Lusofonia pode ser entendida por compreender um sistema de relações cujo foco é a língua portuguesa como elemento comum a um conjunto de oito nações independentes ao nível político, religioso e cultural. Apesar de este conceito encontrar-se pouco estudado, salienta-se que ao falar de Lusofonia e de espaços lusófonos estamos a referir-nos à uma realidade em constante construção.

O conceito de lusofonia exprime mais do que uma língua, representa uma fronteira cultural e política em permanente crescimento baseada na comunicação e no diálogo, que só é exequível entre instituições e indivíduos que compartilham a mesma língua. Apesar da sua história, a língua portuguesa continua a manter uma respeitável coesão no seio das suas variações constituindo um elemento de afirmação não só de Portugal, mas de todos os países lusófonos, sendo ainda um fator de integração cultural e fortalecimento de uma ligação afetiva, fazendo parte também do seu património cultural e linguístico.

Para a elaboração do itinerário, como um instrumento de divulgação da cultura, do património literário e da sua articulação com o património lusófono, são apresentados um conjunto de personagens literárias (poetas) de origem lusófona em harmonização com a ostentação de locais representativos das suas vidas. O principal objetivo consiste na contribuição para a valorização da literatura e/ou cultura, quer material, quer imaterial, presente na comunidade lusófona. Além disso, pretende-se que a proposta do itinerário apresentado (e que corresponde à componente prática da presente investigação) permita vir a constituir não só como objeto de divulgação de conteúdos culturais (quer em suporte papel, quer em suporte

1 Licenciada em Turismo na Universidade de Aveiro, a frequentar Mestrado em Gestão e Planeamento em Turismo pela Universidade de Aveiro.
silvana.serrao@ua.pt

digital), mas também como um instrumento de promoção e de divulgação turística que contribua para uma maior comunicação inter e multicultural.

1. Lusofonia, Colonialismo e Pós-Colonialismo

O termo lusofonia só muito recentemente surgiu como vocábulo registado nos dicionários de língua portuguesa. Os primeiros registos apareceram só nos anos oitenta do século passado. Segundo Antunes (2011), "o termo passa a consagração lexical no dicionário da Academia de Ciências de Lisboa no ano de 2001, ocupando a página 2310, que nos indica":

> *Lusofonia, s.f. 1.Qualidade de ser português, de falar português; o que é próprio da língua portuguesa 2.Comunidade formada pelos países e povos que têm o português como língua materna ou oficial 3.Difusão da língua portuguesa no mundo12 (citado por Antunes, 2001: 30).*

A lusofonia só poderá entender-se como espaço de cultura (Martins,2006: 89). Para um melhor entendimento da "complexa comunidade de cultura (s) é importante tomar como ponto de partida o facto de uma parte dos cidadãos que falam, pensam e sentem em português não atribuírem qualquer significado especial à ideia de lusofonia" (Macedo, Martins & Cabecinhas, 2011: 122).

Esta situação, deve-se não só à distância geográfica, que desagrega os oito países de língua oficial portuguesa e as suas inúmeras diásporas espalhadas pelo mundo, como também a sua história pós-colonial na qual um destes países se posicionou estrategicamente noutros sistemas políticos e culturais que não o do espaço lusófono" (Macedo, Martins & Cabecinhas, 2011: 122). Deste modo:

> Se a lusofonia é uma realidade complexa, não tem necessariamente de ser um mar de complicações. Parece ser um espaço linguístico-cultural que se afirma ao nível político-institucional, através da CPLP[1].É um espaço de liberdade, no qual a língua portuguesa difunde a sua herança e continua a desenvolver o seu padrão, também à imagem de cada país em que é temperada, em que ganha sabor (Galito, 2012: 6).

Segundo Baptista (2000), os estudos pós-coloniais têm-se multiplicado vertiginosamente nas últimas décadas do século XX. Assim, "se no passado, as relações de poder no espaço lusófono se exprimiram através do binómio colonizador/colonizado" (Lança,2010, citado por Macedo, Martins e Cabecinhas, 2011: 124), atualmente, num contexto pós-colonial, a figura de Lusofonia convoca uma comunidade transnacional, com propósitos político-culturais (Martins, 2006: 95).

"Se por um lado a lusofonia pode ser multicultural e assumir várias funções ao empregar o idioma comum, também pode ser uma forma de estar que ainda nos une, como se pudéssemos comunicar mesmo sem recorrer a palavras" (Galito, 2012: 8). A língua portuguesa, enquanto elemento identitário fundamental, ao redor da comunidade lusófona, foi durante o período colonial uma das mais importantes expressões desse mesmo poder (Macedo, Martins e Cabecinhas, 2011: 124), assim como no tempo presente que " constitui um exercício de poder em busca da afirmação de uma identidade nacional, transnacional ou até mesmo global" (Macedo, Martins e Cabecinhas, 2011: 125).

De um modo geral e resumido, "a questão da Lusofonia não é apenas terminológica, e cultural e política. Enquanto for uma questão delicada, é nessa medida, importante" (Galito, 2012: 15). "Se quisermos dar sentido à "galáxia lusófona", não podemos deixar de a viver como inextricavelmente portuguesa, brasileira, angolana, moçambicana, guineense, cabo-verdiana, são-tomense ou timorense". Por outras palavras, o espaço cultural da lusofonia é um espaço inevitavelmente fragmentado (Martins, 2006: 90). Deste modo, a lusofonia pode tentar conceptualizar-se com base em

1 Comunidade dos Povos de Língua Portuguesa

três princípios, a globalização, a relativização e diversificação, resultando assim de esforços múltiplos que procura lidar com a sua heterogeneidade (a vários níveis), assumindo-se como multicultural (Brito e Bastos,2006, citado por Galito, 2012: 7).

2. Cultura, Literatura e Turismo

Neste capítulo procura-se sumariar a relação entre Cultura, Literatura e Turismo. Como tal, torna-se imprescindível, numa primeira estância definir estes conceitos para que se consiga ressaltar as relações existentes entre os mesmos. Nas últimas décadas, a vertente cultural do Turismo têm tido algum destaque, na medida em que cada vez mais o turista procura conhecer costumes e vivências, na esperança de abrir os seus horizontes culturais enquanto descansa da sua própria rotina.

Segundo Carvalho (2009: 3), o conceito de Cultura pode ser entendido como um "sistema semiótico que permite compreender o modo como as trocas culturais resultantes da atividade turística influenciam a cultura do visitante e do visitado". De um modo geral, o mesmo conceito:

> implica um conjunto de valores, atitudes e comportamentos de um grupo social ou o misto de significações em que os indivíduos de um dado grupo usam para comunicaram e interagirem, pois o efetivo lugar da Cultura são as interações individuais (Saphir *in* Couche, 2003, citado por Maia,2010: 32).

De acordo com o autor (Maia, 2010) a relação entre Turismo e Cultura pode ser atentada como um sistema, o sistema turístico-cultural. Entre estes sistemas (sistema turismo e sistema cultura) e o meio envolvente, existem relações de dinamismo, interação, comunicação e organização. Por outras palavras, os sistemas não são estáticos e encontram-se em constante atividade, comunicando e influenciando o comportamento de cada um dos elementos que compõem os sistemas em causa.

Muitos dos produtos culturais são suficientemente atraentes para que se desenvolva uma indústria de turismo (Ashworth & Dietvorst, 1995, citado por Maia, 2010: 33), logo "se, por um lado, o Turismo pode ser benéfico para a Cultura, também este poderá beneficiar da sua associação à Cultura" (Carvalho, 2009: 18). Pelo que o turismo cultural permitirá:

> Propiciar experiências autênticas e facilitar a comunicação intercultural entre o visitante e o visitado, bem como a imersão temporária na cultura do Outro. Para além disso, o Turismo pode facilitar a obtenção de financiamento para a Cultura, já que esta faz parte do *core business* do Turismo. Acrescente-se ainda que a aposta na Cultura poderá ser essencial para diferenciar um destino em relação à concorrência (citado por Carvalho, 2009: 3).

Deste modo, pode-se afirmar que o Turismo é uma indústria cultural, onde produtos e experiências culturais são promovidos como atrações turísticas (Prentice, 1997 *in* Mathieson e Wall, 2006, citado por Maia, 2010: 33-34). Ao resultado desta relação chamamos Turismo Cultural: um tipo de Turismo de especial interesse baseado na procura e participação em experiências culturais (Stebbins, 1996, citado por Maia, 2010: 34). Além do que foi referido anteriormente, o Turismo também pode contribuir significativamente no campo cultural através da proteção do património cultural e na melhoria do nível educacional da população. Além disso, as atividades turísticas têm possibilitado a reabilitação de algumas culturas, conservando património muitas vezes esquecido (Mathieson & Wall, 2006, citado por Maia).

"Num sentido lato, a fala, a religião, a arte, o desporto a ciência ou tecnologia são produtos da Cultura" (Carvalho, 2009: 9). Segundo Medeiros (2005), as obras literárias, são um instrumento poderoso de luta contra as práticas coloniais, assumindo, igualmente um papel crucial na promoção

cultural dos países, então independentes. A Literatura constitui, portanto uma das estruturas construtivas essenciais da consciência identitária, sendo fundamento da própria cidadania, das formas de solidariedade e da herança social e coletiva (Mendes, 2007: 78). Deste modo, a literatura encontra-se associada ao turismo, dando origem ao conceito de turismo Literário. Este distingue " os lugares e os eventos dos textos ficcionados, bem como a vida dos seus autores, promovendo a ligação entre a produção literária e artística de um autor e os turistas que visitam esses locais" (Mendes, 2007, citado por Carvalho, 2009: 22).

3. Os itinerários em Turismo e Cultura

Nesta secção importa, numa primeira instância, fazer distinção entre os conceitos de roteiro, itinerário ou rota para de seguida compreender o contributo/importância dos itinerários em turismo e cultura**.** De um modo geral:

> "O Roteiro, a Rota, o Itinerário, e o Circuito, podem ser considerados como elementos estruturantes dos percursos oferecidos num destino turístico, caracterizando produto turístico e acionando a inerente divulgação, de uma cultura específica ao Mercado, desde o local ao internacional" (Figueira, 2013: 25)

Relativamente ao conceito de Roteiro, este pode ser definido como:

> "componente descritiva de recursos turísticos e de pontos geográficos de interesse turístico-cultural, destacando-os pela sua relevância relativa, no conjunto de todos os atrativos considerados como inerentes ao conteúdo da Rota. (...). É o repositório dos conteúdos de uma ou mais Rotas." (Figueira, 2013: 53)

No que diz respeito à palavra itinerário, a sua origem no vocábulo provém de «*itinerariu-*» cujo significado consiste "*de viagem*", podendo entender-se como Roteiro e, também, como descrição de uma viagem caracterizando-se por ser um percurso, descrito com maior ou menor detalhe, unindo pontos de interesse turístico de um caminho. Assim, de forma sucinta um itinerário:

> "Estabelece um determinado caminho que pode englobar dois ou mais locais distantes entre si (Circuitos), sendo construídos com indicações horárias, quilométricas, culturais, etc. Os Itinerários e Circuitos tanto terrestres, fluviais, marítimos, como aéreos, podem funcionar como percursos autónomos ou integrados em Rotas" (Figueira, 2013: 85).

Segundo Figueira (2013: 86-91) um itinerário pode ser organizado segundo o produto turístico (em que inclui os desportivos, históricos artísticos, etnográficos, educativos, ecológicos, de saúde, termalismo, outras práticas terapêuticas, comunitários, campos de férias, de férias, de aventura, culturais e religiosos), segundo o meio de transporte utilizado (pedestres, rodoviários, ferroviários, marítimos, fluviais e aéreos), segundo a temática (classificando-se como temáticos), segundo o desenho do percurso (engloba o percurso linear e em nodais), segundo a sua extensão geográfica (podem ser de âmbito local, regional, nacional, internacional e galáctico) e por fim, segundo o tempo de duração (curta duração, média duração, duração normal e duração longa).

Tendo por base o itinerário que se pretende desenvolver neste estudo, considera-se pertinente classifica-lo. Assim, de acordo com a categorização anteriormente descrita, conclui-se que este se enquadra nos itinerários artísticos e culturais. Segundo Figueira (2013: 87) os itinerários artísticos têm como foco a arte, englobando "os atrativos literários, musicais, teatrais, etc., passíveis de estruturar Circuitos locais de visita e itinerários de curta, média ou longa extensão". É também um itinerário cultural uma vez que "dedicados à descoberta de lugares culturais" (Figueira, 2013: 88).

Torna importante realçar, que na elaboração do itinerário, Figueira (2013: 115-119), considera que este deve ser composto por seis passos: a preparação; a ordenação dos conteúdos; a produção dos itinerários; a experimentação e ensaio; a atribuição de marca e a colocação do itinerário no mercado.

Por fim, a criação de itinerários associados aos poetas torna-se então uma realidade em ascensão, uma vez que ao nos incluirmos ao turismo cultural, o turismo literário, a cidade de Lisboa destaca-se pela possibilidade de se traçar itinerários literários com base na vida e obra de poetas que compõem a comunidade Lusófona. Da relação entre Turismo e itinerários turísticos pode ser entendida como:

> "um meio privilegiado para a (re) valorização e dinamização da identidade das regiões, oferecendo ao visitante a possibilidade de desvendar vivências passadas e mergulhar nas raízes históricas e culturais da região visitada e assim conferir maior relevância ao Turismo como apelo à diferença" (Mendes, 2007: 77).

4. Metodologia

Neste estudo, a metodologia abordada é de caráter exploratório. Como procedimento metodológico optou-se por efetuar uma revisão da literatura de forma a alicerçar a criação de um itinerário turístico-cultural na cidade de Lisboa. Deste modo, foram definidos e analisados conceitos relacionados com a "Lusofonia, Colonialismo e Pós-Colonialismo"; "Cultura, Literatura e Turismo" e "Itinerários em Turismo e Cultura".

Numa segunda parte, procedeu-se à construção de um itinerário turístico-cultural tendo por base as temáticas analisadas ao longo do estudo, bem como todas as informações relevantes sobre locais, instituições, entre outros que se consideram de relevante interesse sobre os diversos poetas lusófonos. Como tal, efetuou-se uma pesquisa de informação relativamente às biografias dos mesmos e selecionou-se aqueles que estiveram e/ou passaram por Portugal, mais concretamente em Lisboa. Desta forma, pretende-se conseguir representar num único itinerário os oito países que integram a comunidade lusófona por meio dos poetas que detêm estreitas relações com Portugal.

É importante mencionar que a definição do itinerário deveu-se a questões geográficas dos locais para que desta forma o percurso pudesse ser o mais exequível possível. Além disso, a cidade detém uma forte acessibilidade uma riqueza patrimonial o que constitui um dos pontos fortes para a realização do itinerário nesta localidade. Por fim, os itinerários dirigem-se a um público-alvo que possua como principais motivações a literatura lusófona. Além disso, pretende-se alcançar a toda a comunidade lusófona com a finalidade de transmitir um ambiente intercultural entre os diferentes países da lusofonia, através da atividade turística.

5. Proposta de itinerário turístico-cultural da Lusofonia: Poetas Lusófonos – à Descoberta de uma cidade Literária

O itinerário intitulado por "Poetas Lusófonos- à Descoberta de uma cidade Literária", pretende delinear uma viagem por vias literárias na cidade lisboeta. Na elaboração deste itinerário, optou-se pela predileção desta cidade uma vez que os locais selecionados para este itinerário localizam-se nesta e caraterizam-se pela relação existente entre Portugal com os demais países da lusofonia.

É de salientar que o itinerário integra duas propostas sendo que a primeira é executada com a duração de um dia e a segunda tem a duração de meio-dia, podendo ser realizada numa manhã ou tarde, ao critério do visitante. Destaca-se ainda que o visitante pode optar por realizar as duas

propostas ou apenas uma delas. Ao longo do itinerário são apresentadas sugestões de outros locais que se consideram aliciantes para visitar, contudo devido a distância geográfica não foi permitido incluir no itinerário, sendo de destacar a Editorial Caminho (Alfragide), a Sociedade de Língua Portuguesa (Cacilhas) e o Parque dos Poetas (Oeiras).

Com base na revisão da literatura apresentada, procurou-se compreender, no caso específico dos poetas lusófonos, quais os locais que melhor se adequam ao itinerário que se pretende sugerir e que consinta ainda a identificação de valores culturais, a memória histórica e o património cultural associado a esta temática. Assim, os principais pontos que se enquadraram nestes critérios e passaram a constituir a rota são: a Casa Fernando Pessoa, a Casa da América Latina, o Café 'A Brasileira', a Casa dos Estudantes do Império (CEI), a Livraria Bertrand, o Miradouro de Sophia de Mello Breyner Andresen, a Antiga Cadeira de Aljube, o café Nicola e o Aeroporto de Lisboa.

O itinerário foi desenvolvido tendo em consideração alguns critérios, sendo de realçar o meio de transporte a utilizar no momento de concretização do percurso, o segmento de mercado, período de realização, entre outros aspetos. No que se refere ao meio de transporte, sugere-se que o itinerário seja efetivado através dos transportes públicos disponíveis na cidade (autocarros, elétrico, metro e comboio), indicando informações adicionais sobre os respetivos no itinerário. Na tabela 1, abaixo apresentada, encontram-se os poetas selecionados para este itinerário, bem como os locais propostos para visita.

Itinerário	Poetas	Locais a visitar
Proposta 1	Bocage	Café Nicola
	Fernando Pessoa	Casa Fernando Pessoa Café "A brasileira"
	Manuel de Barros	Casa América Latina
	Sophia de Mello Breyner Andresen	Miradouro de Sophia de Mello Breyner Andersen
	Vasco Cabral	Antiga Cadeia de Aljube
	Relacionado com a temática	Livraria Bertrand Restaurante 'Sabor a poemas'
Proposta 2	Alda Lara Alda Espírito Santo	Casa dos Estudantes do Império (CEI)
	Artur Augusto da Silva	Aeroporto de Lisboa
	Mia Couto	Editorial Caminho **(sugestão)**
	Fernando Sylvan	Sociedade de Língua Portuguesa **(sugestão)**
	Relacionado com a temática	Museu Bordalo Pinheiro (exposição "poetas como nós") Restaurante "O Poleiro" Parque dos poetas **(sugestão)**

Tabela 1 - *Tabela dos poetas e locais a visitar incluídos no itinerário*

O itinerário será descrito com maior pormenor nas páginas que se seguem, pelo que se pretende descrever a relação existente dos poetas com o local escolhido para o itinerário, bem como a sua relação com a lusofonia e/ou literatura. Salienta-se ainda que as relações verificadas dizem respeito à sua nacionalidade e detêm uma relação com a literatura/poesia e/ou passaram por Lisboa por questões educacionais, por exemplo.

Alda Lara (Angola)

Alda Ferreira Pires Barreto de Lara Albuquerque nasceu em Benguela, Angola, no dia 9 de junho de 1930. Viveu em Lisboa desde a adolescência, onde concluiu o liceu e frequentou as Faculdades de Medicina de Lisboa e de Coimbra. Exerceu influência na renovação da poesia angolana, com o seu comprometimento com a luta pela independência. Esteve ligada a atividades da **Casa dos Estudantes do Império (CEI**), sendo uma excelente declamadora e chamando a atenção para os poetas africanos. Quando faleceu, o seu marido, recolheu a sua poesia e publicou postumamente toda a sua obra.

Alda Espírito Santo (São Tomé e Príncipe)

Também conhecida por Alda Graça, a poetisa teve a sua educação em Portugal, onde frequentou a Universidade. A sua passagem por Lisboa foi contemporânea, destacando-se com outras figuras do nacionalismo africano na **Casa dos Estudantes do Império**. Foi uma das mais conhecidas poetisas africanas de língua portuguesa, tendo ocupado cargos de relevo no governo de São Tome e Príncipe, como por exemplo o de Ministra da Educação e Cultura e o de Ministra da Informação e Cultura. Os seus poemas aparecem nas mais variadas antologias lusófonas.

Artur Augusto da Silva (Cabo-Verde)

Nasceu na Ilha da Brava, a 14 de Outubro de 1912. Estudou em Lisboa, onde concluiu o curso de Direito no ano de 1938. Estreou-se nas letras em 1931 com o volume de poesias *Mais Além*. Desde então publicou diversos livros de vários géneros literários. No entanto, um dos seus maiores comprometimentos cívicos consistiu em defender presos políticos, pelo que no ano de 1966, devido à luta de libertação pela Guiné, foi preso pela PIDE, no **Aeroporto de Lisboa.** Meses mais tarde foi libertado, mas impedido de regressar ao seu país, sendo-lhe fixada uma residência em Lisboa.

Bocage (Portugal)

Manuel Maria de Barbosa I-Hedois nasceu em Setembro de 1765 na cidade de Setúbal, sendo considerado o mais importante poeta português do séc. XVIII. Com apenas 14 anos ingressa na marinha e parte para Lisboa, onde se envolveu com a vida literária e boémia da cidade. Após algumas viagens pelo Brasil e Oriente regressa a Lisboa para dar início à sua atividade literária. Um dos episódios mais engraçados da sua vida aconteceu precisamente à frente do **café Nicola**, local muito frequentado pelo poeta e por outros escritores da época. Conta-se que um polícia lhe perguntou quem era, donde vinha e para onde ia, ao que o poeta respondeu:

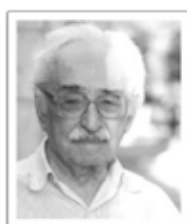
"Eu sou Bocage Venho do Nicola
Vou p'ro outro mundo Se dispara a pistola".

Fernando Pessoa (Portugal)

Considerado como um dos mais aclamados poetas da Língua Portuguesa, Fernando Pessoa nasceu em Lisboa a 13 de Junho de 1888. Torna-se assim importante inclui-lo neste itinerário dado que se trata de um dos maiores poetas de sempre, conhecido mundialmente e que detém uma forte relação com a lusofonia. Salienta-se, assim, a **casa de Fernando Pessoa** onde passou os últimos 15anos da sua vida e o café **"A Brasileira"**, local muito frequentado pelo autor e que servia de ponto de encontro dos artistas, escritores e intelectuais. Neste mesmo café, localizado no Chiado, Fernando Pessoa encontra-se imortalizado por uma Estátua de Bronze que se situa na sua esplanada.

Fernando Sylvan (Timor-Leste)

Fernando Sylvan ou Abílio Leopoldo Motta-Ferreira, foi uma figura destacada das letras de língua portuguesa. Nasceu em Timor-Leste em 1917 e veio para Portugal com apenas seis anos. Recebeu no Brasil, onde se encontrava a trabalhar, a medalha Pereira Passos pela sua atuação a favor da fraternidade universal em 1965. Foi ainda professor convidado de universidades brasileiras, francesas e portuguesas. Em Portugal, foi presidente da **Sociedade de Língua Portuguesa**. O autor tem uma vasta e diversificada obra em géneros distintos como a poesia, a dramaturgia, o ensaio e a prosa, detendo uma forte relação com a lusofonia e a poesia.

Manoel de Barros (Brasil)

Nascido a 19 de Dezembro de 1916, Manoel de Barros é um poeta brasileiro distinguindo-se como um dos mais originais do século e importantes do Brasil. Embora a poesia tenha estado presente na sua vida desde os 13 anos de idade, escreveu o seu primeiro poema somente aos 19 anos. O seu trabalho tem sido publicado em Portugal, onde recebeu o prémio de literatura **Casa da América Latina/ Banif 2012**. Foi na Casa América Latina que lhe foi feita também uma homenagem, com a apresentação do filme, "Só Dez Por Cento é Mentira- a Desbiografia Oficia de Manoel de Barros ".

Mia Couto (Moçambique)

Mia Couto tem uma obra literária extensa e diversificada, incluindo poesia, contos, romance e crónicas. Muitos dos seus livros são publicados em mais de 22 países e traduzidos em diversos idiomas. Além de ser considerado um dos escritores mais importantes de Moçambique, é também o escritor moçambicano mais traduzido. Em muitas das suas obras, Mia Couto tenta recriar a língua portuguesa com uma influência moçambicana, utilizando o léxico de várias regiões do país e produzindo um novo modelo de narrativa africana. Em 1999, **a Editorial Caminho** (que publica as obras do autor em Portugal) relançou *Raiz de Orvalho e outros poemas* que teve sua 3ª edição em 2001. A mesma editora dá ao prelo em 2011 o seu segundo livro de poesia, "Tradutor de Chuvas".

Sophia de Mello Bryner Andresen (Portugal)

Nascida a 6 de Novembro de 1919, Sophia de Mello Breyner Anderson foi uma das mais marcantes poetisas portuguesas do século XX. Foi a primeira mulher portuguesa a receber o mais importante galardão literário da língua portuguesa, o Prémio Camões em 1999.O itinerário o **Miradouro** de Sophia de Mello Bryner Andresen, cujo nome foi atribuído em homenagem da poetisa. Neste espaço encontra-se ainda uma estátua da autora, que demonstra a importância da escritora.

Vaco Cabral (Guiné-Bissau)

Nascido em Farim, a 23 de Agosto de 1826. Vasco Cabral estudou em Portugal, onde se formou em Ciências Económicas e Financeiras pela Universidade Técnica de Lisboa. Participou na luta pela independência da Guiné e de Cabo Verde, tendo, após a independência, desempenhado vários cargos governativos. Foi fundador da União dos Escritores da Guiné-Bissau. Em 1953, quando regressava de Bucareste onde participara no IV Festival Mundial da Juventude é preso em Lisboa, tendo estado na **prisão de Aljube,** e em Caxias. Durante o tempo de prisão, Vasco Cabral começou a escrever poesia, que após a independência do seu país intitulou de A luta é a minha primavera.

De forma sucinta e explicativa, considera-se que o itinerário disponibilizado ao público, deve, assim, incluir as seguintes informações sobre os principais locais a visitar. Relativamente à **primeira proposta:**

Casa de Fernando Pessoa: centro cultural que realiza exposições de artes plásticas, colóquios, *workshops* e espetáculos, dotado de uma biblioteca pública especializada em Poesia, situado no prédio onde o autor morou durante os seus últimos quinze anos de vida.

Morada**:** Rua Coelho da Rocha, 16 Campo de Ourique
1250-088 Lisboa
Horário de Funcionamento: Segunda-Feira a Sábado das 10h às 18h Preço: Bilhete normal: 3€; Famílias (4 pessoas): 8€; Estudantes e reformados: 2€
Crianças até 6 anos: Gratuito
Transportes: Autocarro (9, 20, 38, 26E, 28E) e Metro (Rato)
Para mais informações:http://casafernandopessoa.cmlisboa.pt/index.php?id=2233.

Casa América Latina: associação sem fins lucrativos e de direito privado, constituída pelo Município de Lisboa, pelo Ministério dos Negócios Estrangeiros de Portugal, pelas Embaixadas dos países latino-americanos e por um conjunto de empresas. A sua ação desenvolve-se em quatro áreas, sendo que dois eixos fundamentais são a *Cultura e o Conhecimento*, com atividades em várias áreas culturais e artísticas e no campo das ideias e do conhecimento. Foi neste local que Manoel de Barros recebeu o prémio de literatura e também lhe foi feita uma homenagem.

Morada: Avenida 24 de Julho 118, 1200-871 Lisboa
Horário de Funcionamento: 09h30-13h00 e das 14h00-18h30 (Encerra aos sábados e domingos)
Para mais informações: http://casamericalatina.pt/

Café A Brasileira: casa com uma indubitável tradição histórica, situada em pleno Chiado, ponto de visita obrigatório para os turistas que desejam tirar uma fotografia com o poeta dos vários heterónimos, Fernando Pessoa, que permanece eternamente sentado a uma das mesas da esplanada. Destaque para a decoração, completamente fiel à traça original e para a presença da moderna pintura portuguesa.

Livraria Bertrand: a Livraria Bertrand do Chiado foi fundada em 1732. Situada na rua Garrett, em 2010, foi considerada a mais antiga livraria em atividade do mundo, pelo *Guiness Book*. Fernando Namora, Urbano Tavares Rodrigues, José Cardoso Pires, Vergílio Ferreira e Dinis Machado foram outros dos escritores que frequentaram este local.

Antiga Cadeia do Aljube: situada na Rua Augusto Rosa 42, a prisão do Aljube foi uma das prisões do antigo regime, fechada a seguir ao 25 de Abril de 1974, sendo hoje a sede do Instituto de Reinserção Social. Esta, devido às suas caraterísticas, nunca foi uma prisão para cumprimento de penas, mas sim onde os presos ficavam quando estavam a ser interrogados, tendo estado prisioneiro neste estabelecimento Vasco Cabral.
Transporte**:** Autocarro (737), Elétrico (12E, 28)

Café Nicola: situado na Praça D. Pedro, é por excelência um dos cafés mais literários e antigos de Lisboa. Encontra-se em funcionamento desde os finais do século XVIII, tendo sido fundado em 1787 no Rossio por um italiano Nicola Breteiro. Neste, frequentava um largo leque de intelectuais, entre eles destaca-se Bocage. No interior deste café imortaliza a memória de Bocage através dos quadros expostos no interior do estabelecimento. Atualmente frequentado por turistas é pontualmente palco de lançamento de livros e tertúlias.

Miradouro de Sophia de Mello Breyner Andresen: antigo miradouro da Graça, está situado no Largo da Graça e oferece uma das mais privilegiadas vistas sobre Lisboa. Junto à entrada da igreja da Graça encontra-se um busto em bronze erguido em homenagem a poetisa. E numa das paredes dessa igreja encontra-se um poema da sua autoria, intitulado Lisboa.
Transporte: Elétrico turístico "28".

Relativamente à **segunda proposta**:

Museu Bordalo Pinheiro: neste museu encontra-se disponível a Exposição "Poetas como nós".
Para mais informações consulte: http://www.cm-lisboa.pt/noticias/detalhe/article/poetas-em-ceramica-no-bordalo-pinheiro.

Aeroporto de Lisboa: situado a 7 quilómetros do centro da cidade, o aeroporto de Lisboa encontra-se em funcionamento desde Outubro de 1942 e é o maior aeroporto nacional. Este aeroporto dispõe de dois terminais civis e um terminal militar. Apesar de ter como intuito

o transporte de pessoas e mercadorias, este espaço também ficou marcado por alguns acontecimentos sociais e políticos, como por exemplo a prisão de Artur Augusto da Silva, um poeta e advogado que lutou pela independência da Guiné.

Localização: Alameda das Comunidades Portuguesas, 1700-111 Lisboa
Transportes: Metro (Oriente), Elétrico (705, 744, 783) e Autocarro (1, 2, 3)
Para mais informações consulte: www.ana.pt

Conclusão

De um modo geral, através desta investigação conclui-se que a lusofonia aparece como elemento primordial de uma nova realidade pós-colonial que, no futuro, poderá assumir uma importância determinante e, ser mesmo um cânone de agregação de nações e de novas entidades. Conclui-se ainda que que a lusofonia não se trata apenas de uma questão de língua ou literatura. Mais que uma questão cultural, torna-se um instrumento inigualável de comunicação e de desenvolvimento entre os indivíduos e que esta valorização deve começar nos próprios lusófonos, superando qualquer complexo de inferioridade.

A crescente ascensão do turismo urbano, e respetivo segmento cultural, pode conduzir ao reconhecimento do papel da literatura no desenvolvimento da cidade. Logo, o património literário não deve ser entendido como um elemento neutro relativamente à dinâmica sócio, económico e cultural de uma cidade, mas pode constituir-se enquanto seu elemento dinamizador. Este património deve ser valorizado no contexto do desenvolvimento turístico-cultural, numa perspetiva dicotómica entre passado e presente, em que a literatura se assume como meio de compreender melhor a cidade, a sua identidade, memória e simbolismo, podendo contribuir para o aprofundamento da experiência turística.

O itinerário Poetas Lusófonos – à Descoberta de uma Cidade Literária apresenta-se como um produto turístico cultural que complementa e enriquece não só a oferta turístico-cultural da região lisboeta, bem como à toda a comunidade lusófona que lhes transmite um vasto conhecimento sobre a temática em questão, pelo que se considera que foram alcançados os objetivos através da realização do mesmo.

Em futuras investigações, recomenda-se desenvolver outros estudos no âmbito da lusofonia, interligando com os diferentes tipos de arte (pintura, escultura, música, dança, teatro e cinema) para que deste modo, possa auxiliar de fundamento para uma posterior conceção de rotas turístico-culturais. Por conseguinte, através da criação das mesmas, detém como principais vantagens uma oferta diversificada e enriquecedora sobre a comunidade lusófona. Recomenda-se ainda a criação de um itinerário sobre poetas lusófonos, porém por vias literárias em que permite ao visitante conhecer o destino segundo as obras escritas pelos diversos poetas que compõem a comunidade lusófona.

Como limitações do presente estudo destaca-se para a dificuldade em encontrar relações de maior grau com alguns poetas com a lusofonia, bem como articular alguns locais no itinerário, que fossem relativamente próximos uns dos outros e que estivessem concentrados na cidade de Lisboa.

Referências Bibliográficas

Antunes, F. (2011). *Lusofonia: Língua Portuguesa a Muitas Vozes. Relatório de Estágio de Mestrado, Faculdade de Ciências Sociai se Humanas*. Lisboa.

Baptista, M. (2000). *O Conceito de Lusofonia em Eduardo Lourenço: Para Além do Multiculturalismo 'pós-humanista'*. Artigo apresentado no III Seminário Internacional de «lusografias». Évora: Centro de Investigação e Desenvolvimento em Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Évora.

Carvalho, I. (2009).*Turismo Literário e Redes de Negócio-Passear em Sintra com os Maias*. Tese de Mestrado. Aveiro: Departamento de Economia, Gestão e Engenharia Industrial, Universidade de Aveiro.

Figueira, L. (2013). *Manual para Elaboração de Roteiros de Turismo Cultural*. Tomar: Instituto Politécnico de Tomar.

Galito, M. (2012). Conceito de Lusofonia. CI-CPRI, (16), pp. 1-21.

Maia, S. (2010). *Rotas Museológicas na Região de Aveiro – Um estudo empírico*. Tese de Mestrado, Departamento de Economia, Gestão e Engenharia Industrial, Aveiro: Universidade de Aveiro.

Macedo, L. *et al.* (2011). *Blogando a Lusofonia: Experiências em três países de língua oficial portuguesa*. Anuário Internacional de Comunicação Lusófona, pp. 21-142.

Martins, M. (2006). *Lusofonia e Luso-tropicalismo: equívocos e possibilidades de dois conceitos híper-identitários*. Visages d'Amérique Latine, (3), pp. 89-96.

Mendes, M. (2007). *Na senda Estética e Poética dos Itinerários Turísticos e Literários: O Vale de Lima*. Tese de Mestrado. Departamento de Economia, Gestão e Engenharia Industrial, Aveiro: Universidade de Aveiro.

Medeiros, P. (2005). "Lusofonia: Discursos e Representações" in *Revista Eletrónica dos Programas de Mestrado e Doutoramento do CES/FEUC/FLUC*. [Url: http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n1/ensaios.php, acedido em 26/12/2013].

Silva, S. (2011). *Conceção de itinerário de turismo religioso para a cidade de Valongo*. Tese de Mestrado. Aveiro: Universidade de Aveiro, Departamento de Economia, Gestão e Engenharia Industrial.

TERTÚLIA 6

COLONIZAÇÕES E DESCOLONIZAÇÕES: PROCESSOS HISTÓRICOS 1

Doações testamentárias de terras a escravos e ex-escravos de Sergipe, Nordeste do Brasil, entre os séculos XVII e XIX

Hortência de Abreu Gonçalves[1], Lilian de Lins Wanderley[2] & Carmen Lúcia Neves do Amaral Costa[3]

UNIT, Estácio Fase, FANESE, Brasil; UFS, UFC, Brasil e UNIT, Brasil, UA- Aveiro, Portugal

Resumo: Entre os séculos XVIII e XIX, no Estado de Sergipe, Nordeste do Brasil, uma parte das terras destinadas à lavoura canavieira foi cultivada por uma população livre formada por parceiros, arrendatários e posseiros que cultivavam alimentos para auto-consumo e para suprimento dos moradores do engenhos de açúcar. Estes trabalhadores moravam dentro ou na periferia dos engenhos, eram escravos ou ex-escravos alforriados, que foram beneficiados pelos senhores proprietários com parcelas de terras, dinheiro e outros meios de produção por intermédio de doações via testamentos "post mortem". Evidências indicam ter se formado, neste contexto, o segmento produtivo familiar com excedentes agrícolas comercializados, provindo das doações testamentárias de terras a escravos e ex-escravos agregados, cuja submissão ocorria no plano afetivo das relações interpessoais e não mais escravistas ou pela força. Evidências indicam que em sua maioria deram origem ao segmento conhecido hoje como pequena produção familiar ou agricultura familiar com excedentes agrícolas comercializados.

Palavras-chave: Doações testamentárias a escravos e ex-escravos; pequena produção familiar; testamentos de escravos de Sergipe.

1. Introdução

O presente trabalho baseia-se em um dos capítulos da tese de doutorado de Hortência de Abreu Gonçalves, intitulada Doações testamentárias e sua relação com a formação do espaço rural de Sergipe no período de 1780-1850, defendida junto ao Núcleo de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe no ano de 2007, posteriormente acrescido de informações e de resultados de pesquisas e análises dessa autora e dos co-autores aqui citados.

Nos primórdios da colonização brasileira, a ocupação primária com ou sem legitimação jurídica posterior foi uma das formas básicas de apropriação da terra por latifundiários e pequenos produtores, incluindo-se nesses últimos o escravo e o ex-escravo, beneficiados pela ocupação pacífica e consentida pelos senhores da terra ou pela doação testamentária de parcelas de terras.

Para sobreviver na lida agrícola, muitos dos escravos e ex-escravos extrapolavam os limites das glebas doadas e adentravam nas matas, seja ampliando suas roças seja abrindo frentes de produção para o latifundiário, estendidas como terra de trabalho, entendendo-se terra de trabalho como sendo,

1 Licenciatura e Bacharelado em História, mestrado em Sociologia, mestrado em Geografia, doutorado em Geografia pela Universidade Federal de Sergipe e Pós-doutorado em Estudos Culturais pelo Programa Avançado de Cultura Contemporânea (PACC)/Fórum de Ciência e Cultura (FCC) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor da Faculdade de Estácio de Sergipe-Estácio FaSe, da Faculdade de Administração e negócios de Sergipe – FANESE e da Universidade Tiradentes -UNIT. Sergipe/Brasil. E-mail: ensino.pesquisa@yahoo.com.br

2 Graduação e Bacharelado em Geografia - Universidade Federal de Sergipe, mestrado em Geografia - Universidade Federal de Sergipe e doutorado em Geografia - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho-UNESP- Rio Claro. Professor associado da Universidade Federal de Sergipe nos cursos de graduação, mestrado e doutorado em Geografia. Cargos de gestão: Diretora de Recursos Minerais da CODISE/SE; Secretária Municipal de Turismo e Meio Ambiente de Estância/SE e diretora de Gestão Ambiental da DESO/SE. Atualmente Pós-doutoranda no PPGG/Universidade Federal do Ceará. E-mail: lilianwanderley@uol.com.br

3 Licenciatura em Ciências Sociais pela Faculdade Frassinetti do Recife - UFPE; especialização em Metodologia do Ensino Superior pela UNIT e em Métodos e Técnicas de Elaboração de Projetos Sociais pela PUC-MG; mestrado em Comunicação e Cultura - UFRJ. Professor da Universidade Tiradentes - UNIT e doutoranda em Educação - Universidade de Aveiro-Portugal. E-mail: amaralpesquisa@gmail.com

aquela que serve ou poderia servir para a produção agrícola, incluindo os terrenos de mata (floresta virgem) e de capoeira (vegetação secundária), e excluindo os destinados à moradia, bem como os já cobertos de capim, destinados a criação de gado bovino ou animais de cargas. [...] [sendo], portanto, sinônimo de terra agricultável (Musumeci, 1988: 79).

Nessas áreas agregadas, dada a intermitência do seu uso, não seria possível se constituir propriedade privada e permanente das famílias, havendo constante rodízio de cultivos nessas parcelas. Em geral, essas áreas domésticas eram cercadas pelos posseiros para a criação de porcos e galinhas. Esses posseiros eram reconhecidos no período colonial pela nomenclatura de agregados, junto à expressão "escravos de um engenho", decorrente da posse de gleba, recebida diretamente do seu senhor. Algumas vezes as áreas de matas derrubadas por esses agregados eram incorporados à área do engenho.

No cotidiano escravocrata, os senhores aproveitaram o testamento *post mortem* para doações de alforrias a escravos merecedores, ao tempo em que estabeleciam uma relação de pendência, com doações de pequenas glebas para o sustento do agraciado, seja por razões afetivas seja pensando em barganhar com Deus o beneficio da salvação da sua própria alma.

Esse mecanismo ideológico de controle do escravo ou ex-escravo fazia dele um cúmplice de confiança do senhor, que nele depositava a segurança na manutenção de seus domínios intactos, evitando que pessoas de fora do engenho ocupassem suas terras e adquirissem domínio sobre ela.

Aos agraciados com terras cabia, não só durante a vida do benfeitor mas dos seus descendentes, trabalharem nas terras e prestarem serviços complementares de defesa e de fortalecimento do poder político do doador, sendo assegurados pelo senhor de terras ao beneficiado a proteção nos tribunais e a defesa contra a política de recrutamento para as forças armadas e guerras.

2. Doações Testamentárias a Escravos e Ex-Escravos de Sergipe Entre os Séculos XVIII e XIX

Nos 140 testamentos "post mortem" de Sergipe, deixados por latifundiários no período de 1780 a 1850, pesquisados diretamente no Arquivo Judiciário do Estado de Sergipe (AJES), foram constatados vários casos de doações de terras e de outros bens móveis e imóveis, geralmente acompanhados de esmolas em dinheiro e jóias para uso pessoal do beneficiado e de benfeitorias no patrimônio recebido (Quadro 1), agregados a uma série de valores subjetivos, tais como fidelidade, obediência e bons serviços, fatores que pesavam na decisão da concessão dos benefícios ao agraciado. No montante dos documentos estudados também foram localizados alguns inventários de ex-escravos contemplando o período entre 1863-1888.

Os testamentos asseguravam a legitimidade das doações e do domínio da gleba recebida pelo agraciado, que por seu lado, poderiam ser vendidas, trocadas ou repassadas a seus descendentes, mesmo quando localizada em terras do senhor, algumas delas sendo repassadas através de testamento (Quadro 2).

A Região da Cotinguiba e adjacências foi o palco dessas iniciativas por parte dos senhores de terras, área onde predominavam os engenhos de açúcar e a produção canavieira, com ocorrência do criatório bovino e outros produtos de menor proporção.

DOADOR(A)*	**LOCAL**	**ANO**	**BENEFICIADO(A) Escravo(a) / Ex-escravo(a)**	**TERRA: Herança e/ou Esmola Recebida**
Joaquim	Vila de Santo Amaro das Brotas	1780	Ignácia (Ex-escrava) Luís Loureiro (criado como forro)	Morada de casa e suas miudezas Casa de telhas e uma tenda de ourives.
João	Vila de Santo Amaro das Brotas (Engenho da Serra Negra)	1816	Antonia Mestiça (ex-escrava)	Mora agregada ao pasto (parcela para uso próprio)
João	(Nossa Senhora da Piedade do Lagarto)	1818	Lourença (ex-escrava, com quem teve filhos) Filhos: Luiz e Vicente (alforriados)	Herdeiros da terça: 01 fazenda de gado no Sacco do Moreira, 01 sítio de terras denominado Caetita na dita Vila, casas na vila do Lagarto, 01 fazenda no Sertão de Vaza-Barris denominada Lages, 01 roça grande em Simão Dias, 01 roça no Retiro, escravos, porção de terras no Quebra (demarcada)
Antonio	Vila Nova de Santo Antonio Real de El Rey (Rio São Francisco)	1818	Anna (instituída com os demais herdeiros) Reconhecida como filha com alforria	01 morada de casas de taipa e telhas, ouro e prata
Dona Anna Maria	Povoação de Nossa Senhora do Socorro	1820	Luiza Maria (livre) (filha de Adriano e Ignácia – escravos)	40$000 mil réis de terras no Sítio do Saquinho e mais um braço de cordão de ouro
Anna Maria	Povoação de Estância (termo Real de Santa Luzia)	1820	Pedro (filho da escrava Vicência) (alforriado)	Herdeiro universal dos remanescentes da terça: porção de terras com coqueiros
Dona Anna	Vila de Santo Amaro das Brotas (Sítio Mombaça)	1820	Manoel de Jesus (ex-escravo)	01 pedaço de terra demarcada com dois marcos de pedra que dos ditos marcos para baixo fica a porção que recebeu, com casa de morada e todos os coqueiros, desmembrada do sítio Mombaça.
Religioso Antonio	Povoação de Estância (Termo da Vila de Santa Luzia)	1820	José (alforriado) (filho da mestiça Manoela liberta) João de Deos (alforria)	600$000 mil réis p/compra de terra e vivenda e mais o escravo Pedro. 600$000 (mil réis) para o mesmo uso e o escravo Francisco
Joze de Góis	Sítio da Boavista (Nossa Senhora do Socorro)	1821	Felipe (escravo) de Joaquim morador no Sitio Gentio	80$000 (mil reis) e mais duas farrotas, para ajudá-lo na roça.
João Manoel	Vila de Nossa Senhora da Purificação da Capela (Sítio do Saco)	1826	Timota (ex-escrava)	01 Casa de morada para viver com a sobrinha do doador e caso esta última se recusasse a casa passaria para Timota, com plantação para ser vendida em função de alimentar a ex-escrava e a sobrinha.

Quadro 1: *Doações Testamentárias de bens móveis e imóveis a escravos e ex-escravos da Capitania de Sergipe d'El Rey (1780 – 1826)* - * os sobrenomes foram omitidos. (Fonte: Testamentos "post - mortem" de Sergipe d'El Rey – Arquivo Judiciário do Estado de Sergipe (AJES)).

A descrição contida no Quadros 1 denota que no momento da elaboração do testamento "post mortem" alguns senhores procuraram recompensar seus escravos pelos bons serviços prestados, não apenas com roupas, como também jóias, dinheiro e terras.

Em muitas ocasiões, esses valores serviram para a compra da liberdade, e principalmente para o acesso à terra e para a sobrevivência por meio da agricultura. Em muitos casos, serviram para benfeitorias e beneficiamentos das terras dos que já as possuíam, promovendo consequentemente uma melhor qualidade de vida e *status* social. As inúmeras doações constatadas na documentação estudada refletem bem a complexidade da relação senhor-escravo e ex-escravo em Sergipe, conforme Quadro 2 com alguns exemplos.

A comprovação do uso dessas doações de parcelas de terras a escravos e ex-escravos, com fins de agricultura familiar, pode ser confirmada por meio dos inventários de cativos agraciados, conforme os exemplos que seguem: um ex - escravo[1] denominado Vicente, morador no termo da Vila do Lagarto, o qual deixou em testamento uma tarefa e meia de mandioca no valor de 20$00 (vinte mil réis), localizada em terras do seu senhor, além de animais e outros objetos, importando o total de 101$000 (cento e um mil réis), instituindo como seu único herdeiro o tio materno.

INVENTÁRIOS*– Século XIX				
EX-ESCRAVO	**HERDEIRO(A)**	**ANO/LOCAL**	**PARCELA DE TERRA (localização)**	**PRODUÇÃO AGRÍCOLA/ ANIMAIS**
Domingos (ex-escravo)	Martinha (sua mulher) (escrava)	1863 / Cidade de São Cristóvão	Em terras do senhor	Tarefa de mandioca
Felix (ex-escravo)	Três irmãs (escravas)	1878 / Nª Senhora da Piedade do Lagarto	Em terras da senhora	Cinco currais de mandioca, cavalos e porcos.
Vicente (ex-escravo)	Martins (tio)	1888 / Nª Senhora da Piedade do Lagarto	Em terras do senhor	Tarefa e meia de mandioca

Quadro 2: *Inventários de ex-escravos e bens deixados como herança (1863-1888)* (Fonte: Arquivo Judiciário do Estado de Sergipe (AJES)).

***Obs:** Parcelas recebidas em doação via testamentos "post mortem" dos (as) senhores (as) e localizadas em terras dos benfeitores.

Situações como as mostradas acima confirmam a posse da terra e a formação do pecúlio pelo cativo ou ex-cativo, o qual podia ser transmitido aos herdeiros ascendentes e descendentes, bem como a qualquer pessoa que ele achasse merecer o recebimento dos seus bens via inventário "post mortem", conforme a Lei Imperial 204, art. 4º. inciso 1; Regimento 5135, art. 59.

Em geral, o inventário consiste numa relação exaustiva dos bens móveis e imóveis existentes e pertencentes a uma determinada pessoa. Para a sua elaboração,

> requiere la presencia de un notario para que certifique que los bienes relacionados son efectivamente

1 Cartório de Lagarto – CLG 1º ofício – Inventário – Cx 01 nº 1089 (1888).

los que se encuentran en ese lugar en ese determinado momento. Los inventarios se realizan por diversas causas siempre relacionadas con la custodia o con la transmisión de los bienes que se mencionan, es decir con la posesión y la propiedad de los mismos. Generalmente se producen tras la muerte de un individuo y se efectúan para preservar los derechos que sobre los bienes del difunto tienen sus descendientes frente a los que tiene el cónyuge superviviente u otros terceros. Puesto que se realiza tras la muerte de uno de los cónyuges se le denomina inventario 'post mortem'[2] (Gracia, 1999: 2.).

Na motivação para essas doações de glebas a escravos e ex-escravos predominou o fato dos agraciados terem manifestado, na relação senhor-escravo, bom comportamento, fidelidade, prestação de bons serviços e, em muitos casos, serem filhos(as) fora do casamento que, no momento da proximidade da morte dos seus senhores, foram reconhecidos(as) e instituídos(as) nos remanescentes da terça ou até como herdeiros(as) universais.

3. Conclusão

A categoria dos homens e mulheres livres é bastante significativa para o rompimento da estrutura escravista, agindo com dissolvente das relações de produção regidas pelo trabalho escravo. Os testamentos e os Livros de Notas cartoriais atestam a frequência das Cartas de Liberdade "concedidas aos escravos por seus senhores. Livres, ex-escravos mantiveram-se nas propriedades dos seus antigos senhores ou procuraram novas oportunidades em outras fazendas [ou engenhos], com opções ocupacionais variadas" (Almeida, 1984: 17). Muitas vezes, esses escravos alforriados, por não terem outros locais para viver, se agregaram ao engenho, vivendo das pequenas glebas recebidas por doação dos seus senhores.

Ao longo do tempo, essas doações acabaram por consolidar um segmento produtivo justaposto ou periférico às terras mais valorizadas da propriedade dos senhores de engenho ou fazendeiros, incumbidos da chamada lavoura de subsistência, onde se associava a manutenção do núcleo familiar com o excedente comercializável.

Esse segmento produtivo, levado à frente por pessoas livres ou não, constituiu um conjunto sem ordenação e sem outros mecanismos de controle pelos setores dominantes que não fossem a cooptação ou a coerção. A documentação estudada demonstra a presença de escravos e ex-escravos que receberam esmolas em dinheiro para compra de alforrias e sustento próprio, situação que em muitos casos, contribuiu para o acesso fácil à terra. A partir dos anos 1850 (séc. XIX), alguns condicionantes pressionaram o homem livre a buscar trabalho contínuo e remunerado, dentre eles:

1. o crescimento vegetativo do grupo livre;
2. a menor disponibilidade de terras a serem ocupadas na província;
3. o fracionamento das propriedades de engenho impedindo ao senhor utilizar quinhões de terra como retribuição de serviços;
4. a maior procura de trabalhadores alternativos, na falta de boa parte de mão-de-obra escrava;
5. a valorização do dinheiro, com o crescimento do consumo de objetos que a industria inglesa difunde por toda parte (Almeida, 1984: 242).

Nessa vertente, o trabalho assalariado passa a ser uma alternativa, diante da Lei de extinção do

2 "requer a presença de um notário para que certifique se os bend relacionados são efetivamente os que se encontram nesse lugar nesse determinado momento. Os investários se realizam por diversas causas sempre relacionadas com uma custódia ou com a transmissão dos bens que se mencionam, e decide a posse e a transmissão dos mesmos. Geralmente ocorre após a morte do indivíduo e se efetuam para preservar os direitos que sobre os bens do defunto tem seus descendentes. Frente aos que tem o cônjuge sobrevivente ou terceiros. Pois que se realiza após a morte de um dos cônjuges e por isso se denomina inventário 'post mortem'" (Gracia, 1999: 2).

tráfico negro, Lei Eusébio de Queirós (1850) e da Lei do Ventre Livre (1871), com uma nova concepção do trabalho, pesando sobre este a responsabilidade da confiança e dedicação ao senhor–patrão. Esse fato remete a uma situação atual, quando o pequeno produtor necessita de complementar seus ganhos e durante certas fases do ano trabalha em outras propriedades como assalariado. Especialmente, quando a sua gleba se acha encravada em propriedades maiores, principalmente engenhos, terminando por prestar serviços nesses estabelecimentos, para obter ganhos maiores ou suprir as fases da entressafra agrícola.

Referências Bibliográficas

Almeida, M. (1993). *Nordeste açucareiro (1840-1875): desafios num processo de vir-a-ser capitalista. Sergipe no século XIX*. Aracaju: UFS/Secretaria do Planejamento - BANESE.

______. (1984). *Sergipe: fundamentos de uma economia dependente*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Gonçalves, H. (2007). *Doações testamentárias e sua relação com a formação do espaço rural de Sergipe no período de 1780-1850***.** Doutorado em Geografia, UFS. Aracaju: UFS.

______. (2001). *Sergipe entre os anos de 1780 e 1855: a relação campo-cidade na formação do território*. Mestrado em Geografia, UFS. Aracaju: UFS.

______. (1994). *As cartas de alforria e a religiosidade*. Sergipe (1780 - 1850). Aracaju: UFS. Mestrado em Sociologia, UFS.

Gracia, M. (1999). "Lector, lecturas, bibliotecas...: el inventario como fuente para su investigación histórica" in *Anales de Documentación*, nº 2. Zaragoza: Universidade de Zaragoza. [Url:http://www.um.es/fccd/anales/ad02/AD09-1999.PDF, acedido em 20/12/2006].

Musumeci, L.(1988). *O mito da terra liberta*. São Paulo: ANPOCS, Vértice.

A história Escolar do Negro: cultura e memória social num estudo de caso no Vale do Paraíba – São Paulo – Brasil

Diego da Costa Vitorino[1] & Dulce Consuelo Andreatta Whitaker[2]

FCL/Campus Araraquara – UNESP, Brasil

Resumo: Este trabalho apresenta dados de uma pesquisa etnográfica que teve como lócus a pequena cidade de Bananal (pouco mais de 11 mil habitantes), localizada no Vale do Paraíba no Estado de São Paulo – Brasil. Historicamente, Bananal se consagrou como uma das principais produtoras de café no século XIX, na região leste do Estado paulista. Inicialmente a pesquisa investigou entre os estudantes locais o imaginário popular sobre um personagem característico do "folclore" no país: o Saci. Os pesquisadores perceberam que para além dos muros da escola local, havia memórias, músicas e danças que são característicos de populações negras trazidas através da diáspora africana. Essas populações trouxeram padrões culturais fundamentais para a compreensão da cosmogonia nesta pequena comunidade, cercada pelas exuberantes paisagens de Mata Atlântica da Serra da Bocaina. Bananal está situada no Vale Histórico do Rio Paraíba do Sul, que ainda hoje preserva as marcas da cultura tradicional e dominante de um Brasil caracterizado como "oitocentista", tanto pela arquitetura neoclássica de seus casarões, como por costumes ou manifestações culturais que ainda permanecem na memória de seus habitantes, tais como: o Jongo – um estilo musical que pode-se identificar como música da diáspora, devido a particularidade da antifonia do canto. Este cenário de Bananal foi ideal para partir da história oral, reconstruir as memórias da comunidade, do Jongo e da história dos negros no Brasil, sem esquecer a condição precária do sistema escolar público utilizado por estes grupos sociais em sua formação inicial.

Palavras-Chave: Memória Social – História Afrobrasileira – Escola Pública

Introdução:

Esta pesquisa, feita através de observação direta e contato próximo com os sujeitos participantes, foi uma tentativa que venho perseguindo desde o mestrado: captar a força e a persistência da cultura negra (ou afrobrasileira) que permanece nas memórias de certos grupos sociais como marca de identidade.

O Brasil e a África Central Ocidental (devido ao transito de pessoas e ideias) desde o século XV cooperaram entre si através do Atlântico Negro ou do Eixo Atlântico Sul (Gilroy, 2001; Alencastro, 2000).

Além de compreender a função da escola na comunidade a pesquisa esteve atenta à formação de ideologias, do processo cultural e as consciências. O dia-a-dia na escola demonstra um cotidiano escolar regularizado/burocratizado que ao invés de trabalhar na sua plena qualidade tem por finalidade criar um

1 Aluno de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar – UNESP – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara – SP – Brasil. Pesquisador do NUPE – CLADIN – LEAD/ GT – CATAVENTO. E-mail: divitorino@yahoo.com.br

2 Professora vinculada ao Departamento de Ciências da Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar – UNESP – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara – SP – Brasil. Pesquisadora do CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico –, que financia a pesquisa intitulada: Memória Social, Meio Ambiente e Envelhecimento no Brasil Rural: três olhares (estudo comparativo). Projeto de produtividade em pesquisa CNPq, 2010. E-mail: sil.onofre@uol.com.br

sistema insatisfatório para a formação do cidadão da classe trabalhadora e a população pobre no Brasil.

A exemplo do nó ou ponto que pretendo desatar (expressão comum aos jongueiros) tem-se a figura do coordenador pedagógico na escola brasileira: que é desviado de sua real necessidade, da tarefa de construir uma proposta pedagógica eficiente em ensino-aprendizagem, que combata ideologias e torne os filhos da classe trabalhadora cidadãos conscientes de seus direitos.

Ao contrário disso, o trabalho e a ação do coordenador pedagógico na escola local é na maioria das vezes puramente burocrático, direcionado a resolução de problemas secundários para o projeto político-pedagógico, ou então, desenvolve trabalhos que outros profissionais menos qualificados poderiam desenvolver.

Diante do contexto de uma escola pública que trabalha a partir de uma capacidade mínima de "sucesso" escolar, é fundamental entender como se deu a formação de uma parte da classe trabalhadora brasileira (na maioria dos casos composta pela população parda e preta – categorias utilizadas pelo IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas).

Às margens do sistema escolar:

Segundo Gonçalves & Gonçalves e Silva (2000), a alfabetização dos adultos e a promoção de uma formação mais completa para as crianças sempre foi ponto comum dos projetos de educação informal desenvolvidos pelas entidades negras que se firmavam no combate à marginalização desse contingente populacional após a abolição.

Os autores afirmam que o abandono a que foi relegada a questão dos negros no início do século XX, desencadeou no movimento negro *a "necessidade de chamar para si a tarefa de educar e escolarizar"* crianças, jovens e adultos.

O início do século XX é caracterizado pelos autores de primeira fase da história da educação do negro no Brasil. A segunda fase dessa história se inicia na segunda metade do século XX e se consolida na década de 1980.

O primeiro período é marcado pela consolidação do Estado nacional e a centralidade das políticas desenvolvidas por ele, afirmam Gonçalves e Silva (2000). Ou seja, este é o momento em que o movimento negro encontra muita resistência política dos níveis governamentais em assumir a "condição do negro" na sociedade brasileira, dificultando seu acesso à formação escolar. Apesar disso, o movimento aproveitou para reforçar as denúncias frequentes da falta de escolarização.

Os autores afirmam que no primeiro período, havia se criado entidades civis mais preparadas para lidar com o tema educação. Embora a educação escolar tenha se universalizado no fim do século XX, por meio da escola pública e gratuita garantida pelo não-Estado de direitos (característico dos países latino-americanos), ela não deixou de estar no foco das entidades civis. Por isso, na década de 1980, temos a criação do MNU – Movimento Negro Unificado, que atuou fortemente na questão da educação.

Segundo os autores, o MNU propunha, nesta época, uma mudança radical nos currículos, enfatizava a necessidade de aumentar o acesso de negros nos diferentes níveis de ensino, além de dar importância para as bolsas de permanência para jovens negros continuarem seus estudos.

A educação dos pobres no Brasil tem como principal obstáculo as relações de poder entre esses atores e suas relações com o meio ambiente e social. Por isso, é preciso estudar as relações humanas também no âmbito da escola e da comunidade para verificar como se dá o funcionamento da instituição escolar em contextos de opressão e dominação.

A partir deste histórico da escolarização do negro no Brasil, é possível situar a posição da cultura

negra no mercado de bens simbólicos na sociedade brasileira e compreender a dialética entre cultura e ideologia – um problema importante para os estudos culturais.

Uma cultura às margens do currículo escolar:

Segundo Stein (1961), os africanos que chegavam nas lavouras do sudeste brasileiro provinham tanto da África Central Ocidental como Oriental (Moçambique). Alguns eram batizados no catolicismo logo que chegavam, mas a maioria recebia apenas os novos nomes dados por seus senhores. Nas missas os negros cantavam e tocavam. Os padres vinham às fazendas no dia dos Santos protetores ou para o batismo dos negros.

O historiador afirma em sua obra que quando um fazendeiro identificava um curandeiro vindo da África, tratava de rapidamente afastá-lo de sua propriedade, acusando-o de macumba. Segundo Stein, um curandeiro antes de iniciar a comer sempre separava uma parte para seus guias espirituais.

Os encontros entre escravos e curandeiro era marcado no meio do mato ou mesmo dentro das senzalas, afirma Stein (1961). Durante os "trabalhos" desses rezadores chamados de "quimbandeiros", os escravos cantavam e batiam palmas. Os escravos costumavam guardar nas senzalas as imagens de São Jorge, São Benedito, são Sebastião, de São Cosme e São Damião. E, segundo Stein, o mais preferido dos Santos: Santo Antônio.

O principal problema dos escravos era quebrar a severidade dos senhores e evitar os castigos corporais que faziam parte do sistema de fiscalização e disciplina que norteavam as relações entre senhores e escravos no período escravocrata. Segundo Stein, em troca de seus "trabalhos" os curandeiros recebiam alimentos ou dinheiro e até mesmo os fazendeiros os consultavam.

O Saci, segundo a pesquisa de Stein (1961), parece ser um personagem da memória social reminiscente da África Ocidental:

> O Saci, ou Saci-Pererê, como era frequentemente chamado, gostava de pregar peças, geralmente maldosas, e, às vezes de consequências desagradáveis. Ninguém descrevia com precisão o seu aspecto conquanto todos conhecessem sua descrição geral. Diziam que era um negrinho pequeno, de uma só perna, sempre pitando um cachimbo como a maioria dos escravos e das escravas; era geralmente visto sentado sobre as porteiras dos campos. O Saci intrigou o professor português, residente em Vassouras, que relatou que 'essas respeitáveis autoridades nessas matérias, as mulheres velhas, atribuem à influência de Saci todas as contrariedades que ocorrem em suas vidas e cujas causas não podem explicar'. O cão de uma fazenda era encontrado morto sem explicação, no terreiro - obra do Saci. Ou um bezerro fugia inesperadamente - também culpa do Saci. Suponham que uma menina acordava com dor de cabeça e 'sentia' não poder ir para escola; podia ter-se a certeza de que o Saci andara por ali.....Ou então um cantor de Jongos, excessivamente orgulhoso de seu talento, poderia encontrar o Saci ao anoitecer; começando a cantar um desafio com o Saci, o jongueiro continuava a andar, esquecendo-se onde estava ou aonde ia. Com facilidade e a simplicidade comuns aos contadores de histórias nas sociedades de tradição oral, a 'tia' africana ou o 'pai' inventavam histórias do travesso Saci" (Stein, 1961: 243-244).

Apesar dos historiadores admitirem que os dados sobre o tráfico de africanos para o Brasil entre os séculos XVI e XVII são pouco consistentes, há que reconhecer a relação profunda entre a África Central Ocidental (e quem sabe a África Central Oriental) e o nosso país (Alencastro, 2000; Slenes, 2007; Knight, 2011; Vansina, 2011).

Como se pode constatar no início da obra de Alencastro (2000), a formação do Brasil ocorre fora do território nacional, mais precisamente no Eixo Sul Atlântico:

> Nossa história colonial não se confunde com a continuidade do nosso território colonial. Sempre se pensou o Brasil fora do Brasil, mas de maneira incompleta: o país aparece no prolongamento da Europa. Ora, a ideia exposta neste livro é diferente e relativamente simples: a colonização portuguesa, fundada no escravismo, deu lugar a um espaço econômico e social bipolar, englobando uma zona de produção escravista situada no litoral da América do Sul e uma zona de reprodução de escravos centrada em Angola. Desde o final do século XVI, surge um espaço aterritorial, um arquipélago lusófono composto dos enclaves da América portuguesa e das feitorias de Angola. É daí que emerge o Brasil no século XVIII. Não se trata, ao longo dos capítulos, de estudar de forma comparativa as colônias portuguesas no Atlântico. O que se quer, ao contrário, é mostrar como essas duas partes unidas pelo oceano se completam num só sistema de exploração colonial cuja <u>singularidade ainda marca profundamente o Brasil contemporâneo</u> (Alencastro; 2000: 9).(Grifo meu)

Isto posto, a proposta deste trabalho é a de estabelecer conexões entre esta região da África e a formação de uma cosmogonia negra no Brasil. As historiografias aqui referenciadas são o alicerce para a compreensão de histórias que se formaram a partir da tradição oral dos grupos africanos traficados pelas rotas oceânicas.

Vansina (2011) afirma que os brasileiros passaram a dominar totalmente o comércio de escravos em Angola de 1648 a 1730. Além do trânsito de pessoas e ideias da África para o Novo Mundo, muitas plantas saíam da América para a África Central Ocidental, confirma o autor: milho, amendoim, mandioca, feijão e tabaco. Estabelecia-se, portanto, uma lucrativa rota comercial e, sobretudo criava-se entre o Brasil e a África Central Ocidental uma dependência econômica e social sem igual.

Segundo o autor, desde o fim do século XVII a coroa portuguesa já não possuía muito o controle do comércio de escravos que ficou na mão de quimbares, ovimbares (melhor identificados como afro-portugueses), além do domínio dos brasileiros. Partindo deste estudo de Vansina, os escravistas brasileiros agiam por intermédio desses agentes afro-portugueses em Luanda e Benguela.

Com o declínio dos Estados africanos, no século XVIII, houve o fortalecimento das redes comerciais, o que possibilitou o tráfico de mais de 6 milhões de africanos da África para outros continentes somente naquele século – dos quais 1,8 milhão de indivíduos vieram para o Brasil, ou seja, 31,3%, afirma o autor.

Vansina (2011) considera que a mortalidade atingia 10 a 15% dos que embarcavam rumo ao Novo Mundo – a oscilação do percentual está atrelada ao grau de amontoamento em que os africanos eram transportados. Com base nesses dados sobre o tráfico, o autor é enfático ao afirmar que Angola dependia economicamente do Brasil e, por volta de 1800, 88% dos rendimentos desta nação africana provinham do tráfico de pessoas para o território brasileiro.

Segundo Knight (2011), sendo escravos ou homens livres, os africanos e afro-americanos contribuíram para domesticar grande parte de toda a extensão selvagem do continente americano, chegando a afirmar: "*Qualquer que tenha sido o número de africanos em tal ou qual país, a África imprimiu, na América, a <u>sua marca profunda e indelével</u>*" (Knight, 2011: 877). (Grifo meu)

São estas as marcas que sobrevivem em Bananal? Para Knight (2011), a diáspora africana foi muito maior na América que na Europa e na Ásia. Na América, no início do século XIX, a população de afro-americanos chegava a 8,5 milhões entre homens livres e escravos. Desses, dois milhões encontravam-se nos EUA, outros dois milhões nas Antilhas, o Brasil abrigava 2,5 milhões e na América espanhola continental o montante chegava a 1,3 milhão de afro-americanos. Segundo o autor, os africanos influenciaram fortemente as regiões de latifúndio e toda a margem atlântica da América, desenvolvendo os mais variados tipos de produção e desempenharam todos os papéis sociais.

Como já afirmei os dados da escravidão para a América são bastante controversos, entretanto, Knight (2011), afirma que P. D. Curtin é quem melhor oferece uma imagem global deste fluxo de

africanos chegando a uma cifra de 10 milhões de escravizados. Retificando este total, há a pesquisa de E. D. Genovese, entre outros pesquisadores, que aumentaram esta estimativa para 2 a 3%, ou seja, cerca de 12 a 13 milhões.

Bananal e o Vale Histórico do Rio Paraíba do Sul (Silveiras, Areias, Arapeí, São José do Barreiro) compõem uma das primeiras regiões a produzirem Café no Estado de São Paulo, afirma Motta (1999). Segundo o autor, no fim do século XVIII eram poucas as propriedades que produziam café na região e a agricultura desenvolvida era para subsistência: produzia-se milho, mandioca, galinhas e porcos.

Foi nas lavouras de café que muitos agricultores, descendentes de pobres habitantes que povoaram o Vale do Paraíba nos século XVII, enriqueceram entre as décadas de 1800 a 1830, formando algumas das principais fortunas da época – chegando alguns a se tornarem Barões no período da história Imperial do Brasil.

Os dados do autor colocam em relação economia e a demografia da cidade no período. De 1830 a 1850, Motta (1999), afirma ser o apogeu da produtividade de café e do poder econômico dos cafeicultores de Bananal.

Na contramão da história oficial da Elite Cafeeira no século XIX, a bibliografia utilizada aqui tem como objetivo situar a vida daqueles que foram excluídos do sistema escolar, de melhores condições de vida no século XX e dos salões de baile da elite cafeeira no século XIX.

O Jongo foi um ritmo bastante popular entre os negros africanos e brasileiros no tempo da escravidão e se tornou um ritmo comum nos festejos tradicionais tanto entre eles, quanto entre o restante da população. A abolição da escravatura foi comemorada com o Jongo que permaneceu vivo em Bananal até 1970.

O estilo é uma importante expressão imaterial da nossa cultura e tem sido estudado por alguns pesquisadores, tais como o clássico estudo da folclorista Borges Ribeiro, Lara & Pacheco (2007), Stein (1961), entre outros. Perguntamos durante as entrevistas como e onde se formavam as rodas de Jongo a uma informante de 78 anos de idade nascida e criada na cidade de Bananal e ela responde:

> Lá na casa dos meus pais. Tinha também uma família lá perto da Fazenda Bom Retiro que toda véspera de São Pedro fazia festa e tinha Jongo lá. Todo o ano tinha. Então os homens cantavam e as mulheres cantavam. Os homens cantavam e as mulheres respondiam. Era legal pra caramba. Era até bonito.

O historiador americano Stein (1961) foi o primeiro pesquisador a gravar pontos de Jongo na cidade de Vassouras em 1949 – Vale do Paraíba fluminense – no clássico da historiografia sobre a economia brasileira no século XIX: *Grandeza e Decadência do Café no Vale do Paraíba*. Suas gravações estão hoje publicadas na obra *Memória do Jongo* de Lara & Pacheco (2007).

Para Gilroy (2001) a antifonia no canto (o chamado e a resposta) – característica do Jongo e descrita por Dona Tereza no trecho acima –, é a principal marca da tradição musical negra da diáspora. Para o autor, as performances musicais negras são experienciadas pela identidade de maneira intensa "*e às vezes reproduzida por meio de estilos negligenciados de prática significante como a mímica, gestos, expressão corporal e vestuários*" (Gilroy, 2001: 166-167).

Segundo os jongueiros locais o som dos tambores é capaz de despertar níveis de consciência distintos naqueles que dançam. São inúmeros os relatos que deixam implícito a força mágica do som dos tambores, pois eles são considerados os elementos de conexão entre o plano material e o espiritual na cosmogonia negra (Slenes, 2007)[1].

Observa-se pelas entrevistas realizadas que eram inúmeras as famílias que organizavam suas

1 Em meu Caderno de Campo registrei um relato, comum entre os jongueiros em todo o Vale do Paraíba (como o que ocorreu a folclorista Borges Ribeiro), de que depois de encerrada a apresentação de Jongo, no lugar dos tambores abriram-se buracos no chão tal era a animação da roda de Jongo. Em outros relatos a poeira do chão se levantava quase que magicamente.

rodas de Jongo. Este relato demonstra que a manifestação era algo recorrente, assim como outras manifestações da nossa cultura que se tornaram comuns no século XX, tais como a roda de Samba e o Samba de Lenço.

Dona Tereza começa falando das roupas: "*Eram tudo comprida. Quando girava aquelas saia rodada, voava assim*". A entrevistada ao nos informar sobre a dança trás a tona tanto memórias de sua avó como algumas vivências de sua infância nas rodas de Jongo. São essas vivências que a fazem se recordar do segundo ponto:

> [cantando]
> "Bate tambor grande,
> Repilica o candongueiro,
> Tambor grande é minha cama,
> O pequeno é meu travesseiro"

Apesar do processo de colonização ser calcado na escravidão e, consequentemente, na humilhação e desumanização do africano e do negro brasileiro, não conseguiu apagar as memórias trazidas de além-mar e, em território brasileiro, enriqueceu a cultura tradicional – seja na arte, na música, na culinária, no modo de vida, na visão de mundo e na religiosidade.

O problema da educação escolar no Brasil:

A educação popular no Brasil se efetiva mesmo sem estrutura material e com dependência da atuação econômica estatal, extremamente deficitária no combate à pobreza e a desigualdade social a fim de empreender a verdadeira mobilidade social. Nossas investigações com ONG´s no país evidenciou a falta de estrutura do terceiro setor que não encontra apoio no setor privado, além da falta de regularização e transparência na gestão das entidades da sociedade civil (Vitorino, 2009).

Apesar de tudo, as propostas de educação popular no Brasil sustentam ações pedagógicas capazes de reverter o *status quo* com relação aos negros e pobres. Na realidade, os cursinhos pré-vestibulares que surgiram no fim do século XX, transformaram-se em estratégias das classes média e baixa para colocar seus jovens nas universidades brasileiras, como afirma Whitaker (2010).

Neste aspecto, a educação no Brasil, assim como os outros serviços básicos oferecidos pelo Estado à população mais pobre, demonstra os graves problemas de falta de estrutura, justificada pela corrupção do sistema político no país e a falta de interesse em promover a mobilidade social.

As propostas de educação popular e as ações afirmativas no início do século XXI são, para os negros e pobres, o instrumento capaz de assegurar a oportunidade aos bancos universitários do país e a mobilidade social. Por isso, se pode supor que a crescente quantidade de projetos de mesmo caráter por todo o Brasil – desde o final do século XX até a primeira década do século XXI –, sugere o fortalecimento da ação social dos atores dos grupos marginalizados, o que tem implicações diretas sobre as políticas educacionais.

O debate político do período da redemocratização teve reflexo direto na legislação nacional e na educação brasileira. A lei nº 11.465/08, que altera o Art. 26-A da leiº 9394/96 (LDB) – modificada pela Lei nº 10.639 de 09 de janeiro de 2003 –, institui a obrigatoriedade do ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e cultura das populações indígenas nos sistema de ensino do país.

Não é por acaso que tais leis surgem neste início de século XXI e, notoriamente, ilustram a capacidade do movimento em se autorizar, ou melhor, de transformar seus atores em autores da ação social.

O que se observa é que, inserida em uma realidade riquíssima tanto pelo ponto de vista da

natureza preservada, como da memória histórica e dos aspectos lúdicos da cultura, a educação escolar (formal e pública) se apresenta distante, burocratizada e alheia a elementos que poderiam formar um currículo atraente e eficiente no ensino-aprendizagem das crianças.

Alguns desses fenômenos sociais são sistematicamente ignorados pela escola no processo de formação dos estudantes, além de serem compreendidos pelo senso comum como folclore ou saberes inexpressivos para o entendimento da realidade brasileira (Gomes, 2001). Esta tese corrobora para com esta análise uma vez que a memória social do negro encontra-se descartada pela escola de ensino fundamental em Bananal.

Como em todo sistema de ensino, existiria na Escola de Bananal a ideologia de que o sistema educacional deva romper com os saberes populares a fim de construir um conhecimento socialmente valorizado que se encontra apenas nos livros e na cultura dita "erudita"?

É o que propõem alguns pedagogos de renome brasileiros, entendendo que se deva fornecer aos filhos das camadas subalternas todos os conteúdos que estão no alcance dos privilegiados e que facilitam a integração na sociedade de classes.

Diante de tal problemática, deve-se ressaltar, sobretudo, a importância da pedagogia revolucionária de Paulo Freire que colocou em questão o processo de alfabetização dos oprimidos na América Latina e em alguns países Africanos e, ainda hoje, se apresenta como uma pedagogia de esquerda capaz de solucionar as contradições apresentadas pela dialética: opressor x oprimido.

Referências Bibliográficas:

Alencastro, L. (2000). *O Trato dos Viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras.

Gilroy, P. (2001). *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

Gomes, N. (2001). "Educação Cidadã, Etnia e Raça: o trato pedagógico da Diversidade" in Cavalleiro, E. (org). *Racismo e Anti-racismo na Educação: repensando nossa escola.* São Paulo: Selo Negro.

Gonçalves L. & Silva, P. (2000). "Educação e Movimento Social". Anped. *Revista Brasileira de Educação*, nº15, set/out/nov/dez, pp.134-158.

Knight, F. (2011). "A Diáspora Africana" in Ajayi, J. (editor) *África do Século XIX à Década de 1880*. Brasília: UNESCO (vol. VI - Coleção História Geral da África); São Paulo: Cortez.

Lara, S. & Pacheco, G. (org.) (2007). *Memória do Jongo: As gravações históricas de Stanley Stein, Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha Seca.

Motta, J. (1999). *Corpos Escravos, Vontades Livres: posse de cativos e família escrava em Bananal (1801-1829)*. São Paulo: FAPESP: AnnaBlume.

Slenes, R. (2007). "Eu venho de muito longe, eu venho cavando: jongueiros cumba na senzala centro-africana" in ______. *Memória do Jongo: As gravações históricas de Stanley Stein, Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha Seca.

Stein, S. (1961). *Grandeza e Decadência do Café no Vale do Paraíba*. São Paulo: Brasiliense.

Vansina, J. (2011). “O Reino do Congo e seus vizinhos” in Ogot, B. (editor) *África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO (vol. V - Coleção História Geral da África); São Paulo: Cortez.

Vitorino, D. (2009). *O Cursinho Pré-Vestibular da ONG FONTE (Araraquara-SP) à Luz dos Debates sobre Racismo e Cultura Negra*. Dissertação de Mestrado: UNESP-FCL/Ar.

Whitaker, D. (2010). “Da «Invenção» do Vestibular aos Cursinhos Populares: um desafio para a Orientação Profissional” in *Revista Brasileira de Orientação Profissional*, nº2, Vol.11, jul/dez, pp. 289-297.

Administração eclesiástica do Grão-Pará e Maranhão em relação às aldeias dos índios: as estratégias e adaptações do Alvará de 25 de julho de 1638

Benedita do Socorro Matos Santos[1] & Sousa, A. N.[2]

Universidade de Évora, Portugal

Resumo: O presente estudo pretende analisar a temática: o Alvará de 25 de julho de 1638, com força de lei sobre a administração das aldeias do Grão-Pará e Maranhão, no que consta às suas implicações e relevância desta jurisdição. O documento demonstra o poder que El-rei direcionava e assegurava aos padres da Companhia de Jesus no Maranhão-Grão-Pará a respeito das missões naquele vasto território e de como seria o procedimento e o cumprimento das leis que iriam reger as aldeias, os índios, os colonos, como também, a delegação da escolha de gestores para administrar as aldeias. Para além de compreender os grandes momentos de turbulência seguidos de manifestações, e até alterações da própria lei para benefício de uns e fúrias de outros. A metodologia que constitui este estudo é histórico-crítica sobre análise de documento encontrado no Arquivo Histórico Ultramarino, Caixa 1, Maranhão para tentar perceber a importância da Companhia de Jesus como poder articulador entre El-rei, aldeias, índios e colonos.

Palavras-chave: El-rei. Alvará. Aldeias do Grão-Pará e Maranhão. Índios. Companhia de Jesus.

O pronunciamento da lei de 25 de julho de 1638, o qual assegurava e garantia à Companhia de Jesus a génese da missão das aldeias do Grão-Pará e Maranhão, por que antes da criação desta jurisdição os padres da Companhia de Jesus não conseguiam formar missão devido às aldeias estarem sempre vazias e os índios em trabalhos de lavouras de cana-de-açúcar, em engenhos ou em guerras promovidas pelos colonos, entre outros.

A origem da missão tinha o propósito de garantir a atividade doutrinária da Companhia de Jesus, por sua vez, estabeleceria de certa forma o domínio sobre os índios que eram contrários aos trabalhos impostos pelos colonos. E com está lei tudo viria a mudar principalmente em relação à posse sobre os índios motivo de constantes entraves entre jesuítas e colonos.

Os jesuítas, porém, já se encontravam em vantagem sobre os índios, pois, tinham demonstrado, desde o início de sua chegada as terras brasílicas, a grande habilidade em lidar com os índios, feitos estes que proporcionaram à Ordem várias concessões confirmadas por El-rei no Alvará no seguinte dizer e,

> pela boa informação que tenho dos serviços que no Estado do Brasil e mais conquistas fazem a Deus Nosso Senhor na conversão das almas, os padres da Companhia de Jesus, hei por bem que o dito administrador eclesiástico seja o que for superior da casa que tem na dita cidade de São Luís, enquanto houver por bem e não mandar

1 Doutoranda em Ciências da Educação: História. Subárea: História do Brasil Colonial. Instituto de Investigação e Formação Avançada-IIFA pela Universidade de Évora - Portugal. Endereço: Universidade de Évora: Largo dos Colégios 2, 7000- Évora. E-mail: dra.bsms@gmail.com.

2 Mestrando em Recursos Humanos na Universidade de Évora. Endereço: Universidade de Évora: Largo dos Colégios 2, 7000- Évora. E-mail: star.brinde@uol.com.

> o contrário, ficando eu da virtude e zelo dos padres da Companhia que sempre elegeram para prelado e superior daquela casa, pessoa de tanta virtude, letras, entendimento, prudência e exemplo de vida, que possa cumprir com as obrigações de tão grande cargo. (El-rei, 1638).

No entanto, os colonos encontravam-se em desvantagem devido à forma de tratar os índios ao descrevê-los como selvagens, e que deveriam estar sempre de posse deles no que diz respeito ao trabalho no campo e em família garantindo, com isso, o seu sustento próprio e permanência de sua fortuna. Mas, a lei de 25 de julho de 1638, viera modificar as peças do tabuleiro da administração portuguesa no Brasil Colonial, especialmente no Grão-Pará e Maranhão, motivo pelo qual os padres da Companhia de Jesus passaram a ser caluniados, e mal vistos pelos colonos.

Os padres, apesar das tempestades causadas pelos colonos, não se deixaram abater e logo começaram a organizar as missões ao construir escolas, igrejas, vilas e residências, germinando e expandindo no espaço luso-brasileiro os seus propósitos de remir as almas. Com efeito, a vontade, a persistência e a fé que traziam consigo e seus votos de obediência à "Santa Fé" como escudo de devoção em propagação da fé católica, sustentada de forma estratégica e adaptável ao Novo Mundo, prolongaram por vários anos a Companhia de Jesus naquele vasto território. Mesmo com as ameaças, durante o pronunciamento da lei, os padres se mantiveram firmes em seu propósito de catequizar, ensinar e instruir os índios, os filhos de colonos e os demais que se propunham em empreender aquele movimento eclesiástico.

As estratégias e adaptações vieram a ser sustentadas devido ao contexto em que se encontrava o Brasil Colonial, principalmente no norte do país na área destinada ao Grão-Pará e Maranhão, que se desenvolveu com o esforço de mão-de-obra indígena e escrava, por ter sido habitada pelo maior contingente de tribos indígenas, os ditos "selvagens". E para além disso, os que detinham a maioria destes, também obtinham o poder de melhor produzir em suas terras, garantindo riqueza para o reino e para si. E foi assim, que os índios passaram a ser motivo de disputas entre jesuítas, colonos, governos e entre outros.

Os índios, contudo, eram considerados miseráveis "bugre" de certas narrativas depreciativas, tão perseguidos e tão desejados, ele com o corpo para o trabalho, ela com o corpo para o trabalho e o prazer. A diferença entre os jesuítas era que os padres viam os índios como seres de alma para catequizar e remir. Mas, também se beneficiavam dos préstimos indígenas mas sem a violência física impregnada pelos colonos.

Assim, as fazendas, as vilas, as residências, os engenhos e entre outros da Companhia de Jesus eram os que mais prosperavam e se alargavam perante todo o território do Grão-Pará e Maranhão, contudo, o germe embrionário da fortuna e da cobiça vislumbradas pelos colonos, despontou de uma hora para outra sem grande esforço, tendo os padres adquirido um império consistente contínuo e a todo vapor em propriedades e prosperidade jesuítica.

Com efeito, os colonos sentiram-se lesados devido aos índios ficarem, em sua grande maioria, à disposição dos padres que os protegiam de todos os males impostos pelos colonos. Então, se formaram as guerras justas, com propriedades injustas para os domínios dos vencedores e escravidão para os vencidos ou aniquilamento para os prisioneiros de guerra.

Com isso, gerou um período bastante turbulento e violento, pois as tribos indígenas passaram a guerrear entre si e os perdedores uns serviam para a escravatura e outros eram entregues a seus algozes para então serem decapitados em cerimónia como demonstra a figura abaixo.

Figura 1. *"O inimigo capturado em combate era levado para a aldeia do vencedor e, entre os Tupinambás, morto e devorado por toda a tribo. A cerimónia da morte do prisioneiro era realizada alguns dias após a captura, e nesse intervalo eram-lhes dedicados bons tratos e consideração"* (p.39). (Fonte História do Brasil (1972) *150 anos de Independência*. Rio de janeiro: Bloch Editores. V.I.)

Enfim, os colonos sempre estavam interessados nestes movimentos que até em certos momentos incentivavam as tribos distribuindo terçados, foices entre outros para lutaram contra seus inimigos fossem eles índios, ingleses, franceses, isto é, dependia do momento ou da ocasião, tudo para defender e manter a sua fortuna.

Os jesuítas, porém, na tentativa de proteger os índios e formar missão intervinham diretamente utilizando todo o prestígio que tinham junto à corte portuguesa e sempre obtinham resultados favoráveis a seu respeito sobre os pedidos quando chegados eram sempre atendidos sem mais demora.

O acontecimento, de imediato em resposta aos apelos dos padres foi o Alvará que concebia a jurisdição das Aldeias do Grão-Pará e Maranhão a Ordem, fato este confirmado por Franco (2006: 155) quando pontuam as seguintes questões:

1. Poucas ordens religiosas conseguiram, a partir da modernidade, reunir de forma eficaz um tão extenso volume de recursos materiais e estender, à escala mundial, uma organização marcada pela sua considerável coesão e eficácia, em nome do ideário sobrenatural da evangelização, como a Companhia de Jesus.
2. E é também em razão desse serviço religioso, constitucionalmente definido, que é justificado, pelos jesuítas, o também significativo poder de influência granjeado junto as elites do poder político, mormente junto de reis, ministros e conselheiros das cortes europeias e de outros povos do mundo, quer desempenhando funções importantes como confessores, conselheiros, educadores, pregadores, intermediários, técnicos, diplomatas e especialistas em várias áreas cientificas, quer simplesmente como amigos de confiança.

Assim, nesta conjuntura política e administrativa o Alvará fez-se legalidade nas escritas e penas de El-rei que ganharam vida ao serem cumpridas pelos padres da Companhia de Jesus e revoltas nos colonos devido à lei trazer somente benefícios à Ordem. O qual confirma ao administrador os seguintes privilégios:

haverá duzentos mil reis de seu mantimento, e em cada um ano, consignados nos dízimos daquele Estado, pagos em dinheiro e fazendas, na forma que se costumam fazer os pagamentos da Fazenda Real do dito Estado, para o que se lhe passarão também as provisões necessárias (...). (El-rei, 1638).

Então, o padre escolhido para o feito desta missão foi Luís Figueira considerado pelos colegas jesuítas um homem dotado de valor, prestigio e conhecimento, assim denominado de o "grande mestre da Língua, inicia a construção do Colégio de Nossa Senhora da Luz na capital São Luís, e abre a série das peregrinações catequizadoras, indo pelo Amazonas até o Xingu" (Betendorf, 1910: XV).

Luís Figueira não somente foi o padre, mas um homem que tinha como missão a evangelização das almas onde quer que a Companhia de Jesus montasse seus domínios não havendo escolhas de continentes: Oriental ou Ocidental para desenvolver os propósitos da Ordem, mas sim cumprimento do que foi ordenado desde o início de sua formação jesuítica.

Os padres adquiriam uma formação de fé, perseverança, que ultrapassava os limites do corpo e da alma, e que colocava em risco a sua própria vida, feitos estes narrados em vários momentos pelo padre João Felipe Betendorf ao escrever o Livro intitulado

Chronica da Missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão o qual narra a morte do padre Francisco Pinto e outros missionários nas mãos dos índios. O cumprimento de seu dever era superior aos martírios da vida terrena e grandiosa diante dos povos que teriam de conquistar.

Em todos os lados do Ocidente ao Oriente, os padres necessitavam de missionários, e isso, não seria diferente nas Províncias do Grão-Pará e Maranhão solicitando constantemente irmãos para o cumprimento da missão naquele vasto território, que ainda se encontrava em estado primitivo.

O Estado do Maranhão concebido segundo a divisão do Brasil Colonial sobre administração portuguesa compreendia, em sua extensão no ano "de 3 de setembro de 1626, o seguinte limite que começava não longe dos baixos de S. Roque, ao 30º 30" L. S., estendendo-se até ao Rio Vicente Pinson (Oyapock), que viria mais tarde a beneficiar o Estado do Maranhão, devido a sua localização se encontrar no Atlântico, isto é, o efeito das correntes marítimas passavam a possibilitar o acesso direto a Lisboa. Para além de mercadorias, correspondências e possibilitar chegar de forma ágil à coroa portuguesa. Logo, o Estado do Brasil deixa de ser favorável, motivo pelo qual o Estado do Maranhão passou a ser a rota principal de embarque e desembarque de materiais (cana-de-açúcar, cachaça, arroz, ouro, entre outros). Assim, na figura abaixo logo se observa o quanto a Companhia de Jesus necessitaria de mão-de-obra missionária para tomar conta da área atribuída pelo Estado.

Figura 2. *Mapa do Estado do Maranhão e as duas capitanias em 1626*. [Tábua segunda retirada de http://objdigital.bn.br/acervo-digital/ div- cartografia/ cart 555828].

O Estado do Maranhão devido a sua extensão territorial facilitava o acesso rápido pela costa do Atlântico e também com mais trabalhador indígena e mão-de-obra em abundância passou a ser alvo de várias invasões, francesas, inglesas, holandesas, entre outras. E que queriam parte desta colónia portuguesa, que, segundo o padre Betendorf (1910: XIII), o Estado do Maranhão era composto por duas capitanias principais,

> a do Maranhão e a do Grampará, subdivididas em outras secundárias, algumas da coroa, muitas de donatários, situadas quase todas ao longo da costa do Atlântico, poucos no interior, próximos a foz dos rios, mas já contando grande número de núcleos pelas margens do Amazonas até o Madeira e o Negro.

Assim, a articulação entre os jesuítas e El-rei de certa forma garantia o controlo dos índios, mas também proporcionava à coroa portuguesa a riqueza, pois os índios quando dominados pelos jesuítas se tornavam aliados dos mesmos, e eles eram os sabedores da terra, das drogas dos sertões, desmatavam, caçavam, criavam gados, e estavam presentes em todos os momentos de guerra e de paz.

Em contrapartida, a coroa portuguesa estabelecia contato com os colonos e estes direcionavam também a corte quando se sentiam prejudicados, no caso do dito Alvará de 1638, no qual El-rei decretou uma nova "lei de 17 de outubro de 1653 em que revogava a anterior e os capítulos da liberdade, deixando a porta aberta a cativeiros injustos"[6].

Os índios, por sua vez, ao juntarem-se às guerras junto aos colonos, os jesuítas e El-rei estabeleciam forças para eliminar seus adversários de tribos rivais. Na verdade, estamos convictos de que esta articulação veio beneficiar a todos de certa forma, os jesuítas na catequização da fé, os índios ao eliminar as tribos rivais, El-rei ao manter sua riqueza expedindo Alvará para auxilio de jesuítas e colonos, e os colonos ao adquirirem índios escravos para seus próprios fim. Assim, o circulo se tornou constante com cada um a seu tempo com manutenção e estratégias para se permanecer no poder.

Referencias Bibliográficas

Betendorf, J. (1910). "Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão" in *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, *Tomo LXXII*, parte I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

Franco, J. (2006). O *Mito dos Jesuítas: Em Portugal, no Brasil e no Oriente (século XVI a XX). Das origens ao Marques de Pombal*. Lisboa: Gradiva.

Leite, S. (1938a). "História da Companhia de Jesus no Brasil" in *prefácio Tomos IV*. Lisboa/Rio de Janeiro: edições Loyola. p. IX.

______. (1938b). "História da Companhia de Jesus no Brasil" in *Livro I Tomos IV*. Lisboa/Rio de Janeiro: edições Loyola. p. 9.

– (1972) *História do Brasil: 150 anos de Independência*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Bloch Editores.

– (1638) *Alvará com força de lei sobre a administração das Aldeias do Grão-Pará e Maranhão Julho*. Lisboa – Arquivo Histórico Ultramarino., *Maranhão*, Cx. 1. pp. 25.

Literatura e identidade em A *Geração da Utopia* de Pepetela

Gilberto Santiago[1] & Ye Lin[2]

Universidade de Aveiro, Portugal

Resumo: Neste trabalho irá ser analisada a importância da literatura na construção de uma identidade pós-colonial de indivíduos e povos que a buscam, resgatam, redefinem e a tentam capturar através da cultura.

A literatura com o intuito de busca identitária, terá um papel na coesão territorial, social e intelectual e na necessidade de dar sentido à vivência comunitária. Depois de estabelecer o paralelo entre literatura e identidade será feita uma análise da obra A *Geração da Utopia* de Pepetela tendo presente o carácter ficcional e idealista da literatura mas também a sua capacidade de traduzir certas perspectivações da realidade. Estas perspectivas irão colocar duas visões distintas em contraponto, uma utópica que surge no colonialismo, e outra distópica, que advém do pós-colonialismo. Através das diferentes personagens do livro de Pepetela, iremos fazer correlações entre as distintas personalidades e o papel que cada uma irá levar a cabo numa Angola pós-colonial. Também será feita uma análise sobre a importância que os contextos económicos e políticos tem no percurso dos personagens e na necessidade de reflectir acerca de uma independência pós-colonial que não conseguiu enquadrar inúmeros ideais em relação a um Estado onde os governantes se movimentariam na direcção de encontrar um lugar para todos num país culturalmente desfragmentado.

Palavras-chave: Literatura; Identidade; Pepetela; colonialismo; pós-colonialismo.

1. Literatura e identidade

A Literatura usa a palavra transfigurando-a, dando-lhe novos sentidos, reforçando a ideia de que o ser humano se define por ser um ente criador. É nessa busca incessante de expressão que o escritor e o leitor evoluem, criando mundos que vão além do factual, do documental.

Os grandes temas e valores que a literatura como a justiça e a opressão, a rebeldia e a liberdade, a paz e a guerra, o bem e o mal, definem o nosso posicionamento na realidade, a nossa identidade.

Tanto na literatura como na procura de identidade o indivíduo depara-se com questões interiores, metafísicas, que vão ser transfiguradas no exterior e vice-versa. Por isso o cunho da literatura pode ser:

> "...determinada hic et nunc e tira a sua eternidade e o seu valor universal do facto de ser uma realidade histórica ou seja do facto de representar um momento insuprimível da existência humana (Salinari, 1981: 50)"

Este enquadramento histórico da literatura não é somente

1 Gilberto Torres Alves Santiago – Licenciado em Línguas Literaturas e Culturas na Universidade de Aveiro, aluno de mestrado em Línguas literaturas e Culturas na Universidade de Aveiro. gil.alves.santiago@gmail.com

2 Ye Lin – Leccionou Língua Portuguesa na China e é aluna de mestrado em Línguas literaturas e Culturas na Universidade de Aveiro. ginny90lina@126.com

temporal, é também inerente ao espaço utópico das ideias, ao domínio do transcendente, aquilo que vai além do aparente, trazendo novas perspectivas sobre a humanidade e sobre o que nos rodeia, ou seja, sobre o que nos define e molda nossa identidade.

Na obra *O Banquete* de Platão, onde se descreve o nascimento de Eros, temos a concepção da índole humana que afirma que o Homem não é dono de gerar sua própria existência física e nem o significado de sua vida, mas a natureza o dota de um desejo que o torna um mendicante do infinito : ao mesmo tempo que não possui a plenitude, passa a vida a buscá-la. Com isso, o Homem é um ser que precisa de companhia para que, no encontro com o outro tenha seu horizonte de significados ampliado. A contrabalançar esta noção, Marcuse (1997) diz que o indivíduo quer liberdade para seguir a sua paixão e buscar a felicidade, mas está preso a contratos sociais e à moral.

Essa busca de plenitude poderá ser traduzida como a busca de uma identidade. Se a identidade individual e colectiva estiver defenida, irá ter-se uma noção do que se é, de como se é encarado e de onde se está. A partir dessa base sólida constrói-se a personalidade e fica-se livre para tentar alcançar essa plenitude, que só é possível num meio social que traga segurança e estabilidade : *"A liberdade sem segurança gera mal estar (Bauman, 1988)".*

Essa procura é constante e idêntica à da identidade, uma construção orgânica sem fim. A humanidade usa a literatura nessa busca infindável, através dela ordena e acrescenta novos pontos de vista, possibilidades, transcende a realidade, acrescentando-lhe ou retirando-lhe característica, gerando mudanças visíveis ou interiores e possibilitando um legado valioso para as novas gerações, disponibilizando-lhes conhecimentos e perspectivas que poderão usar ou não para construir suas identidades.

1.1. A literatura no resgate identitário de Angola

A descolonização de Angola não cessa com sua independência, isto porque os interesses imperialistas permanecem nas sombras do meio político, promovendo guerras civis que duram décadas, empobrecendo o povo e impossibilitando uma unidade identitária completa.

Os mesmos que haviam lutado pela independência de Angola movimentavam-se agora na disfuncionalidade política para enriquecer facilmente. Perante estas políticas, pouco preparadas para providenciar uma economia geradora de condições mínimas para um viver digno do povo angolano, surge a necessidade de se ouvirem vozes o suficientemente fortes, para que o povo pudesse perspectivar outras alternativas, vozes que viriam dos intelectuais, dos pensadores, dos escritores.

Já no período colonial foi com recurso a movimentos literários que se apelou à união das guerrilhas, indispensável à obtenção de uma vitória sobre os colonizadores e apesar da década da revolução deixar o país desolado, todos esses anos de guerra a lutar pela obtenção da independência trouxeram a Angola um sentimento nacionalista reforçado, num povo anteriormente mais fragmentado. Ao se unirem contra um inimigo comum estes guerrilheiros tiveram que lutar contra muitos dos aspectos negativos proveniente de problemas sociais e das consequências do colonialismo, tais como: os conflitos entre etnias, o tribalismo e o racismo. Esta união também dá força à ideia de nação, a qual muitos escritores irão valorizar em suas obras.

Ou seja a luta contra o colonialismo:

> "(...) não apenas muda a direcção da história ocidental, mas também contesta sua ideia historicista como um todo progressivo e ordenado. A análise da despersonificação colonial não apenas aliena a ideia iluminista do homem, mas contesta também a transparência da realidade social como realidade pré-datada do conhecimento humano. (Bhabha, 1998: 72)"

A grande problemática é que esta união identitária evolui muito lentamente, mesmo após a independência.

Há uma urgência em exorcizar os grilhões impostos à expressão cultural e realizar um resgate identitário anteriormente cativo pelos colonizadores (e agora pelo próprio Estado de Angola), através da arte, neste caso, a literatura. Porém quando as realidades do povo angolano são a fome, a falta de infra-estruturas e de apoio político, as preocupações identitárias passam para segundo plano e a sobrevivência para primeiro. Terão que ser os intelectuais interessados e com possibilidades a comandar essa luta:

> "A alta ficção portuguesa destes últimos anos mostra que, embora as feridas provocadas pelo grande trauma das Guerras Coloniais e do fim do Império Português no Ultramar, não estejam ainda cicatrizadas, já teve início a tarefa de transformar a tragédia de um momento histórico em matéria mítica, que as futuras gerações conhecerão como origem do novo tempo que elas então estarão vivendo. (Coelho, 2004: 122)"

O texto literário de muitos escritores africanos da época colonial e pós-colonial é indissociável ao ambiente histórico e cultural e às preocupações que daí advém. Não é uma literatura que se foca somente no lúdico e transforma-se num meio de transmitir ideias, aspirações, uma tentativa do próprio escritor intervir na sociedade, na forma de como os povos se vêem a eles mesmos perante as diferentes realidades culturais, sociais, económicas e políticas. Em relação a isso Chaves afirma o seguinte:

> "A história da nossa literatura é testemunho de gerações de escritores que souberam, na sua época, dinamizar o processo de nossa libertação exprimindo os anseios do nosso povo, particularmente o das camadas mais exploradas. A literatura Angolana escrita surge assim não como simples necessidade estética, mas como arma de combate do homem angolano. (Chaves, 1999: 32)"

O colonizador apresentava-se muitas vezes como humanizador, porém desprovia o colonizado de sua individualidade, de sua humanidade, o que parte da literatura Africana tenta fazer é resgatar o cariz humano do indivíduo:

> "Ao colonialismo não basta encerrar o povo em suas malhas, esvaziar seus cérebros de toda a forma e todo conteúdo. Por uma espécie de perversão lógica, ele se orienta para o passado do povo oprimido, deforma-o, desfigura-o, aniquila-o. (Fanon, 1979: 15)"

1.2. A voz de Angola na voz literária de Pepetela

Pepetela, com a obra *A Geração da Utopia*, espelha a necessidade de, através da sua escrita, reflectir sobre os vários caminhos que os indivíduos percorrem na procura de suas identidades. Numa perspectiva identitária, os personagens deste livro tem sempre dois horizontes em vista: o interesse numa Angola independente, justa, e a exploração de um país enfraquecido pela guerra, uma Angola desventrada, sem possibilidade imediata de dar vida aos ideais proclamados durante a luta pela independência.

No capítulo "a casa" que aborda o período colonial (a partir de 1961), a juventude angolana estudantil residente em Lisboa, na casa dos Estudantes do Império, abordavam a realidade das colónias da seguinte forma:

> "Foram anos de descoberta da terra ausente. E dos seus anseios de mudança. Conversas na Casa dos Estudantes do Império, onde se reunia a juventude vinda de África. Conferências e palestras sobre a

realidade das colónias. As primeiras leituras de poemas e contos que apontavam para uma ordem diferente. E ali, mesmo no centro do império, Sara descobria a sua diferença cultural em relação aos portugueses. (Pepetela, 1992: 13)"

Os poemas e contos eram mecanismos literários de consciencialização para estes jovens e continham a voz das aspirações do povo angolano. As revoluções têm na sua base a solidificação dos ideais e dos desejos de determinados indivíduos ou grupos, neste caso o desejo de independência por parte do povo angolano. A forma de aglutinar estes anseios e unir o povo está sempre nas mãos de quem percebe e utiliza o poder das ideias, e esse conhecimento provém muitas vezes de escritores, filósofos, intelectuais, que ao cunharem sua visão do mundo inspiram e impulsionam os demais a segui-los. Porém contrapondo esta utopia proveniente das fontes literárias temos a realidade, a que surge após a conquista do ideal principal, a independência de Angola e que deixa esquecidos outros ideais igualmente importantes, tais como a diminuição da pobreza, o cessar da guerra, uma política honesta:

> "Isto de utopia é verdade. Costumo pensar que a nossa geração se devia chamar a geração da utopia. Tu, eu, o Laurindo, o Victor antes, para só falar dos que conheceste. Mas tantos outros, vindos antes ou depois, todos nós a um momento dado éramos puros e queríamos construir uma sociedade justa, sem diferenças, sem privilégios, sem perseguições, uma comunidade de interesses e pensamentos, o Paraíso dos cristãos em suma. A um momento dado, mesmo que muito breve nalguns casos, fomos puros, desinteressados, só pensando no povo e lutando por ele. (Pepetela, 1992: 202)"

Os grandes intelectuais e idealistas que lutaram por um futuro digno para Angola, encontravam-se agora desgastados pela erosão dessas expectativas:

> "— Por exemplo. Não temos futuro, nem representamos o futuro. Já somos o passado. A nossa geração consumiu-se. Fez o que tinha a fazer a dado momento, lutou, ganhou a independência. Depois consumiu-se. É preciso saber retirar, quando se não tem mais nada para dar. Muitos não sabem, agarram-se ao passado mais ou menos glorioso, são fósseis. (Pepetela, 1992: 214)"

O personagem Aníbal, em *A Geração da Utopia,* não tem lugar numa Angola pós-colonial, vê-se desenquadrado perante esse Estado corrupto, criado a partir de promessas vãs, colocando o povo em segundo plano e afastando os intelectuais a que eles se opunham. Aníbal fora uma força imensa na conquista da independência de Angola mas agora exila-se, por não ter espaço numa realidade que lhe causa angústia e tristeza e que esconde ecos da própria voz interior de Pepetela:

> "– Sentias-te bem no meio deles. Se não pedisse, ias já aceitar um branco e ficar a conversar. Parecias outro, mais aberto, diria mesmo mais alegre.
>
> – Talvez. De vez em quando vou lá conversar. – Porque és um marginalizado como eles? (...)
>
> – Estou sempre com as vítimas dum processo. Talvez seja orgulho, mas nunca me sinto bem no meio dos vencedores. (Pepetela, 1992: 214)"

Aníbal, tal como Pepetela, recorre à escrita como um processo de preencher a lacuna identitária que a independência de Angola não consegue suprir. É na literatura que encontra um refúgio para reflectir e aprofundar o seu posicionamento identitário. Com a ambiguidade textual (Ricour, 1987), abre-se um espólio de interpretações nas quais nos tentamos posicionar. É assim que Aníbal e Pepetela nos demonstram suas expectativas, decepções e alegrias, pois estas são experiências recorrentes a todos no carácter imutável das histórias e terão um papel educativo (Eco, 2003).

A grande utopia é que o artista utilize o povo como fonte e destino da sua arte para voltar a ter contacto com o seu público e modificar assim, as estruturas sociais (Lukács, 1967). A principal

preocupação de Pepetela seria chegar ao intelecto, alargar os ideais, as expectativas do povo angolano, para que este reorganiza-se sua identidade e deixasse de ser a grande vítima desse vendaval político, social onde a guerra e a miséria eram uma constante.

Em Pepetela, o povo e a cultura angolana são dois dos pilares de sua escrita, as razões pelas quais os seus personagens, em fase inicial, construíam seus ideais revolucionários, reflectindo sobre a violência da subjugação colonialista e a ocidentalização opressiva da produção literária que começou a ser desafiada mais activamente a partir dos anos 50 e a distanciar-se dos padrões europeus. Em *A Geração da Utopia*, Horácio, num diálogo sobre literatura com Laurindo diz o seguinte:

> "Vê o livro do Viriato da Cruz. Ele marca a ruptura definitiva com a literatura portuguesa. Utilização da voz do povo, na língua que o povo de Luanda usa. Já não tem nada a ver com tudo o anterior, em particular com os portugueses. A literatura à frente, a expressar o sentimento popular da diferença. (Pepetela, 1992: 77)"

Muitos escritores angolanos recorriam ao uso dos dialectos, e de marcas de falares angolanos como o quimbundo, não apenas para entrarem em contacto com o povo mas também devido à necessidade de encontrar uma identidade linguística que não se focasse apenas na língua imposta pelos colonizadores, o Português, que apesar de ser um factor que poderia fomentar a união no povo angolano é também um relembrar constante da imposição cultural do imperialismo colonialista. Por esta razão existe também uma revalorização e necessidade de preservar a tradição oral do passado, criando uma ambiguidade discursiva repleta de expressividade angolana, que por um lado retarda a união linguística e por outro protege a identidade cultural que sobreviveu à mutilação e censura colonialista.

No período pós-colonial são retratados, em *A Geração da Utopia,* exemplos da mentalidade colonialista, imperialista, que provam a confusão identitária de elementos da sociedade angolana. Temos a exploração do negro pelo negro, a mentalidade retrógrada e impositora que a independência de Angola não soube suprir. Pepetela usa os personagens de Malongo Victor e Elias para demonstrar a permanência dessa mentalidade eurocêntrica colonialista, a qual foi uma elaboração para proteger os interesses dos colonizadores e nunca deveria ser tomada como exemplo para indivíduos que queriam ter um papel positivo em suas comunidades.

A literatura tem neste caso, o papel de mostrar que certas atitudes e mentalidades retratadas em textos educam a partir de contra-exemplos, onde o leitor contrapõe suas possíveis atitudes perante as situações retratadas e constrói novas perspectivas e reformula sua identidade.

O seguinte diálogo mostra um legado que Malongo herdou da mentalidade portuguesa e das concepções sobre os colonizadores, usando-as para seu proveito. Num contexto em que o povo angolano não se deveria deixar subjugar, pois vive numa Angola independente, por necessidade, submete-se a isso:

> " – Você não aprende, não é seu negro burro? Esqueceste outra vez o sal, filho duma puta velha. Vem cá, vem provar aqui.
>
> Malongo segurou-lhe a cabeça com as duas mãos, enfiou-lhe a cara no prato, prova cabrão, prova para aprenderes. João estrebuchava, mas o patrão era demasiado forte, e a cara dele só largou o prato quando uma chapada monumental o atirou contra a parede da varanda. (...) João sacudiu a cabeça e levantou-se. Os olhos ficaram mais pequenos, de raiva, e gritou:
>
> - Você julga que isto ainda é terra de colono? (...)
>
> -Cala a boca senão ainda te dou mais.
>
> -Somos independentes ouviu? Ninguém tem o direito de me bater.

> -Vai mas é arrumar as tuas coisas e desaparece-me da vista. Senão rebento-te à porrada. Gente como tu é o que não falta para trabalhar aqui em casa. Dei-te uma chapada para aprenderes, pois os negros burros só aprendem à porrada. Não queres aprender? O Problema é teu, desaparece.
>
> -Você não é negro também? Parece colono, pior que colono. (Pepetela, 1992: 292-293)"

Em relação aos ideais, às utopias que os personagens partilhavam quando estudavam em Lisboa através dos textos literários, das conversas que tinham, das ideias que julgavam ser capazes de transfigurar a realidade e subjugar as injustiças na Angola do futuro, Pepetela, demonstra com este tipo de diálogos que nem todos davam importância genuína a essas utopias, o bem-estar colectivo não teve preponderância perante a força do individualismo egoísta.

O Estado, que tem na sua base o princípio de salvaguardar os interesses de quem representa, é envolvido ou envolve-se em jogos de interesses que sabotam essa intenção:

> "Nunca se pode falar de negócios sem acabar na política, pensou ele. Por muito que se queira é inevitável. Até eu mesmo, que nunca quis me molhar, acabo por me envolver nessas conversas, se quero fazer negócios. Mas são bem mais interessantes do que aquelas da juventude, em que todos queriam mudar o mundo e só discutiam de coisas abstractas, como liberdade, igualdade, justiça social. Então era uma chatice, vinham sempre com palavras que mais ninguém entendia, mais-valia, exploração, luta aqui, revolução ali. Agora é melhor, trata-se sempre de como enganar o outro ou o Estado, para se enriquecer mais depressa. Isto ao menos é claro e positivo, é a única política que me pode interessar. (Pepetela, 1992: 271) "

2. O eterno ciclo das utopias e distopias

O combate literário de Pepetela tem em vista situar, dar um sentido à identidade do povo angolano, para a partir dele se perspectivarem medidas a tomar. Tem fases em que a utopia toma conta do discurso literário do escritor, e tem outras alturas em que a distopia das realidades de Angola criam um discurso desolado, frustrado, no entanto temos sempre deslumbres de novas utopias, pois é preciso existirem sempre utopias para que haja mudança ou a possibilidade dela ocorrer. Observamos esta ideia na fala de Judite:

> "O passado nunca justifica a passividade - disse Judite. Se todos dissermos que nada vale a pena, então é melhor morrermos ou deixarmo-nos morrer, sempre é mais coerente que vegetarmos. (Pepetela, 1992: 208) "

Angola atravessa até aos dias de hoje uma longa caminhada de transição cultural, procurando uma identidade construtiva e um olhar renovado para com o passado, onde as distopias coloniais e pós-coloniais serão tomadas como exemplo para a construção de uma sociedade mais justa, onde por fim a necessidade dessas designações se consuma, dando lugar apenas ao conceito de uma Angola verdadeiramente independente a nível económico e a nível cultural.

Pepetela e outros escritores contribuem para esta causa com a literatura, os políticos deveriam contribuir com uma política geradora de bem estar social e a grande fracção do povo desfavorecido com um renovado interesse em ultrapassar os grandes problemas que o colocaram nessa situação precária.

Referências Bibliográficas

Bauman, Z. (1998). *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Bhabha, H. (1998). O local da *cultura*. Belo Horizonte: UFMG.

Chaves, R. (1999). *A formação do romance angolano*. São Paulo: Via Atlântica

Coelho, N. (2004). "A guerra colonial no espaço romanesco". [Url: http://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/49792/53896, acedido em 30/12/2013].

Eco, U. (2003). *Sobre a Literatura – Ensaios*. Lisboa: Difel.

Fanon, F. (1979). *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Lukács, G. (1967). "Arte dirigida" in *Revista Civilização Brasileira*, nº 13. Rio de Janeiro, pp. 159-183.

Marcuse, H. (1997). "Para a Crítica do Hedonismo" in *Cultura e Sociedade*. São Paulo: Paz e Terra.

Pepetela (1992). *A Geração da Utopia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Platão. (1998). *O Banquete*. Lisboa: Edições 70.

Ricoeur, P. (1987). *Teoria da Interpretação*. Lisboa: Edições 70.

Salinari, C. (1981). "A arte como reflexo e o problema do realismo" in *Vértice*, XLI, pp. 440-441.

TERTÚLIA 7

A PRESENÇA DO IMAGINÁRIO COLONIAL E PÓS-COLONIAL NA LITERATURA 1

Descomemorar o Passado, Descolonizar o Presente: Referências Históricas na Literatura e na Arte Brasileira durante a Transição Democrática

Daniel Mandur Thomaz

Universiteit Utrecht

Resumo: A década de 1980 foi marcada pelo afloramento de uma verdadeira compulsão pela história por parte dos artistas e escritores brasileiros. Esse procedimento de evocação do passado está profundamente marcado por uma tendência desconstrutiva e crítica, tanto no que se refere aos fenômenos históricos tratados, quanto em relação a própria capacidade de representar o passado das práticas historiográficas tradicionais. Essa ambiência de contestação das representações históricas invade a literatura e as artes plásticas, estabelecendo uma atitude de suspeita que se tornará bastante difundida, uma espécie de "descomemoração" do passado e dos discursos canônicos que o enunciam. O afloramento dessa nova consciência histórica, presente na literatura brasileira do período da transições democrática, parece apontar para uma inalienável necessidade de desmontar o presente e repensar a identidade nacional através de um impulso descolonizador do passado.

Palavras-chave: Literatura brasileira; Arte contemporânea; Transição Democrática

> Buscar minha identidade em mim, frente a frente, face a face, corpo a corpo. Terei coragem de levantar-me desta escrivaninha, abrir a porta do armário, buscar o espelho e enfrentar a minha imagem refletida, para poder superar o passado impresso no corpo e prepará-lo para o futuro? (Santiago,1981:22)

Esta é a questão dramática posta por Graciliano Ramos, o personagem criado por Silviano Santiago e baseado na figura histórica do intelectual , político e escritor brasileiro preso durante a ditadura Vargas em 1930.

A primeira frase do livro de Santiago é bastante emblemática: "*Não sinto o meu corpo"* e prolonga-se pelo primeiro paragrafo numa espécie de aprofundamento de tal sintoma: "*Ainda não tive coragem de ver o corpo de onde saem essas frases; a coragem de ver-me de corpo inteiro, refletido no espelho que está por detrás da porta do guarda roupa*" (1981: 22) .

É interessante perceber como o período de aprisionamento teve um efeito extremamente destrutivo sobre o personagem Graciliano Ramos. Durante a prisão, que durou cerca de 10 meses entre 1936 e 1937, Graciliano procurou sobreviver à brutalidade da tortura física e moral a que foi submetido, mantendo-se com firmeza relativamente estóica. No entanto, quando sai da prisão, Graciliano sofre uma espécie de colapso psicológico, como resultado da violência que havia sofrido. O personagem de

Santiago é tão torturado por sua condição pós-prisional que ele não é capaz de reconhecer a si mesmo: "*Não sinto o meu corpo. Não quero sentir o meu corpo agora, porque é pura fonte de sofrimento*" (1981: 22). O que motiva o personagem após sua liberação é o processo de re-identificação, através do qual ele busca compreender a sua razão de ser - a atividade intelectual - e o ambiente que o circunda, a sociedade e a cultura brasileira.

Nos anos 1980 e 90, o Brasil, assim como o personagem construído por Silviano Santiago , encontrava-se recém-saído dos sombrios anos da ditadura militar, e estava em processo de fundar uma nova república. Este processo de transição, que data do final dos anos 70 em diante, parece ter demandado de alguns escritores e artistas , muitos dos quais tinham sido direta ou indiretamente afetados pela perseguição política e pela censura, um esforço paralelo de repensar e re-significar a auto-imagem do Brasil.

Silviano Santiago , por exemplo, encontrava-se entre eles, e estava preocupado em atacar e desconstruir inúmeros aspectos do que ele chamava de "História Oficial ". Essa parece ter sido uma preocupação muito presente naquele momento, uma espécie de batalha simbólica travada no campo da História e da memória. O protagonista do livro de Santiago, que também é uma figura histórica , engaja-se em um empreendimento desafiador: reescrever a história da " Inconfidência Mineira " , uma revolta do século 18 (inspirada pela revolução norte-americana), contra a política portuguesa de sobretraxação em uma de suas mais bem sucedidas colônias: o Brasil. Nesse processo, o personagem acaba por confundir-se com o espectro de outra figura histórica, sugerindo uma espécie de genealogia do autoritarismo brasileiro através da perseguição contra os intelectuais:

> O sonho começa – é a impressão que tenho – em Vila Rica, durante a devassa de 1789 e tem como personagem principal o poeta e rebelde Cláudio Manuel da Costa. Pelo menos, era isso o que o sonho dava a entender: na verdade o personagem era eu próprio, sendo (ou interpretando) Cláudio. (Santiago, 1981: 215)

As últimas décadas do século 20 foram marcadas por um novo florescimento de temas históricos na literatura e nas artes visuais. A História, em seus sentidos mais distintos, tornou-se uma constantes em romances , pinturas e filmes. Contra o argumento de que as tendências pós-modernistas promoveram uma certa dissolução da idéia de história (Jameson, 1985), a arte e a literatura brasileiras nos anos 80 e 90 foram marcadas pela influência de estratégias pós-modernistas e, mesmo assim, caracterizadas pela emergência de uma nova forma de consciência histórica, especialmente preocupada com as questões relacionadas à memória coletiva e a identidade nacional.

Esse procedimento de evocação da História está profundamente marcado por uma tendência desconstrutiva e crítica, tanto no que se refere aos fenômenos históricos tratados, quanto em relação a própria capacidade de representar o passado das práticas historiográficas tradicionais. Essa ambiência de contestação das representações históricas invade a literatura e as artes plásticas estabelecendo uma atitude de suspeita que se tornará bastante difundida, uma espécie de "descomemoração" do passado e dos discursos canônicos que o enunciam.

O teórico americano Seymor Menton defende que os anos 80 foram cruciais para a nova voga de temas históricos na literatura latino-americana, que chamou de "Novo Romance Histórico latino-americano" (Menton, 1993).

> The empirical evidence suggests that since 1979 the dominant trend in Latin American fiction has been the proliferation of New Historical novels, the most canonical of which share with the Boom novels of the 1960s, exuberant eroticism, and complex, Neobaroque (albeit less hermetic) structural and linguistic experimentation. (Menton , 1993: 14)

Essa intensa preocupação com a História parece apontar não para uma atitude escapista, como

sugeriu Seymor Menton (Menton 1993), mas para uma inalienável necessidade de desmontar o presente e repensar a identidade nacional através de um impulso descolonizador do passado.

O enfrentamento de temas históricos será característica não apenas do "pós-boom" da literatura latino americana nos anos 80, mas esteve também definitivamente presente no Brasil, que em fins dos anos 70 e durante os anos 80 será marcado por narrativas ficcionais que revisitam temas históricos, tais como *Galvez, o imperador do Acre*, por Marcio de Sousa, *Em Liberdade*, de Silviano Santiago, e *Viva o povo Brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro, entre outros. Linda Hutcheon caracteriza a produção do período como *historiographic metafiction*, defendendo que tal atitude de crítica histórica por parte dos escritores estaria relacionada com uma poética tipicamente pós-modernista. Nesse sentido, a literatura estaria tão impregnada de intenções teóricas, que tais narrativas (ou meta-ficções historiográficas) dificilmente poderiam ser separadas do escopo teórico que as inspirava.

Também no campo das artes visuais os anos 80 foram marcados por uma intensa revisitação da História, seja pela penetração da *Transvanguarda* italiana - através das considerações teóricas de Achile Bonito de Oliva – seja pela reação de seus detratores, preocupados em encontrar caminhos alternativos entre o pós-modernismo neo-expressionista teorizado por Oliva e o excessivo conceptualismo da arte dos anos 70. No Brasil, os anos 80 foram caracterizados pelo chamado "retorno à pintura", em contraste com a arte conceitual que marcou os anos 70, como nos trabalhos de Antonio Manuel , Artur Barrio e Cildo Meireles (Canonglia , 2010). O "retorno à pintura " foi uma tendência notória na exposição Como Vai Você, Geração 80?, que aconteceu no Rio de Janeiro em 1984 , assim como nas exposições da Bienal de São Paulo em 1985.

Recebido como uma influência pós-modernista , tanto a Transvanguarda quanto seu teórico mais importante – o italiano Achille Bonito Oliva (1982) – foram recebidos no Brasil com simpatia por aguns críticos e com fortes restriçõs por outros. Os críticos se dividiram basicamente entre aqueles que, como Ronaldo Brito (2001) , consideravam a Transvanguarda como uma tendência neo-conservadora , e aqueles que viram nela um tipo diferente de intervensão política (Canonglia , 2010).

O termo " metaficção historiográfica " encontra paralelos em termos como " novo romance histórico Latino-americano " , cunhado por Seymor Menton (1993). Essas noções fazem referência a romances de influência pós-modernista que incorporam estratégias metaficcionais, assim como uma abordagem ciente de que a historia não é uma (re)apresentação objetiva do passado, mas sim um discurso, um constructo, e como tal sujeito a re-elaborações e a reapropriações ideológicas.

Isto é similar ao argumento do crítico italiano Achile Bonito Oliva ao definir as referências históricas presentes na arte pós-modernista , que ele se refere como Transvanguada (Trans-avant-garde) . A " presença do passado ", no " retorno à pintura" de 1980 mostra como a história da arte pode ser reapropriada de uma forma transversal e eclética. Para Oliva, em vez da concepção evolucionista dos sucessivos movimentos de vanguarda que marcaram a história da arte do século XX, os artistas contemporâneos buscavam passear por diferentes técnicas e temas como nômades, desconstruíndo cânones e reapropriando parodicamente línguagens aparentemente contraditórias.

Mesmo notando que a produção brasileira tem paralelos com outros artistas e autores ao redor do mundo , a literatura e a arte brasileira do período ainda sim apresentam particularidades importantes, relacionadas com o locus de enunciação específico desses escritores e artistas, marcados pelo que Walter Mignolo chama de "colonial difference": "The colonial difference is the connector that, in short, refers to the changing face of coloniality thoughout the history of the modern/colonial world-system and brings to the foreground the planetary dimension of human history silenced by discourses centering on Western civilization" (2002: 61-62) .

Embora a categorização de Hutcheon seja muito pertinente para o seu projeto de uma poética do pós-modernismo, sua análise não leva em conta a possibilidade de diferentes formas de pós-

modernismo. Neste sentido, os argumentos de múltiplas formas da experiência moderna e pós-moderna , como defendido pora Monica Kaup (2006) e Susan Friedman (2010), ou a perspectiva de um transmodernidade , como defendido por Walter Mignolo (2002) e Ramón Grosfoguel (2008) são extremamente elucidativas . Devido à especificidade da modernidade brasileira , que é marcada pela posição do Brasil como cultura subalterna na periferia da " civilização ocidental " , é evidente que a nova consciência histórica que emerge em romances e obras de arte nos anos 80 possui uma configuração específica. Esta configuração é não apenas historicamente consciente, mas está politicamente comprometida com um procedimento de descomemoração, de desconstrução simbólica do passado.

Muitos desses artistas e escritores buscavam encontrar um caminho através da complexa encruzilhada de tendências e perspectivas que se apresentavam naquele momento. É por isso que alguns artistas dos anos 80 , muitos dos quais haviam começado suas carreiras antes desta década , não se posicionaram claramente na tradição da história da arte, escolhendo jogar entre fronteiras modernistas e pós-modernistas. Essa posição fonteiriça se coaduna com a idéia de " critical border thinking " (Mignolo , 2002 , 2011; Grosfoguel , 2008) e aponta para uma forma particular de articulação de diferentes tendências estéticas e preocupações relacionadas com o tipo de modernidade alcançada no Brasil sob condições muito específicas. Também é importante ressaltar que esses romances e obras de arte têm uma importante dimensão epistemológica , no sentido de que criticam o conhecimento histórico através de uma abordagem ficcional, conferindo um poderoso potencial decolonizador a essas manifestações artísticas.

Um bom exemplo dessa atitude é o caso de João Ubaldo Ribeiro em Viva o Povo Brasileiro (1984). Viva o Povo Brasileiro é uma narrativa que joga com diferentes períodos de tempo, dramatizando uma grande variedade de questões e temas, que vão desde a colonização Portuguêsa do século 16 até a corrupção entre as elites brasileiras no século 20. Ribeiro trabalha de uma forma não linear , utilizando elementos de paródia para promover uma releitura de passagens históricas como a independência de Portugal e a Guerra do Paraguai, eventos do sécilo 19 profundamente enraizados na história canônica e na memória coletiva.

Um dos aspectos mais marcantes da narrativa é o esforço de desconstruir a forma como a história do Brasil foi geralmente apresentada durante a ditadura militar, uma história oficial cheia de mitos e heróis nacionais, destinada a oferecer uma versão " virtuosa" de acontecimentos históricos. Ribeiro discute a violência da colonização e a contínua brutalidade da elite brasileira, que em muitos momentos históricos importantes preferiu abdicar da liberdade de auto- governo em favor de regimes autoritários capazes de sufocar possíveis revoltas populares e perpetuar privilégios de classe. Suas referências históricas são sempre marcadas por uma desconfiança satírica:

> Desde esse dia que se sabe que toda a História é falsa ou meio falsa e cada geração que chega resolve o que aconteceu antes dela e assim a História dos livros é tão inventada quanto a dos jornais (...). Poucos livros devem ser confiados, assim como poucas pessoas, é a mesma coisa. (Ribeiro, 1982: 515)

Ao afirmar que cada geração decide o que é importante sobre o que aconteceu antes dela, Ribeiro aponta justamente para a natureza discursiva da História. Na verdade, antes mesmo do início da narrativa, a epígrafe do livro oferece uma importante pista sobre sua perspectiva teórica: "O segredo da Verdade é o seguinte: não existem fatos, só existem histórias" (Ribeiro, 1982).

Ribeiro faz uso de estratégias narrativas neobarrocas e fornece uma pitada de consciência teórica pós-estruturalista, na medida em que retrata uma atitude profundamente desconfiada em relação a possibilidade de uma "verdade" histórica, ressaltando a idéia de história como uma construção discursiva. Ele parece também claramente preocupado com questões presentes no modernismo

brasileiro, como a busca por uma síntese identitária, além de inúmeras referências à "canibalização", ou "antropofagia", um leitmotiv na obra dos modernistas. Na verdade, um dos personagens do livro é um índio canibal que aprecia a carne dos invasores holandeses do século 17: "O caboclo Capiroba apreciava comer holandeses" (Ribeiro, 1982: 37).

A narrativa apresenta simultaneamente referências modernistas e estratégias pós-modernistas, o que é uma das principais particularidades da produçãos literária e artística brasileira desse período.

No caso das artes visuais, também, alguns artistas , como Adriana Varejão, tentaram construir uma rota alternativa ou, pelo menos , encontrar um caminho entre tendências, apropriando estratégias tipicamente pós-modernistas, emquanto dialogava com aquisições e temas das vanguardas modernistas do século XX. As reapropriações de imagens históricas no trabalho de Adriana Varejão são geralmente cheias de referências à violência do processo de colonização.

A artista parecia estar em busca de uma maneira própria de lidar com a miríade de tendências e caminhos que afloraram nos anos 80 e 90. O interesse da artista pelo barroco, frequentemente apontado pelos críticos, sinteticamente incorpora questões sobre temas históricos. Suas obras exploram histórias não contadas, criando um tipo de historiografia crítica. Na obra Acadêmico - Heróis (Figura 1), por exemplo, Varejão se apropria de detalhes de pinturas acadêmicas do século 19, incluindo O Último Tamoio, de Rodolfo Amoedo, e O derrubador brasileiro, de Almeida Junior (Figuras 2 e 3). Ela concilia diferentes narrativas dramáticas, misturando pinturas canônicas e confrontando seus princípios de composição figurativa. Esta relação entre história, violência e crise de representação permeia a totalidade de sua obra.

Em "Azuleijaria em carne viva" (Figura 4) carne brota de dentro da tela, como se o interior da tela estivesse vivo. As estratégias de intervenção da artista jogam com a construção simbólica da visualidade , construindo camadas de significação permeadas por tensão e luta. Muitos críticos referem-se às pinturas de Adriana Varejão como marcadas por um desejo de teatralidade (Osório, Santiago, Schuarts, Shoolhammer, 2009). Ela traz à tona referências barrocas para a cena contemporânea através dos temas das azulejarias lusitanas, que permeiam suas obras. As obras de Varejão assumem o mal-estar de uma figuração desreferencializada pela aproximação de elementos heterogêneos, e que passa a ser re-significada através de estratégias de desestabilização de regimes iconográficos convencionais (Figura 5). Em seu trabalho, tanto a figuração quanto a história retornam como paródia, suspendendo uma ordem narrativa pré-determinada. Como a própria autora declarou: "Eu não apenas me aproprio de imagens históricas, eu também tento trazer de volta à vida os processos que as criaram e usá-los para construir novas versões. " (Carvajal, 1996: 169) . Estas " novas versões" de imagens históricas são geralmente cheias de referências à violência da colonização e ao processo pós-colonial. Varejão revela os aspectos mais brutais e violentos das imagens, aspectos que jazem por debaixo da fina camada de superfície, tal como a carne que emerge de suas telas.

A busca , entre artistas e escritores , por lidar com a imensa variedade de tendências e possibilidades que estavam presentes na década de 1980 foi articulada através da necessidade de re-significar a história e a auto-imagem nacional, em um momento marcado por profundas transformações políticas e sociais. Os dilemas da construção coletiva da democracia após os "anos de chumbo" da ditadura adicionaram um potente combustível às incertezas de um período no qual o modernismo foi declarado moribundo, embora as questões problematizadas pelos modernistas ainda fossem, em muitos sentidos, pertinentes e relevantes . A tendência a referir-se a temas históricos na arte e na literatura brasileira floresceu em resposta a uma tarefa difícil, que era encontrar uma maneira particular de abordar os novos desafios, sem abrir mão de enfrentar problemas e questões enraizadas na cultura brasileira. Nesse sentido, o processo de transição democrática ocorreu paralelamente a uma profunda reflexão sobre a auto-representação do Brasil, uma transição estética que buscava

resignificar a maneira como o passado era representado a fim de reformular a maneira como um futuro desejável poderia ser alcançado.

Anexo: Imagens

Figura 1. *Adriana Varejão. Acadêmico –"Heróis".*

Figura 2. *Rodolfo Amoedo. "O último Tamoio", 1883.*

Figura 3. *Almeida Junior. "O Derrubador Brasileiro", 1879.*

Figura 4. *Azulejaria em carne viva.*

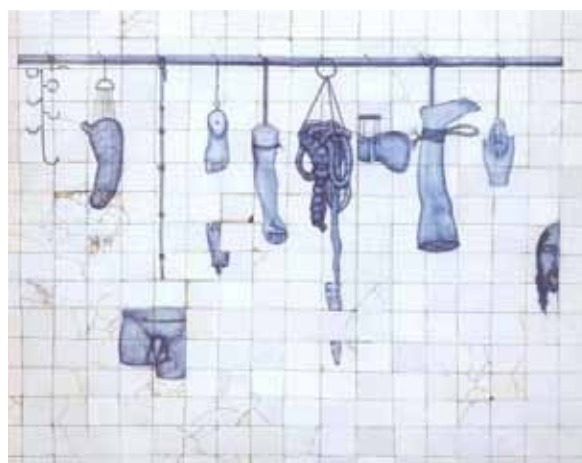



Figura 5. *Varal.*

Referências Bibliográficas:

Brito, R. (2006). "Voltas de pintura" in Ricardo, Basbaum (ed.). *Arte Contemporânea Brasileira: texturas, dicções, ficções, estratégias.* Rio de Janeiro: Contracapa, pp. 122-141.

Canonglia, L. (2010). *Anos 80: Embates de uma geração.* Rio de Janeiro: Barléu Edições.

Carvajal, R. (1996). "Travel Chronicles: the work of Adriana Varejão" in Gangitano L. and Nelson S. (eds). *New Histories.* Boston: Institute of Contemporary Art, p. 169.

Doctors, M. (2001). "A experiência estética da invenção como radicalidade estética da vida" in Ricardo, Basbaum, (ed.). *Arte Contemporânea Brasileira: texturas, dicções, ficções, estratégias.* Rio de Janeiro: Contracapa, pp. 279-296.

Dussel, E. (2000). "Europa, Modernidad y Eurocentrismo" in Langer E. (ed). *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales, Perspectivas Latinoamericanas.* Buenos Aires: Clacso, pp. 41-55.

Grosfoguel, R. (2008). "Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality: Decolonizing Political Economy and Postcolonial Studies". *Revista Crítica de Ciências Sociais,* nº 80 (1): pp. 1-23.

Hutcheon, L. (1988). *A poetics of Postmodernism: History, Theory and Fiction.* New York: Routledge.

Jameson, F. (1985). "Postmodernism and Consumer Society" in Foster H. (ed.), *Postmodern Culture.* London: Pluto Press.

Kaup, M. (2006). "Neobaroque: Latin America's Alternative Modernity" in *Comparative Literature, nº 58 (2): pp. 128-152.*

Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options.* Duke University Press.

_____. (2002). "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference" in *The South Atlantic Quarterly* 101(1): pp. 57-96.

Menton, S. (1993). *The historical novel in Latin America.* New Orleans: Ediciones Hispamérica.

Oliva, A. (1982). *Transavantgarde international.* Milão: Giancarlo Politi.

Osório, L. (2009). *Surface Depth in Adriana Varejão - Between flesh and oceans.* Rio de Janeiro: Cobogó, pp. 229-236.

Pellón, G. (2008). "The Spanish American Novel: Recent Developments, 1977-1990" in *Cambridge History of Latin American Literature.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 279-302.

Ribeiro, J. (1984). *Viva o Povo Brasileiro.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Santana, N. "Crítica, tecido de contraponto" in *Revista Ars* 7 (4): pp. 51-70.

Santiago, S. (1981). *Em Liberdade: uma ficção de Silviano Santiago.* Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Sarduy, S. (2010). "The Baroque and the Neobaroque". (C. Winks, Trad.) in Zamora L.P. and Kaup M. (eds), *Baroque New Worlds: Representation, Transculturation, Counterconquest.* Durham: Duke UP, pp. 270-292.

Varejão, Adriana (2009). *Between flesh and oceans.* Rio de Janeiro: Cobogó.

O novo romance histórico latinoamericano: uma abordagem crítica de *La pasión de los nómades*, de Maria Rosa Lojo

Alessandro da Silva[1]

Universidade Estadual de Londrina, Brasil

Resumo: Estudo sobre a tendência do fazer literário do final do século XX e início do século XXI, compreendida por alguns estudiosos como Novo Romance Histórico Latino- Americano. Inserida no contexto do pós-modernismo, esta modalidade narrativa propõe um revisitar de lugares e entre-lugares históricos numa espécie de (re) construção do próprio discurso histórico oficial. Nota-se, então, a dissolução do texto literário num hibridismo entre Literatura, História e Teoria ficcional. Para tanto, discute-se o conceito de literatura empregado pela autora ao construir uma narrativa de inversões, deslocamentos, choque de culturas e quebra das fronteiras entre Literatura e História, real e mágico, presente, passado e futuro, e culturas diversas, além de mostrar pontos de vistas a contrapelo, reflexões intertextuais, paródicas e metalinguísticas. Tais apontamentos dão suporte para se compreender essa nova manifestação literária e o posicionamento crítico da referida autora, expresso por meio de uma produção que apresenta um discurso legitimador literário e cultural latino-americano.

Palavras-chave: Literarura; História; Fronteiras

> "A América é o único continente onde eras diferentes coexistem, onde um homem do século vinte pode apertar a mão de um homem da era quaternária, que não tem idéia do que sejam jornais ou comunicações e que leva uma vida medieval." Alejo Carpentier

A produção literária não deve ser vista como um resultado isolado de um autor e sua criação. Toda obra evidencia ecos de tradição e acrescenta de forma singular algo de novo, um talento do autor, que, de alguma forma, destaca-o no âmbito da produção ficcional (Eliot, 1989). Pensando nisso, afirma-se que estudar uma obra literária é rever outros tempos e vozes no discurso do autor em que se mostra interesse. Estudar o romance *La Pasión de los Nómades* (1994), de María Rosa Lojo, é observar uma nova tendência da Literatura Contemporânea Latino-Americana, que é a produção do Novo Romance Histórico.

Maria Rosa Lojo tem se destacado na produção literária contemporânea argentina. Sua obra oscila, segundo a visão de alguns críticos, entre o feminismo e a visada histórica. Filha de imigrantes espanhóis que chegaram à Argentina durante a Guerra Civil espanhola, a escritora nasceu em 13 de fevereiro de 1954. Exilada da cultura do país de seus pais, em contato com outra cultura vê na literatura a oportunidade de entender uma cultura que não é a sua, com a qual teve que se adaptar. Para isso, aposta no olhar ao passado da nação argentina, compreendido por mitos, heróis e discursos históricos.

1 Mestrando em Estudos Literários pela Universidade Estadual de Londrina- UEL, bolsista CAPES, sob orientação da Profa. Dra. Vanderléia da Silva Oliveira. Graduado em História (2010) e Letras/Literatura (2011) pela Universidade Estadual do Norte do Paraná- UENP, onde também cursou "Especialização em Estudos Linguísticos e Literários, desenvolvendo a seguinte pesquisa: "O NOVO ROMANCE HISTÓRICO LATINO-AMERICANO: UMA ABORDAGEM CRÍTICA DE LA PASIÓN DE LOS NÓMADES, DE MARÍA ROSA Lojo". Apresentou como trabalho de Conclusão do Curso de História a seguinte pesquisa: "Deboche e didatização no ensino de história: a História Confusa de Mendes Fradique". E-mail: alessandromaximian15@gmail.com

O espaço discursivo construído pela autora é, principalmente, o motivo de ter sua singularidade perante outros escritores. O tecido literário de Lojo é composto por fios que se entrecruzam exprimindo dúvidas sobre as "verdades" humanas, (re)construções, reavaliações críticas do passado, reelaboração de teorias e ficcionalização de dados históricos. Assim, notamos que Lojo torna a História textualizada, narrada, bordada em um tecido plurissignificativo, demonstrando deslocamentos, nos quais lugares sociais esquecidos pela escrita de uma História dita oficial são representados, pontos de vistas e maneiras de se narrar/tecer uma história são invertidos, tempos históricos e narrativos são mesclados, a fim de dar voz a quem o discurso do silêncio foi imposto, produzir gêneros híbridos, destruir as fronteiras entre as culturas europeias e latino-americanas, ou seja, "Centro" e "Periferia", e, romper, também, as fronteiras entre o real e o mágico.

É possível afirmarmos, então, que há no romance *La Pasión de los Nómades* (1994), uma mescla entre História, Literatura e Teoria, o que demonstra a preocupação da pesquisadora e escritora com a teorização de uma ficção inserida na Pós-Modernidade. Ademais, observamos, ainda, o desejo desta de refletir sobre a necessidade da fantasia, da literatura, do simples e do mágico para uma reorientação da vida humana.

Parece que as fronteiras entre História e Literatura nunca foram delimitadas com exatidão e clareza e, com o passar do tempo, acabaram aproximando-se, prova desse diálogo produtivo é o Novo Romance Histórico que "ironiza" as fronteiras concretas entre o literário e o histórico. Segundo Esteves, quando este cita Aristóteles em seu texto:

> [...] cabe ao historiador tratar daquilo que realmente aconteceu, e ao literato, daquilo que poderia ter acontecido, ficando o primeiro circunscrito à verdade e o segundo à verossimilhança, foi apenas no século XIX que a separação entre ambos os discursos parece ter ocorrido de fato. E mesmo assim, tal divórcio nem sempre foi muito claro ou de longa duração. (Esteves, 2010: 18).

Marilene Weinhardt (2011) concorda com o fato de que Paul Veyne:

> [...] concluiu que a escrita da história é obra de arte, embora objetiva, mas sem método e sem caráter científico, tanto que seu valor se revela pelos mesmos recursos da análise literária. O estudioso acentuava a importância da cultura e da inteligência do historiador, apontando os perigos da improvisação, observação que se pode estender ao ficcionista. (Weinhardt, 2011: 20).

Para Baumgarten (2000), todo romance é histórico porque se desenvolve em um tempo e faz menção a um tempo. Nas palavras do autor: "tempo da escrita ou da produção do texto." No entanto, ele ressalta que o conceito de Novo Romance Histórico denota algo mais incidente na narrativa, na medida em que esse novo gênero "[...] tem por objetivo implícito promover uma apropriação de fatos históricos definidores de uma fase da História de determinada comunidade humana" (Baumgartem, 2000: 270).

Ao refletir sobre as características do Novo Romance Histórico Weinhardt cita Fernando Aínsa:

> Esta parece ser la característica más importante de la nueva narrativa hispanoamericana: buscar sin solemnidad al individuo, a hombres y mujeres en su dimensión más auténtica, perdidos entre las ruínas de una historia desmantelada por la retórica y la mentira, y al encontrar-los, describir-los, y ensarzarlos para justificar nuevos sueños y esperanzas. Y todo ello, aunque el personaje creado parezca inventado, aunque, en definitiva, lo sea. (Aínsa, 2003: 101 *apud* Weinhardt, 2011: 43).

Reconhecendo as mesmas características no gênero, a estudiosa Linda Hutcheon dedica um capítulo especial a esse tipo de produção literária que tem fascinado a contemporaneidade e o público leitor. O termo usado pela autora é Metaficção Historiográfica. Para ela:

> [...] A metaficção historiográfica incorpora todos esses três domínios (Literatura, História e Teoria), ou seja, sua autoconsciência teórica sobre a história e a ficção como criações humanas (metaficção historiográfica) passa a ser a base para seu repensar e sua reelaboração das formas e dos conteúdos do passado. [...] ela sempre atua *dentro* das convenções a fim de subvertê-las. Ela não é apenas metaficcional; nem é apenas mais uma versão do romance histórico ou do romance não ficcional. (Hutcheon, 1991: 21 -22).

Pensando nesse novo gênero, suas intencionalidades e sua recorrência na literatura contemporânea latino-americana, escolhemos o livro La Pasión de los Nómades (1994) de María Rosa Lojo para investigarmos essa nova forma de produção literária.

A edição que utilizamos para análise foi a de 2008. A obra em questão é dividida em capítulos e para cada capítulo centramos um narrador, os quais alternam de forma predominante entre Rosaura e Lúcio Mansilla. A narrativa não deixa um espaço definido, mas faz menções à Argentina do século XX e, também, ao passado, configurando-se o espaço para o desenrolar das aventuras dos personagens. O tempo é produto da mescla entre passado e futuro, um tempo psicológico resultado da "transhistoricidade" da narrativa e dos pensamentos das personagens.

O desenho gráfico da capa do livro é motivo de reflexão e instiga à leitura da narrativa a partir dos elementos paródicos que compõem a imagem não verbal. Temos Lúcio Mansilla em cima de um cavalo, mas, no lugar das patas, temos rodas de bicicletas, ou seja, fica clara a visão carnavalizada do tempo, a ser indagada pela narrativa.

> [...] a paródia é uma forma pós-moderna perfeita, pois, paradoxalmente, incorpora e desafia aquilo a que parodia. Ela também obriga a uma reconsideração da idéia de origem ou originalidade, idéia compatível com outros questionamentos pós-modernos sobre os pressupostos do humanismo liberal. (Hutcheon, 1991: 28)

O revisitar paródico dos pampas argentinos, proposto por Lojo, é um presente ao leitor, na medida em que hoje tudo já é conhecido e não se tem mais desafios. Viajar através de sua narrativa confiando nos relatos de Lúcio Mansilla é fazer uma viagem a um lugar desconhecido de nós mesmos, por mais conhecido que o seja. O olhar a esse "novo passado" é como as águas de Heráclito, pois assim como as águas não são as mesmas, o passado também não o é, ainda menos os sujeitos que nele construíram seu discurso. Ao voltar desse "turismo pelo passado" é que muitos dilemas podem ser explicados, porque é no tempo visitado que residem as origens de nossa identidade. Lembrando sempre que, como afirma Hutcheon, a narrativa histórica [...] é sempre uma reelaboração crítica, nunca um "retorno" nostálgico (Hutcheon, 1991: 21).

Maria Rosa Lojo, em nota explicativa na capa do livro, ao refletir sobre seu protagonista afirma:

> [...] Mansilla vuelve en esta novela a la década del noventa del siglo XX sobre los pasos de su famosa excursión a los indios ranqueles. En aquel camino, ajustará cuentas con sus antiguas defecciones, ejercerá nuevamente su mirada crítica y excéntrica, y reflexionará sobre el presente y el pasado de un país que no llegó a estar a la altura de lo que prometia y que mutilo o distorsionó su própia memoria. Cruce de lo histórico, lo fantástico y lo maravilloso, este libro recorre la ciudad posmoderna y las "rastrilladas" pampeanas logrando con maestría una convergência de personajes reales y literários, de patéticos fantasmas, seres humanos de carne y hueso, y criaturas feéricas del viejo sueño celta. (Lojo, 2008, capa).

Já nessa apresentação feita pela autora podemos depreender que seu elemento chave, nesse livro, é a visada histórica. Segundo alguns autores o homem do mundo globalizado já descobriu e conheceu experimentalmente tudo que pudesse ser cognoscível, não há lugares a serem conhecidos. É nesse ínterim que os escritores utilizam a metaficcção historiográfica para levar o homem/leitor ao

processo de (re)descoberta de si mesmo, só que no seu passado, um lugar a ser (re)conhecido.

Conhecer o passado ou viajar até ele é o que nos proporciona Lojo. Encontrar nossa própria tradição é uma necessidade humana e até dos próprios fantasmas transhistóricos de sua ficção, nômades de sua própria existência. Parece que o pensamento da autora sobre seu protagonista vai ao encontro dos dizeres de Ainsa, citado por Esteves em *"O Novo Romance Histórico Brasileiro",* na medida em que este diz que a tarefa do Novo Romance Latino Americano é a de:

> buscar entre las ruinas de una historia desmantelada al individuo perdido detrás de los acontecimientos, descubrir y ensalzar al ser humano en su dimensión más auténtica, aunque parezca inventado, aunque en definitiva lo sea (Aínsa, 1991: 85 *apud* Esteves, 1998: 133).

Segundo Esteves (1998), Seymour Menton elencou seis pontos chaves para a compreensão desse novo gênero que tem contribuído para inserir a expressão literária Latino–Americana na produção ficcional mundial. Para tanto, transcrevemos abaixo tais características, a partir do texto de Esteves, articulando elementos do texto de Lojo e as ideias de Menton:

> 1- A representação mimética de determinado período histórico [...] faz com que os acontecimentos mais inesperados e absurdos possam ocorrer;“ e, de acordo com o estudioso, também encontramos no novo romance histórico “2 – A distorção consciente da História mediante omissões, anacronismo e exageros. (Menton *apud* Esteves, 1998: 134).

Esses dois primeiros elementos latentes na produção desse gênero podem ser observados nos seguintes trechos do romance proposto para análise:

> Han caído ya los poderes antiguos: el poder de los dioses y el de los elfos, el de los magos y el de las hadas, el de los duendes y los secretos moradores de bosques. Ha caído la gloria de los animales arrogantes: los magníficos señores de selvas y de montañas, los resbaladizos peces lunares de río y mar, y es una evidencia que también el reino del hombre, víctima y tirano del mundo, está por fenecer. (Lojo, 2008: 17).

Para situar o leitor desse trabalho é necessária a informação de que este parágrafo é introdutório do primeiro capítulo, ou seja, faz-se uma referência ao tempo presente, ainda que elementos sobrenaturais distintos da realidade e muito mencionados pela tradição literária do passado encontram espaço discursivo para relatar sua impressão sobre o mundo moderno já no primeiro capítulo da ficção.

Ainda em relação a essa digressão temporal vale citar a fala de Merlin, padrinho de Rosaura dos Cabarllos, em suas reflexões sobre o destino da humanidade, dos tempos em que a razão predomina:

> No me he sentido tan preocupado ni siquiera en los tiempos de la guerra civil o de la segunda guerra europea de este siglo, que después de todo eran asuntos humanos: algo loco, necio, injusto y cruel, como todas las luchas de los hombres por el poder. Pero ahora nos están destruyendo el mundo, nuestro mundo, de un modo todavía más grave. [...] – Mira: el Mar del Norte contaminado, el Mediterráneo por el mismo camino, los cristalinos ríos alemanes convertidos en canales de desechos, las playas de Galicia adornadas de corchos, botellas rotas y latas de cerveza. Miles de fábricas ensuciando las aguas madres y los bosques eternos por todas partes [...]. (Lojo, 2008: 23-24).

Os personagens do primeiro capítulo são entes ficcionais transhistóricos, conforme entende Lojo, e seres humanos que seguem essa mesma postura, pois vivem em um tempo presente no qual são reinventados. É nesse olhar ao passado partindo do presente que reflete o *metié* filosófico de Merlin. Seu imenso incômodo com as pessoas que visitam sua residência na Irlanda pode ser um exemplo dessa intolerância do personagem com relação à sabedoria humana, sua racionalidade. Ironicamente,

Merlin traduz a hipocrisia humana e manifesta seu niilismo quando se pensa em crer no homem como uma espécie que ainda pode tornar o mundo melhor. Abaixo, reproduzimos o trecho comentado:

> [...] fíjate en estos imbecíle que se instalan aquí todos los días, a invadir el parque con envolturas de galletas y bolsitas de plástico y a pisotear como cerdos los pensamientos recién nacidos. Todo porque un imprudente há tenido la maldita ocurrencia de divulgar que ésta es la residencia de Merlín. En realidad yo les importo un rábano. Vendrián lo mismo si les hubiesen dicho que aquí vivió Jack el Destripador o el Hombre Araña. Mejor dicho, vendrían todavía más. Sólo les interesa tomar unas cuantas fotos, llenar un frasquito de tierra y contar a la vuelta que la mansión era muy curiosa (mezcla de pazo gallego y castillo escocés con reminiscencias góticas) pero que el dueño era un viejo loco y atrabiliario que se negó a hacer una demonstración mágica de cualquier índole apesar de que ellos habían pagado religiosamente hasta el último centavo de sus tarifas en el *tour*. (Lojo, 2008: 24).

Parece que, para Merlin, a humanidade perdeu seus valores. Esse dado é importante, na medida em que esta é a voz da autora que escreve buscando (re) conectar-se com a tradição histórica para rever, reapresentar, e até mesmo recuperar valores humanos perdidos ao longo dos anos. Para Lojo é essa (re) conexão com o passado e o seu entendimento que trará uma identidade ao leitor e à própria sociedade em geral. Destruindo a visão sacralizada dos nativos como um ser inferior e colonizado, a autora leva a refletir sobre sua contribuição na formação ética e cultural argentina, pois reapresenta, de forma muito mais significativa, o processo traumático das colonizações. O discurso esquecido destes mostra-se presente nas diversas facetas dos personagens de Lojo em suas autorreflexões sobre o passado.

La Pasión de los Nómades é resultado de uma criação ficcional da autora, mas também de sua pesquisa como investigadora das manifestações intelectuais, políticas e culturais do século XIX. María Rosa Lojo e muitos dos escritores aos quais se assemelha têm dado atenção especial a esse século, pois é neste momento em que a História e a Literatura argentina produziram um discurso histórico que visa à formação da identidade e da nação.

O protagonista da narrativa é Lúcio Mansilla, grande explorador de terras argentinas, escritor e intelectual do século XIX, sobrinho de Mariano Rosas, grande ditador argentino representante da “barbárie”, devido aos massacres sangrentos que dirigiu aos nativos americanos. Lúcio Mansilla escreveu *Uma excursión a los índios ranqueles*. Esse livro será o ponto de partida de Lojo para fazer uma reflexão sobre o passado histórico da argentina a partir de uma narrativa que ficcionaliza os relatos de Lúcio. Se é verdade que História e Literatura se encontram, em Lojo isso é visível, uma vez que autora trabalha com fonte e organiza o relato histórico como uma narrativa, no entanto, dá aos seus relatos a subjetividade de uma observadora mergulhada em uma Argentina do final do século XX.

Ao pensarmos no enredo da obra analisada é possível afirmar que o romance conta a História de seres sobrenaturais que partem do mundo presente e voltam ao passado. A narrativa inicia-se com uma reflexão sobre a sociedade pós-moderna e suas descrenças. Em seguida, Rosaura domina a narrativa para informar ao leitor suas origens e o motivo de estar atrelada à magia. No trecho em que a personagem apresenta-se dentro da narrativa percebemos três características das seis enumeradas por Menton, citadas por Esteves: “3 - A ficcionalização de personagens históricos bem conhecidos [...] 5- Grande uso da intertextualidade. 6 - Presença dos conceitos bakhtinianos [...]” (Menton *apud* Esteves, 1998: 134). Para elucidarmos nossa proposição faremos a citação da referida passagem:

> Me llamo Rosaura dos Carballos. Si el nombre todavía no les dice nada, ya lo dirá en el porvenir. Además, soy harto bien conocida – en la jerarquía de los reinos feéricos, por la alta cuna de mi madre, la

> esclarecida y señaladísima Morgana: el hada Morgana [...] Papá – digámoslo de una vez – fue un duende gallego plebeyo y sin categoría, uno de esos vagabundos [...] Era yo muy menuda (no llegaba a los tres kilos) [...] mi madre, solicitada por imperativos sociales, me dejó bajo a la guarda y tutoría de mi padrino Merlín, quien, para todos y para mí, se convertió también en mi tío horario, aunque no hubiese entre nosotros ningún parentesco directo. (Lojo, 2008: 19).

Lojo marca explicitamente a intertextualidade com a cultura celta da Idade Média. Para tanto, recorre a figuras importantes como Morgana, grande feiticeira na hierarquia da mitologia céltica, e Merlim, o maior dos bruxos, para os povos celtas. Ambos, detentores do poder mágico da religião antiga e dos cultos a deusa de Avallon. Além disso, evidencia a facilidade de parodiar a realidade feérica mesclando-a e trazendo-a ao mesmo nível da vida humana. Os dilemas humanos são também dilemas dessas personagens sobrenaturais.

O mesmo fenômeno, ou seja, as três características de Menton citadas, encontramos na descrição que o próprio protagonista Lúcio Mansilla faz de si mesmo no romance:

> Soy Lucio Victorio Mansilla, escritor, explorador, excursionista, militar, diplomático, político poco afortunado, *gournet* y casi *dandy* profesional. Fui sobrino de Don Juan Manuel de Rozas(sátrapa del Plata o Restaurador de las Leyes, según se mire), hijo de Doña Agustina Rozas de Mansilla, la mujer más bella de su tiempo, que me llegó alguna pizca de su hermosura, suegro del conde Maurice de Voissins y – ya lo dije- compadre del ilustre Mariano Rosas, jefe de los indios ranqueles. Llevo cumplidos una punta de años de muertos (me permite la conquetería de no confesar cuántos) y, como habrá visto, en razonable estado de conservación. (Lojo, 2008: 40).

Se temos na descrição de Rosaura a construção de uma importância hierárquica nobre a que pertence a jovem fada, também em Lúcio tem o seu gabarito construído embasado nas grandes personalidades da história argentina.

Rosaura reclama da falta de fé dos seres humanos que, nos tempos atuais, não acreditam nas manifestações sobrenaturais. Novamente percebemos as características de Menton, na medida em que observamos claramente o dialogismo entre os dizeres da personagem e os ensinamentos do filósofo Heráclito sobre as metamorfoses da vida. Além dessa tonalidade filosófica, nesse trecho também se verifica uma distorção do tempo que mistura discursos do passado com o presente, além de uma mistura de discursos de forma paródica, já que Rosaura, filha de Morgana, não acredita em um Deus cristão e, mesmo assim, nomeia-o como se nele acreditasse:

> Pero ni Dios ni yo quisimos que las cosas pasasen de ese modo. Está escrito que nada sea siempre lo que es y aun nosotros, los que medimos nuestra vida no en años sino en siglos cambiamos, como cambian los hombres. Mi tío no se equivocaba en sus meditaciones pesimistas. Nuestros poderes han disminuido con los siglos de racionalismo, colonialismo y las proezas de la Revolución Industrial. En parte esto se debe al aumento de las fuerzas humanas, pero también a una falta de ejercicio que proviene de la falta de fe [...] Nuestras obras son tan bellas como efímeras y ya no podemos modificar el desbaratado orden de un mundo que no governamos. (Lojo, 2008: 26).

Nota-se, ainda, de acordo com Menton citado por Esteves, "4- A presença da metaficção ou de comentários do narrador sobre o processo de criação" (Esteves, 1998: 134) nas falas de seu personagem Merlin, bem como a carnavalização. O primeiro evidenciado no seguinte trecho:

> En mis buenos tiempos no se distinguía ora lo que ahora llaman "ficción" de la historia, ni lo sobrenatural de lo "natural".Así ocurrió, como todo el mundo lo sabe, con nuestra gesta de la Mesa Redonda. En fin, estos inventos modernos me producen lástima. Los hombres hasta han dado en pensar que son más reales

que nosotros. (Lojo, 2008: 26).

Ao chegar à Argentina dentre outras felicidades, Rosaura conhece Lúcio Mansilla, um espírito que cansou de viver no paraíso e decide voltar para ver como anda a Argentina que deixou no ano de sua morte no século XIX. Os três personagens sobrenaturais: Merlin, Rosaura e Lúcio Mansilla farão, juntos, uma nova expedição às terras indígenas. Expedição esta que é regada por muito bom humor pela autora, que faz de Lúcio uma figura cômica, impostando ficcionalmente um "herói" humanizado ou mesmo dessacralizado por suas atitudes triviais. A ferramenta usada pela escritora é a da memória, elemento primordial para o discurso histórico. Na maioria dos lugares por que passa Lúcio não é conhecido e isso o deixa recolhido aos cacos de sua vaidade. Em um trecho do livro, Merlin chega a, satiricamente, pôr em dúvida a própria existência de Lúcio, já que não se sabe nada sobre ele em todos os lugares que visitam. Ao final da viagem Rosaura não deseja mais voltar, porque se encontrou entre os *mapuches* e Lúcio Mansilla também.

Segundo Esteves:

> Significativamente, en el final de la aventura y de la novela, los dos protagonistas prefieren no regresar a sus universos originales. Rosaura abandona su mundo celta y penetra en el mundo mapuche. Busca refugio en el interior de la Casa de Plata, en la cual, en comunión con fuerzas telúricas de la naturaleza, urde el tejido de la fecundidad, tramando los dibujos de la vida a partir de espacios simétricos. Tampoco Mansilla regresa al mundo de los vivos y a la civilización. Se abriga en el universo indígena,[...]. (Esteves, 2011: 7).

Portanto, após toda a discussão proposta nesse artigo, é possível afirmar que o Novo Romance Histórico resulta do diálogo produtivo produzido na fronteira entre ficção, História e Literatura. Tal gênero representa um novo discurso latino-americano, que busca dar voz a quem foi silenciado pela história. O romance proposto para esta análise atendeu a todas as características elencadas por diversos estudiosos dessa nova forma de produção literária e mostrou como é possível contar a história de uma forma diferente, refletindo sobre as fronteiras entre os tempos históricos e as culturas entre povos estigmatizados como "Centro" e "Periferia". Assim, ressaltamos a importância de María Rosa Lojo e de seu romance histórico *La Pasión de los Nómades* (2008) na construção e/ou tessitura de um lugar social e literário discursivo que seja capaz de traduzir, por meio de laboriosa e valiosa estética, poética e capacidade inventiva, quem somos e o que pensamos nós, os americanos habitantes do "Novo Mundo", terra exótica e paraíso habitado pelo *outro* não pertencente ao universo cultural cristão europeu. Ressalta-se, ainda, que esta foi apenas uma possibilidade de análise que poderá contribuir para as discussões críticas acerca do tema, na medida em que este não foi esgotado e pode apresentar dilemas constantes, que poderão resultar em novas pesquisas.

Referências Bibliográficas:

Baumgarten, C. (2000). *O Novo Romance Histórico Brasileiro*. São Paulo: USP [Url: http://www.fflch.usp.br/dlcv/posgraduacao/ecl/pdf/via04/via04_15.pdf, acedido em 12/05/2012]

Eliot, T. (1989 [1ª edição]). *Tradição e talento individual***.** São Paulo: Art Editora.

Esteves, A. (2010 [1ª edição]). *O Romance Histórico Brasileiro contemporâneo*. São Paulo: Ed. UNESP.

_____. (1998 [1ª edição]). "O Novo Romance Histórico Brasileiro" in Letícia Zanini Antunes (org). *Estudos de Literatura e Linguística***.** Assis: Curso de Pós-Graduação em Letras da FCL/UNESP. São Paulo: Arte & Ciência.

Hutcheon, L. (1991 [1ª edição]). *Poética do Pós-Modernismo: história, teoria, ficção*. Rio de Janeiro: Imago.

Lojo, M. (2008 [1ª edição]). *La Pasión de los Nómades*. Buenos Aires: Debolsillo.

Weinhardt, M. (2011 [1ª edição]). *Ficção histórica: teoria e crítica*. Ponta Grossa: Editora UEPG.

Um filho desobediente: Machado de Assis e a nação brasileira

Paola Jochimsen[1], Aline Farias[2], Sarah Ipiranga[3]

Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasil

Resumo: O presente trabalho consiste em uma análise do conto "Miss Dollar" escrito por Machado de Assis e publicado na coletânea *Contos Fluminenses* em 1870. O objetivo é verificar e discutir os elementos apresentados pelo citado escritor realista como formadores da nacionalidade brasileira. A partir de um penetrante estudo da sociedade do século XIX, recriam-se no universo machadiano os mais variados tipos humanos (até então esquecidos pela crítica literária vigente) na forma de uma sutil e sarcástica pintura. [Machado de Assis foi] Alvo de severas apreciações por parte da célebre tríade de críticos de sua época – Araripe Júnior, José Veríssimo e Sílvio Romero – que não compreendeu os aspectos sociológicos enfatizados pela composição machadiana do quadro nacional brasileiro, uma vez que tais elementos divergiam dos critérios então propostos como constitutivos da nacionalidade. A primeira parte do trabalho contempla uma breve revisão desses critérios, para então contrapô-los, na segunda parte, às marcas da brasilidade apresentadas em "Miss Dollar". Através da análise desse conto expomos os elementos que denunciam nossa formação nacional, sobretudo quanto aos aspectos sócio-históricos, discutindo como estes interferiram na constituição cultural do povo brasileiro. A perspectiva machadiana sobre a nacionalidade compõe-se a partir de uma segunda fase de organização social do Brasil, bem diversa daquela representada nos romances indianistas e sertanejos. Daí provavelmente seu intrínseco diálogo com estudos sociológicos – notadamente os de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda – que revelam as implicações do deslocamento da estrutura social campesina para o meio urbano em desenvolvimento, como também a repercussão dos "vícios" coloniais nas novas classes em formação. A análise da obra machadiana nos permite ver como os elementos da brasilidade nela expostos ainda hoje encontram ecos em nossa sociedade.

Palavras-chave: Crítica literária; Machado de Assis; Nacionalidade; Miss Dollar.

1. A construção da nacionalidade e a crítica brasileira

No século XIX, a tríade de críticos Araripe Júnior, José Veríssimo e Sílvio Romero foi responsável por apreciar, orientar e promover as produções de literatura ficcional no Brasil, bem como analisar as leituras feitas à época dessa mesma produção. O principal enfoque desses críticos era buscar nas obras dos escritores brasileiros a construção de uma identidade nacional. Não a encontrando ou achando-lhe equivocada, tais autores faziam

1 Graduanda em Letras-Francês na Universidade Estadual do Ceará – UECE. paolakaryne@hotmail.com

2 Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Linguística Aplicada da Universidade Estadual do Ceará – PosLA/ UECE. Bolsista FUNCAP. fraufarias@gmail.com

3 Professora Adjunta de Literatura Comparada – UECE. sarahdiva31@gmail.com

a crítica dos elementos ou as falhas que as distanciavam de uma produção genuinamente brasileira, por força de corrigir-lhes a direção. Como exemplo, foram apontados como desvios a imitação, a cópia, os estrangeirismos presentes na composição de alguns escritores brasileiros, que funcionariam, na opinião dos críticos, como empecilhos para nossa emancipação cultural e ao desenvolvimento de uma literatura que exalasse brasilidade na forma e no conteúdo. Vejamos a opinião do cearense Araripe Júnior:

> [...] não será desprezando o que de mais belo e inspirador existe em nossos climas que havemos de sacudir com o jugo das **impressões importadas** do velho continente. Trilhando vereda tão diversa daquela que deveríamos seguir, nunca chegaremos a proclamar a nossa **emancipação**. [grifos nossos] (Araripe, 1978: 9)

Também José Veríssimo manifesta sua opinião sobre o assunto. Para este, "cumpre que as nossas letras, a nossa ciência, as nossas ideias, os nossos costumes tenham **uma feição própria. A imitação mata-nos**. [grifos nossos]" (Veríssimo, 1977: 156). Veríssimo argumenta que a fragilidade/indeterminação de nossa identidade nacional se deve, sobretudo, à falta de educação científica e à fraqueza de nossa formação cultural (entravada pela mania de imitação inconsciente e pela ignorância).

De uma forma mais específica em relação à produção literária, os críticos apresentavam uma espécie de "trilha emancipatória", um rumo para a construção do nacional nas letras. Araripe Júnior destaca as riquezas naturais de nossa terra como a fonte de nossa brasilidade, sendo o *clima* o elemento que mais fortemente influencia e/ou determina o nosso jeito de ser, o nosso temperamento e que, por extensão, deve influenciar nossa literatura e ser explorado na ficção de nossos escritores:

> De impressões completamente estranhas, de uma natureza tão cheia de esplendores como a da América, dessas florestas seculares, desses rios colossais, não deve por certo surgir senão uma literatura original [...] (Araripe, 1978: 10).

Ao lado do clima, Araripe coloca a índole de seus primitivos habitantes – o índio – também como fonte de inspirações para a produção literária de nossa terra. Daí vermos uma profusão de romances indianistas – dos quais são emblemáticos os de José de Alencar – que, em certo período de nossa literatura, tentaram retratar os primórdios da formação cultural brasileira, tomando dos índios as primeiras feições de nosso povo.

> Formar, pois, do resultado de todas estas observações [do caráter da raça indígena] um ideal e apresentá-lo artisticamente desenvolvido em um poema ou romance, eis o que o século passado para cá têm se aventurado alguns espíritos mais empreendedores e entusiastas (Araripe, 1978: 22).

Em contraposição à ideia de Araripe que vê o clima da América como um diferencial de nossa cultura e literatura, e o índio, um tipo originalmente brasileiro, Veríssimo não considera o clima um fator emancipatório, mas um elemento que aprisiona e embota o talento de nossos poetas. Além disso, o autor lembra que a formação da nacionalidade brasileira não está centrada apenas em uma raça, decorre, na verdade, do cruzamento de elementos étnicos (português, tupi e o negro), que deu origem ao "genuíno povo brasileiro" (Veríssimo, 1977: 159), isto é, o sertanejo.

Nesse aspecto, Sílvio Romero apresenta um ponto de vista que corrobora a opinião de Veríssimo sobre o sertanejo: "genuína população nacional, a grande massa rural e sertaneja, na qual palpita mais forte o coração da raça" (Romero: 1980: 1777). O terceiro integrante da tríade de críticos do século XIX enxerga essa população como a possibilidade de afirmação identitária e de superação da condição cultural de colônia. Longe dos modismos da cidade, que ele reporta como imitação espúria

e inócua dos modelos europeus, também afastado do idealismo indianista alencarino e dos aspectos climáticos abraçados por Araripe, Romero aponta enfim o sertanejo, homem do campo, como o representante real e autêntico do povo brasileiro. Daí sua empolgação por Euclides da Cunha e seu livro *Os sertões*.

> Convido o leitor a apreciar no livro esta página verdadeiramente encantadora. São traços firmes que destacam com segurança uma das múltiplas faces de um tipo das nossas gentes do centro nortista. O quadro é admirável; é empolgante: desenho e colorido ajustam-se e dão-nos a ilusão da realidade viva e palpável. (Romero, 1980: 1795)

Na poesia, acredita que o gênero popular, com um pé forte no folclore, seria fruto de uma germinação tipicamente nossa. Por isso, ainda hoje os trabalhos de pesquisa do crítico nesta área, através de histórias e causos regionais, elementos folclóricos, canções etc., são uma referência essencial nos estudos antropológicos.

De posse então de uma postura aguerrida e engajada tanto no exercício da crítica quanto na apreciação da literatura, o crítico não se furta a analisar o escritor mais famoso da época: Machado de Assis. Em sua crítica à obra machadiana, Romero argumenta que o escritor realista, com sua literatura urbana e cultivadora dos tons irônicos e pessimistas tipicamente europeus, que nada tinham de brasileiro, deixava intocado o papel social que a literatura devia ter e em nada contribuía para a construção da nossa nacionalidade. Para Sílvio Romero, da relação do homem com a cidade – com o meio urbano – nasceria uma cultura artificial, pois a cultura genuína vingaria de uma vivência, de uma relação verdadeira entre o homem e o meio em que ele vive.

De fato, Machado de Assis propõe e constrói em sua ficção exatamente o oposto da ideia defendida por Romero. O autor de *Dom Casmurro* pinta um painel da sociedade brasileira, sobretudo, no meio urbano. É deste espaço que o escritor extrai os fatos cotidianos, os costumes, as cores e os matizes para reconstituir ficcionalmente os traços da nacionalidade que se forjava na corte brasileira – Rio de Janeiro – do século XIX. Possivelmente, a contrariedade da literatura de Machado a este e a outros critérios de Romero para uma literatura eminentemente nacional leve o crítico sergipano a atacar tão ferrenha e ferinamente a obra machadiana.

> O estilo de Machado de Assis, sem ser notado por um forte cunho pessoal, é a fotografia exata do espírito, de sua índole psicológica indecisa. Correto e maneiroso, não é vivace, nem rútilo, nem grandioso, nem eloqüente. É plácido e igual, uniforme e compassado. Sente-se que o autor não dispõe profusamente, espontaneamente, do vocabulário e da frase. Vê-se que ele apalpa e tropeça, que sofre de uma perturbação qualquer nos órgãos da linguagem. (Romero, 1980: 1506)

Estaria assim Machado tão afastado do nosso país como insufla Romero? A esta pergunta este artigo busca propor uma resposta através da análise de "Miss Dollar", narrativa publicada em *Contos fluminenses* (1870), livro de contos que marca a estreia do escritor no gênero que o consagrará. Nele Machado de Assis faz par com a sociedade imperial, destacando-lhe os modos, a convivência, os tipos de relação social, enfim, um Brasil que está a se mostrar por outras cores e tons. Assim, propomo-nos a discutir as paletas, pinceis e tonalidades utilizadas por Machado de Assis para retratar a brasilidade, apresentando sucintamente alguns dos traços nacionais reconstruídos pelo autor no citado conto. Antes, porém, problematizaremos o significado do conceito de nacional, sua variabilidade significante histórica e teórica.

2. Ser ou não ser nacional: essa é a questão?

Duas concepções apresentam-se inicialmente para delimitação do problema proposto: o *espaço* e o *homem*. Na crítica que se praticava no Brasil na época, marcada por uma visão comprometida com as questões sociais, o espaço seria de fundamental importância para a afirmação da literatura[1], em virtude de ser o *locus* produtor de imagens, vetor da produção criativa. Nele, por sua vez, habitava o homem brasileiro, que deveria possuir as características necessárias para expulsar a herança colonial e afirmar a sua independência artística.

Preocupado com o exercício literário na sua complexidade, Machado alterou a rota da crítica e lhe interpôs uma nova direção. Ser brasileiro, pois, para Machado é poder sair da exposição destemida ao sol dos trópicos e entrar na sombra das casas e das pessoas. E mais do que isso, ser senhor de sua língua, com capacidade estética para subjugar o real e não estar submisso à paisagem. A lógica é outra: antes o escritor e seu estilo; a partir da observação dele, as pessoas; por fim, a paisagem, que na verdade está integrada ao cotidiano, por isso não necessita de mais textos a exaltá-la.

Com este posicionamento literário, Machado de Assis acaba por exigir uma nova crítica. No entanto, dentro daqueles que se destacaram como a Geração de 1870, somente José Veríssimo conseguiu enxergar as artes do mestre.

O raciocínio reverbera a explicação do próprio Machado sobre como entende o dever do escritor: "O que se deve exigir do escritor antes de tudo, é certo **sentimento íntimo**, que o torne homem do seu tempo e de seu país, ainda quando trate de assuntos remotos no tempo e no espaço." [grifos nossos] (Machado de Assis *apud* Schwarz, 1987: 166).

Apesar da sua exiguidade, o painel montado até aqui acerca da crítica e do conceito de nacional no Brasil permite-nos passar à análise do conto "Miss Dollar" a fim de compreender o 'sentimento íntimo' de nacionalidade elaborado pela narrativa.

2.1. À sombra do ócio

O conto "Miss Dollar", narrado em terceira pessoa e dividido em oito capítulos, passa-se no Rio de Janeiro do século XIX, apresentando-se, portanto, como uma descrição da sociedade carioca daquela época.

Dentro desse cenário é que entram em convivência os personagens que, por ordem de aparição, são os seguintes: Miss Dollar – uma cadelinha galga, cuja perda e oferta de uma boa recompensa para quem a encontrasse e restituísse ao proprietário faz dela um "mote" para a trama "romanesca" entre Mendonça e Margarida; Dr. Mendonça – "homem de seus trinta e quatro anos, bem apessoado, maneiras francas e distintas. Tinha-se formado em medicina e tratou algum tempo de doentes" (1994: 3); Margarida – de quem se notava "principalmente, além da beleza, que era de primeira água, certa severidade triste no olhar e nos modos." (1994: 6); Andrade – amigo e confidente de Mendonça; D. Antônia – tia de Margarida e mãe de Jorge; Jorge – "esse rapaz, que gastava duzentos mil-réis por mês, sem os ganhar, graças à longanimidade da mãe" (1994: 11), para defini-lo com uma tipificação extraída de outro conto de Machado: um verdadeiro medalhão.

"Miss Dollar", embora seja um conto, segue a linha machadiana dos romances de costume, em certa medida inspirados na, ou no mínimo, em consonância, mesmo que fortuita, com a proposta do escritor realista francês Honoré de Balzac. Este nos deixa entrever, no preâmbulo de seu arrojado projeto *A Comédia Humana,* o papel do escritor realista e o caminho a ser por ele seguido.

1 Ver ensaio "Carta sobre a literatura brasílica" (referência), de Araripe Jr. Nele o crítico cearense expõe sua teoria que deposita sobre a natureza o poder de transformação dos indivíduos e de sua escrita a partir de fatores climáticos.

> Fazendo o inventário dos vícios e das virtudes, recolhendo os principais fatos das paixões, pintando os personagens, escolhendo os principais acontecimentos da sociedade, compondo os tipos pela reunião dos traços de vários personagens homogêneos talvez eu conseguisse escrever a história esquecida por tantos historiadores, ***a dos costumes***. (Balzac, 1842: 52). [grifo nosso]
>
> [...] Ao copiar toda a Sociedade capturando-a na imensidão das suas agitações, acontece, deveria acontecer, que tal composição oferecesse mais mal do que bem [...]. Ademais, o autor que não sabe decidir se submeter ao fogo da crítica, não deve meter-se a escrever assim como um viajante não deve se lançar na estrada contando com um céu sempre sereno. Sobre isso, resta-me observar que os moralistas mais conscienciosos duvidam que a Sociedade possa oferecer tantas ações boas quanto más. As ações culpáveis, as faltas, os crimes, dos mais leves aos mais graves, sempre encontram sua punição humana ou divina, explícita ou secreta. Fiz melhor que o historiador; eu sou mais livre. (Balzac, 1842: 54).

Na opinião de Passos (2007), com o advento do Realismo e a influência de Balzac como referência para os propósitos da literatura nesse movimento, "o objeto do romance permaneceu desde então moral e epistemologicamente aferrado à representação da diversidade da vida social e privada em desenvolvimento." (Passos, 2007: 89).

Sem fugir a esse esquema, Machado de Assis passa a pintar em sua ficção os traços da sociedade brasileira engendrada no movimento social cotidiano, partindo da privacidade dos lares e dos grupos conviviais mais íntimos para o espaço público da rua e dos ambientes frequentados pela população brasileira, em que ocorriam as trocas mais amplas da sociedade. Por exemplo, são temas constantemente tratados em sua obra *a influência das convenções sociais* nas atitudes dos indivíduos, *a ociosidade* de uma classe nascente no meio urbano *e os modos* como essa classe ocupa o tempo vazio "dedicando-se" à vida alheia e constituindo-se às vezes como verdadeira "guardiã" da observância aos bons costumes.

Para compreensão desses elementos em sua feição mais complexa, é importante perceber que o Brasil descrito por Machado de Assis tem origens na nossa sociedade colonial, cujos modos, preconceitos e costumes migraram do mundo rural para a cidade. Tal fato se deu em virtude da queda da lavoura, da vinda da Corte portuguesa, do crescimento dos espaços urbanos e de uma série de reformas que findaram por modificar nossa sociedade escravocrata. Sergio Buarque de Holanda nos apresenta esse processo:

> Um dos efeitos da improvisação quase forçada de uma espécie de burguesia urbana no Brasil está em que certas atitudes peculiares, até então, ao patriciado rural logo se tornaram comuns a todas as classes como norma ideal de conduta. Estereotipada por longos anos de vida rural, a mentalidade de casa-grande invadiu assim as cidades e conquistou todas as profissões, sem exclusão das mais humildes (Holanda, 2003: 87).

Como se vê, muitos dos traços da sociedade brasileira pintados por Machado de Assis instigam a reflexão sobre as raízes histórico-sociais da nossa cultura (Cf. Holanda, 2003; Freyre, 1992), revelada, por exemplo, no pensamento e na atitude dominantes perante determinadas questões como o trabalho, a política e o casamento. No conto, busca-se justamente apresentar o contraponto que marca a sociedade brasileira: *o descompasso mental e cultural de um país que caminhou no sentido de urbanização, mas que ainda se move com as rodas dos moinhos de antigamente.*

Como dito anteriormente, a perda de uma cadela é o mote para o desenrolar da narrativa. A começar pela ironia do nome do animal, que suscita várias suposições, até a apresentação dos personagens e da trama, tudo é urdido de forma a fazer transparecer um Brasil real, corriqueiro, visível nas suas idiossincrasias, vicissitudes, sortes e azares.

O mais notável elemento é sem dúvida a ojeriza que o *trabalho* desperta nos personagens. A partir de um microcosmo (as relações entretidas de forma particular no conto) amplia-se a questão para o macrocosmo social da nação brasileira. O personagem que vai encontrar a cadela é um médico (Mendonça), portanto, um trabalhador, um homem com formação acadêmica. No entanto, apesar de ter um ofício, não mais o exerce, posto que criou um medicamento que fez muito sucesso e graças ele tem as vantagens pecuniárias que o possibilitam viver sem trabalhar. Ou seja, um homem com tempo disponível e ocioso. Contraditoriamente, esse homem, com formação para ajudar as pessoas, pois dispõe da ciência para isso, ocupa seus dias em cuidar dos cachorros que possui em grande quantidade e que são nomeados com títulos honoríficos ou nomes de grandes imperadores. Os outros personagens, como veremos adiante, não ficam atrás, movidos apenas pela ambição e pela frivolidade.

Tomando como ponto de partida o pensamento já exposto de Sergio Buarque de Holanda sobre as origens da nossa sociedade, podemos entender tal 'desapego' ao trabalho como herdado do nosso período colonial, onde o escravo era "os pés e as mãos" do senhor de engenho: todo e qualquer trabalho era realizado por estes e ao senhor branco restava usufruir o ócio e a escravidão.

> Escravos que se tornaram literalmente os pés dos senhores: andando por eles, carregando-os de rede ou palanquim. E as mãos – ou pelo menos as mãos direitas; as dos senhores se vestirem, se calçarem, se abotoarem, se limparem, se catarem, se lavarem, tirarem os bichos dos pés (Freyre, 1992: 428).

A conduta desinteressada em deselvolver qualquer atividade sem que houvesse a figura do escravo refletiu não só em nossos serviços públicos como bem observou Holanda (2003), mas também na classe média do século XIX. Tal estado de valores, que ainda hoje pode ser percebido no Brasil, constitui-se como eco do sentimento que se arraigou em nossa cultura de que trabalho é feio, coisa de escravo, de gente menor.

> Muitas das dificuldades observadas, desde velhos tempos, no funcionamento dos nossos serviços públicos, devem ser atribuídas, sem dúvida, às mesmas causas. Num país que, durante a maior parte de sua existência, foi terra de senhores e escravos, sem comércio que não andasse em mãos de adventícios ambiciosos de riquezas e de enobrecimento, seria impossível encontrar uma classe média numerosa e apta a semelhantes serviços (Holanda, 2003: 88).

Se o trabalho, portanto, não dignifica o homem, muito pelo contrário, inferioriza-o, tem-se como consequência que a origem do dinheiro não vem do esforço contínuo, mas de um lance de sorte que o põe à disposição do tempo, das heranças em disputa, dos casamentos por interesse, enfim de várias jogadas que permitem ao seu jogador o triunfo ou a derrocada. Essa condição é emblemática na construção das narrativas machadianas.

De acordo com Passos (2007: 52), a casa torna-se, nas narrativas machadianas, uma extensão do indivíduo, o espaço em que os personagens projetam seus desejos de distinção. Ainda conforme o autor, os protagonistas em Machado "espraiam seus desejos no ambiente, lançam na paisagem invenções vaidosas da sua posição no mundo." (op. cit.) Esse espalhamento de si no ambiente é também uma forma de buscar no reconhecimento da opinião pública a satisfação egoística e o gozo.

Podemos ainda comentar nessa pintura caricaturada dos tipos humanos nacionais o personagem Jorge, por meio de quem Machado retrata, em "Miss Dollar", a *frivolidade dos jovens ricos* que não tinham outra ocupação senão esbanjar a fortuna de seus pais em hábitos fúteis, em prazeres etéreos e consumismos desnecessários; isso sem guardar o mínimo de responsabilidade e preocupação com o futuro, com uma formação, com o trabalho e com a construção de uma independência pessoal. Vejamos a atitude da mãe em relação ao filho: "D. Antônia, com olhos e ouvidos de mãe, achava que o filho era o rapaz mais engraçado deste mundo; mas a verdade é que **não havia em toda a**

cristandade espírito mais frívolo." [grifo nosso] (Machado de Assis, 2002: 26).

A partir da complacência da mãe em relação à frivolidade do filho e das outras situações expostas, voltamos à *histórica desvalorização brasileira do trabalho*, que contribuiu para a formação de tal quadro, em que se menospreza o esforço e o caráter pessoal, que deveriam ser os meios legítimos de se buscar a sobrevivência e de se conquistar uma independência e patrimônio.

Com a análise das situações do conto que denunciam o estado das coisas e das pessoas na sociedade que se organizava, percebe-se que, para a crítica da época, Machado comportou-se como filho ingrato, já que destrata a grande mãe nação que o gerou. Através do seu olhar, desfilam homens sórdidos ou desocupados, mulheres venais ou passivas, jovens frívolos ou cruéis. Como poderia uma terra onde se plantando tudo dá gerar filhos-frutos tão desprezíveis? Do que se orgulhar então? Como fazer frente à Europa exportando encostados e aproveitadores?

Para Machado aí não reside a função ou a importância da literatura. Seu amadurecimento resulta justamente nessa indisposição filial, quando os filhos podem se distanciar dos pais e observar sua face real e a partir daí seguir caminho próprio. Na independência Machado coloca sua travessia e a da literatura brasileira, que agora pode caminhar sem prestar contas a quem quer que seja, vivendo às expensas de si mesma. Uma literatura que se alimenta sobretudo de sua própria urdidura.

Considerações finais

A literatura brasileira por longo período seguiu modelos ou mesmo copiou os modelos provenientes da Europa. Foi-nos apresentando um Brasil que não era para brasileiros e sim para estrangeiros. Machado de Assis, por sua vez, apresentou-nos a sociedade brasileira da forma que ela realmente era, um Brasil sem idealizações, não restrito ao imaginário sobre os indígenas e sertanejos, mas um país que, apesar de novo, era uma mistura valiosa de tipos humanos. Tal representação foi alvo de inúmeras críticas que não findaram por desmerecer seu trabalho, pelo contrário, ampliaram a discussão sobre a diversidade de traços, perfis e caráteres componentes do povo brasileiro.

Com este trabalho, tentamos mostrar, por meio da análise de um dos contos que compõem a vasta obra machadiana, como as marcas da brasilidade nela apresentadas continuam atuais, isto é, como ainda hoje podemos verificar a presença dos traços nacionais pintados por Machado de Assis na sociedade brasileira contemporânea.

Observamos o relativo consenso no séc. XIX a respeito da necessidade urgente de emancipação da literatura nacional, para a qual os críticos prescreveram uma espécie de receita. Contudo, cada um deles enfatizou determinados critérios (com algumas convergências e outras divergências) como meio de construir uma literatura genuinamente brasileira. Por exemplo, Araripe Júnior ressaltou o romance indianista que reconhecia o papel original do índio na formação da identidade nacional e destacava as belezas naturais da *Terra Brasilis*; já Sílvio Romero e José Veríssimo enfatizaram o cruzamento das raças na composição do povo brasileiro, louvando os romances sertanejos que apresentavam a cultura popular nascente.

Fugindo às regras então estabelecidas e explorando aspectos ainda pouco tocados pela literatura (os costumes das novas classes que começam a se organizar no meio urbano), e isso por meio de um estilo particular de escrita (fina análise sociológica em que a crítica perspicaz e irônica toma o lugar da forma elogiosa e idealista da literatura romântica), a literatura machadiana não pôde ser corretamente apreciada pela crítica de seu tempo.

A análise do conto "Miss Dollar", que desenvolvemos na segunda parte deste trabalho, permitiu-nos refletir sobre o viés sócio-histórico explorado por Machado de Assis em sua pintura da sociedade brasileira. Como pudemos ver, seu projeto literário encontra fortes semelhanças com aquele proposto

por Honoré de Balzac, para quem ao escritor realista caberia retratar a história não contada pelos historiadores, isto é, a história dos costumes.

Em suma, Machado de Assis constrói com o conjunto de sua obra um verdadeiro painel da sociedade brasileira, conseguindo alcançar os aspectos mais entranhados e marcantes das novas classes urbanas. Assim, desfila na obra machadiana um rico conjunto de tipos humanos, contemplados a partir de uma perspectiva ao mesmo tempo sociológica e literária. Daí percebermos o diálogo possível de ser travado entre a representação social na literatura machadiana e os estudos sociológicos e históricos, marcadamente em autores como Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda.

Por fim, longe de corroborarmos as duras críticas endereçadas a Machado de Assis (julgando sua literatura distante de uma produção genuinamente nacional), esperamos ter apresentado uma mostra da riqueza de sua contribuição para a compreensão crítica e para a construção da identidade nacional brasileira.

Referências Bibliográficas

Assis, M. (2002). “Miss Dollar” in *Contos Escolhidos*. São Paulo: Martin Claret.

Balzac, H. (1842). “Avant-propos”. *La Comédie Humaine*. Paris. pp. 51-56.

Freyre, G. (1992 [28ª edição]). *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record.

Holanda, S. (2003 [26ª edição]). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Junior, T. (1978). *Araripe Júnior: teoria, crítica e história literária (seleção e apresentação) de Alfredo Bosi*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo.

Passos, J. (2007). *Machado de Assis: o romance com pessoas*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, Nankin Editorial.

Romero, S. (1980 [7ª edição]). *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: J. Olympio; Brasília: INL.

Schwarz, R. (1987). “Duas notas sobre Machado de Assis” in *Que horas são?*. São Paulo: Companhia das Letras.

Veríssimo, J. (1977). *José Veríssimo: teoria, crítica e história literária (seleção e apresentação) de João Alexandre Barbosa*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo.

______. *História da Literatura Brasileira*. Fundação Biblioteca Nacional. [Url: www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000116.pdf, acedido em 03/09/2013]

Sob o signo do 'jeca tatu': Notas sobre a construção de estereótipos étnicoculturais na literatura e cinema brasileiros durante o século XX

Elisângela de Jesus Santos[1]

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal

Resumo: Para nos deter na construção da representação do caipira paulista realizamos alguns apontamentos analíticos acerca da figura do 'Jeca Tatu' com base na publicação de Urupês, do escritor brasileiro Monteiro Lobato, em 1918. A construção literária e identitária forjada por Monteiro Lobato (1882-1948) em inícios do século XX e posteriormente recriada pelo cinema de Amácio Mazzaropi (1912-1981) dialoga com valores etnocentricos e eurocêntricos e tais representações contribuem para a reprodução de noções em que o sujeito caipira é portador de marcas inexoráveis do atraso civilizatório nacional. Essa construção corporal do outro na literatura e cinema brasileiros do início e meados do XX se estende e fomenta questões nos dias atuais.

Palavras-chave: Jeca Tatu; Monteiro Lobato; Amacio Mazzaropi; caipira paulista; dialeto caipira.

A proposta de comunicação visa contextualizar a produção cultural brasileira acerca do caipira paulista[1] nas primeiras décadas do século XX enquanto parte de uma dinâmica mundial, sobretudo no que tange a construção de representações identitárias ou da 'construção do outro' empenhada por grupos sociais específicos no Ocidente.

O primeiro fator que nos move parte de processos históricos específicos. Nascemos enquanto pauta do mundo como continente inventado por outro, a Europa. Ao mesmo tempo, estivemos ligados aos processos violentos de diáspora e escravização da população negra africana e ao genocídio e escravização dos povos ameríndios nativos do Brasil.

Por outro lado, esses vínculos devem ser lidos numa chave de encontros civilizatórios e, portanto, para além do processo colonizador. E assim estamos a tratar de um legado cultural. É nestes dois sentidos que empreendemos a discussão que pauta as análises impressas neste texto.

Isso significa observar que vários dos elementos processuais forjados no bojo do sistema colonial continuam pautando as relações no/do Brasil até os dias de hoje. Isso acontece porque a própria América Latina foi constituída "no mesmo momento e no mesmo movimento histórico" em que o capitalismo emergia mundialmente enquanto sistema econômico e sociocultural.

> Na realidade a economia e a cultura caminham imbricadas uma na outra. Podem ser distinguidas enquanto instâncias teórico-metodológicas, separadas no nível da representação científica,

1 A presente comunicação é parte das discussões de nossa tese de doutorado em Ciências Sociais intitulada "Entre Improvisos e Desafios: do cururu como cosmovisão de grupos caipiras no Médio Tietê, SP" que contou com apoio e financiamento da FAPESP, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (2009-2013).

1 Pós-Doutoranda do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Doutora em Ciências Sociais pela Unesp de Araraquara, Brasil. Coordenadora do Catavento: Redes e Territórios de Culturas e Identidades: grupo de estudos para as culturas populares. Bolseira CAPES Foundation, Ministry of Education of Brazil.

E-mail: lili.libelula@gmail.com

> mas esta diferenciação, que é necessária no momento analítico do conhecimento – com certo apoio nas aparências – deve ser superada numa síntese que dê conta da sua integração. Existe a necessidade de se dar conta tanto da unidade quanto da distinção entre os níveis que compõem a totalidade social (Canclini, 1983: 31).

Assim, a invenção do continente latino americano, e do Brasil especificamente, passa não só pela determinação de uma condição colonial mas também por identidades sociais e subjetividades marcadas por estes processos socioculturais e econômicos específicos.

Segundo Aníbal Quijano (2010), a América Latina origina relações sociais pautadas na "colonialidade do poder" (Quijano, 2010: 73).

> A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se a imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América (Quijano, 2010: 73).

De fato, com a mundialização do sistema econômico, a colonialidade e a modernidade atuam como eixos específicos de padrões de poder do capitalismo latino americano. Ao tratarmos de questões que pautaram a modernidade, observando o caso brasileiro no eixo cultural, verificamos que as formas de subjectivação forjadas no bojo desse processo mundial constituíram diversas facetas identitárias dos diferentes grupos humanos no Brasil.

Por nosso interesse, refletimos acerca das modalidades culturais populares inseridas no capitalismo. Em estudos realizados em fins da década de 1970 e início dos anos 1980, o antropólogo argentino Néstor García Canclini (1983) verifica dois pontos de partida para o mapeamento analítico da cultura popular latinoamericana. Tanto do ponto de vista da "criação espontânea" e memorial do povo, quanto em sua lógica de produção mercadológica marcante de uma situação de atraso, a "solução romântica" procurou isolar o criativo e o artesanal imaginando comunidades puras sem contato com o desenvolvimento capitalista "como se as culturas populares não fossem o resultado da absorção das ideologias dominantes e das contradições entre as próprias classes oprimidas" (Canclini, 1983: 11) ao mesmo tempo em que foram incorporadas como "estratégia do mercado" onde se pôde enxergar os produtos do povo, mas não as pessoas que os realizam.

Isso é importante porque nenhum fenômeno cultural e histórico-social deixa de expressar um conjunto de relações sociais. "Por isso, a sua explicação e o seu sentido não podem ser encontrados senão em um campo de relações maior que o que lhe corresponde" (Quijano, 2010: 83).

O eurocentrismo não é perspectiva exclusiva dos europeus ou dos "dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob a sua hegemonia" (Quijano, 2010: 75). Trata-se de uma "perspectiva cognitiva" que naturaliza as experiências individuais a partir dessas relações de poder, na tentativa de destituí-las de questionamentos (Quijano, 2010) contrários a este mesmo ordenamento.

As tentativas de naturalização das subjetividades dentro do sistema capitalista ocorrem também em torno da constituição dos campos científicos e da constituição do estado-nação. Os processos científicos e a constituição do Estado moderno como instituição normativa pautaram-se no conhecimento letrado e na escrita como instrumentos principais, capazes de produzir formas de conhecer orientadoras das "necessidades cognitivas do capitalismo: a medição, a externalização (ou objectivação) do cognoscível em relação ao conhecedor, para o controlo das relações dos indivíduos com a natureza e entre aquelas em relação a esta" (Quijano, 2010: 74).

Para isso, foi fundamental a constituição das ciências sociais como disciplina científica.

> Sem o concurso das ciências sociais, o Estado moderno não teria a capacidade de exercer controle sobre a vida das pessoas, definir metas coletivas de largo e de curto prazos, nem de construir e atribuir aos cidadãos uma "identidade" cultural. Não apenas a reestruturação da economia de acordo com as novas exigências do capitalismo internacional, e também a redefinição da legitimidade política, e inclusive a identificação do caráter e dos valores peculiares de cada nação, exigiam uma representação cientificamente embasada sobre o modo como "funcionava" a realidade social. Somente sobre esta informação era possível realizar e executar programas governamentais (Castro-Gómez, 2005).

A matriz prática que dará origem ao surgimento das ciências sociais é a necessidade de "ajustar" a vida dos homens ao sistema de produção. É neste sentido que observamos os discursos forjados sobre a identidade do caipira paulista no século XX, dentre outras narrativas que forjam discursos sobre "o outro" neste mesmo contexto.

A criação de subjetividades para fins produtivos e de dominação implica em inventar o outro a partir de uma visão eurocêntrica e etnocêntrica. E isso implica não apenas na constituição de imaginários, mas numa série de dispositivos de poder e de saber que instrumentalizam essas ações e relações.

Ao tratar com a devida seriedade a piada como instrumento de linguagem que atua como potência das desigualdades e injustiças sociais, Dagoberto José Fonseca (2012) observa que as narrativas contidas na forma de piada partem do imaginário colectivo e impactam no senso comum com grande apelo popular. As piadas acabam por dar estatuto de verdade às práticas preconceituosas e estereotipadas. O objetivo principal da piada é desfigurar o sujeito nela retratado.

Como tratam e representam o outro a partir de um padrão etnocêntrico, tendem a eleger a branquitude, a masculinidade e a erudição como padrões moralizantes, de beleza, inteligência e situação social desqualificando, por via do riso, quaisquer outras atitudes que não estejam pautadas nestes padrões normativos.

Fonseca (2012) observa também que, no Brasil, as piadas são construções políticas para o deliberado exercício de exclusão de negros e mestiços que se dá em paralelo à construção do Estado-nação nos séculos XIX e XX. Assim, o fazer rir por meio da piada constitui também instrumento importante para o surgimento e para a "universalização" da ideologia burguesa no país.

O caráter de sátira e de deboche de algumas produções culturais associa-se a produção de piadas entre indivíduos do próprio grupo, mas também acerca de outros grupos que estariam "contidos" no grupo caipira ou na sociedade mais ampliada como negros, homossexuais, mulheres, entre outros. A piada e o riso que ela causa estão imersos na produção cultural e histórica locais como partes de um "intercâmbio entre língua e poder, a palavra, suas representações, seus significados e as relações sociais vivenciadas – tanto material como simbolicamente – por todos" (Fonseca, 2012, p. 35).

O discurso proferido na piada é forma narrativa impulsionada pela ideologia dominante no presente e surte efeito porque encontra respaldo no colectivo social (Fonseca, idem). O riso é o elo que liga o emissor e o receptor e demonstra que a comunicação social foi efetivamente estabelecida. Atua para situar e identificar a desordem e tem efeito pedagógico.

A piada contra todos os segmentos sociais que desobedecem a lógica prescrita por padrões burgueses e etnocentricos não pode ser lida apenas como alienação destes mesmos grupos, mas sim como "parte das complexas relações de poder e de posicionamento político-cultural e econômico de cada indivíduo no interior de nossa sociedade" (Fonseca, 2012: 37).

Como um de outros recursos e representações coletivas etnocentricas e como unidade linguística (Fonseca, 2012) a piada pôde contribuir junto a outros instrumentos como a linguagem escrita (em sua forma literária, jurídica e científica) articulados para a regulação das relações no mundo moderno regido a partir de uma "legalidade escriturária" (Castro-Gómez, 2005).

No contexto latinoamericano podemos dizer que essa legalidade escriturária consiste no meio para forjar cidadanias:

> A aquisição da cidadania é, então, um funil pelo qual só passarão aquelas pessoas cujo perfil se ajuste ao tipo de sujeito requerido pelo projeto da modernidade: homem, branco, pai de família, católico, proprietário, letrado e heterossexual. Os indivíduos que não cumpram com estes requisitos (mulheres, empregados, loucos, analfabetos, negros, hereges, escravos, índios, homossexuais, dissidentes) ficarão de fora da "cidade letrada", reclusos no âmbito da ilegalidade, submetidos ao castigo e à terapia por parte da mesma lei que os excluí (Castro-Gómez, 2005).

Do ponto de vista das relações de poder, os discursos previstos nas piadas reforçam estereótipos negativos ao mesmo tempo em que impulsionam a denúncia dos mesmos apontando para a necessidade de superação dos preconceitos e desigualdades que permeiam uma sociedade (Fonseca, 2012). Se o discurso que caipiras e grupos negros reproduzem ou constróem acerca de si mesmos têm como pressuposto as relações de enquadramento padrão em nossa sociedade, isso pressupõe o entendimento de como a sociedade padrão funciona e, portanto, implica em algum grau de consciência daquilo que é preciso fazer para transformá-la (e/ou reproduzi-la).

Diante deste paradoxo, indicador da superação da condição de subalternidade, o discurso dos grupos, por eles mesmos, está permeado por processos de subjetivação pautados na colonialidade do poder (Quijano, 2010). É inegável que o próprio grupo caipira tomou para si elementos de identificação que o vinculam à noção de atraso ou de incivilização contidas na figura do "Jeca Tatu".

Para entender melhor como isso funciona, os estudos de Frantz Fanon (2008) em relação as constituições identitárias forjadas no bojo do processo colonizador demonstram como a colonialidade do poder atua nos processos de subjetivação.

> Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana.
>
> Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será (Fanon, 2008).

E ainda que problematizem e ressignifiquem esses discursos em seu benefício a depender do interesses em jogo, o fato é que o têm como dado natural(izado). Essa naturalização vinculada ao não-questionamento e à não-ruptura com processos de colonialidade do poder (Quijano, 2010) pauta a realidade cotidiana dos grupos em seu contexto interno, mas também no contexto político nacional mais ampliado. De toda maneira, o paradoxo por ele mesmo, implica na necessidade de observarmos a condição subalterna por, no mínimo, dois pontos de vista: de dentro e fora da relação de subalternidade (Santos, 2006).

> A questão era ligar todos os cidadãos ao processo de produção mediante a submissão de seu tempo e de seu corpo a uma série de normas que eram definidas e legitimadas *pelo conhecimento*. As ciências sociais ensinam quais são as "leis" que governam a economia, a sociedade, a política e a história. O Estado, por sua vez, define suas políticas governamentais a partir desta normatividade cientificamente legitimada (Castro-Gómez, 2005).

Ainda sobre as piadas como sutil discurso da ordem, a mesma observação que fazemos para os grupos caipiras, Fonseca (2012) observa em relação à apropriação do discurso do padrão burguês e de branquitude para os grupos negros.

> Nesse processo de autonegação, os negros tentam repelir, pelo prazer do riso, o desprazer que sentem

> no corpo e na alma. Ao contar piadas que desqualificam o seu contingente populacional na presença de brancos, em geral almejam tornar-se os sujeitos produtores dessas mensagens, não seu objeto nem seus receptores (Fonseca, 2012: 38).

Essa resignação deve ser lida, obviamente, como percepção e atitude que existem em decorrência de padrões não contestados por serem aceitos como "verdades provadas" pela ciência, pela Igreja ou pelo Estado, poderes "maiores" e coercitivos. E não como pressuposto racista forjado cientificamente para "atestar" como "preguiçosas" e "indolentes" as atitudes da população caipira em relação aos elementos da modernidade que sustentam discursos democráticos, mas que de modo geral, os têm feito oprimir e negligenciar.

Na prática, a "preguiça" atribuída a grupos como o caipira é também atitude que decorre da percepção das implicações de que estes discursos hegemônicos, forjados na colonialidade, pretendem disciplinar e estereotipar e muitas vezes hegemonizar grupos que, por sua condição diversa nunca objetivaram histórica e definitivamente o enquadramento padrão que é eurocêntrico e etnocêntrico.

Para além das já comentadas representações estereotipadas do caipira paulista é importante atentar para a difusão da figura do Jeca Tatu no cinema brasileiro através da atuação e da produção dos filmes de Amácio Mazzaropi (1912-1981). Em filmes como "O Lamparina" (1963), "Jecão, um fofoqueiro no céu" (1977), "Tristeza do Jeca" (1961) entre outros, Mazzaropi filmou o universo do caipira e consolidou a figura do Jeca nas telas[2].

Tristeza do Jeca. Brasil, 1961 [3]/ **Tabela 1.** *Cartaz de divulgação do filme.*

2 Mazzaropi teve sua própria produtora a PAM Filmes, nomeada com as iniciais de seu nome. O filme Tristeza do Jeca foi gravado na Fazenda Santa, sua propriedade em Taubaté, São Paulo e contou com os equipamentos cinematográficos da Cia. Vera Cruz. A própria música "Tristeza do Jeca" (1918) de autoria de Angelino de Oliveira foi inspirada no livro Urupês de Monteiro Lobato publicado também em 1918. Recentemente, numa enquete realizada pelo jornal "Folha de São Paulo, a música foi eleita como a melhor canção caipira, noventa anos depois de seu surgimento. Disponível em http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u535294.shtml. Acedido em 05/03/2013. A gravação mais consagrada da música é atribuída à renomada dupla brasileira sertaneja formada pelos irmãos "Tonico e Tinoco".

3 Disponível em: <http://blogs.estadao.com.br/arquivo/2012/04/09/mazzaropi-o-caipira-simbolo-do-cinema/>. Acedido em 05/03/2013.

No filme Tristeza do Jeca[4] (1961), as cenas iniciais já dão conta do enredo principal que trata das questões de disputa pelo poder local e do caipira como eleitor em meio ao coronelismo como "sistema político" local. Dentre as cenas do cotidiano rural um grupo de trabalhadores do lugar, ao voltar para casa após o dia de trabalho na roça, é seguido por Jeca que aparece dormindo na beira do lago enquanto fingia pescar ao lado do filho. Enquanto percorrem o caminho de volta para suas casas no bairro rural, o grupo discute a situação política local mas é interrompido pelo soar de sinos que atentam para a hora da Ave-maria. Num explícito sinal de devoção todos se prostam, os homens tiram seus chapéus e as mulheres abaixam a cabeça enquanto cruzam as mãos em frente ao peito para fazer a oração.

Na sequência, o cantor brasileiro Agnaldo Rayol atua como se fosse um trabalhador rural e aparece "caracterizado" como tal, cantando Ave-Maria do Sertão, composição de Pedro Muniz e Conde. O "Jeca" após discutir política com seus companheiros de trabalho e vizinhos na fazenda do patrão pára junto ao grupo em certo trecho do caminho para ouvir a Ave-maria.

Numa das músicas cantadas pelo próprio Mazzaropi em outra cena do filme o Jeca é retratado como vadio preguiçoso, aquele que só faz olhar e comentar o trabalho dos outros. No entanto é no Jeca que o grupo de trabalhadores se fia. É no Jeca que toda a gente confia e aquilo que o Jeca diz é seguido como consenso do grupo de trabalhadores. O filme inteiro gira em torno de uma contradição em que o Jeca é um preguiçoso que se finge trabalhador ao mesmo tempo em que, sendo enganador, é uma liderança para o grupo de trabalhadores. Ele é o alvo a quem se deve convencer pelos políticos locais que assediando o Jeca insistem para que ele esteja a dar demonstrações de apoio a um dos candidatos em disputa pela prefeitura do sítio.

O rodeio ou festa do peão é sítio de palanque arranjado pela oposição ao coronel que já está a ocupar o poder local. Esta mesma festa é o sítio do comício aonde o Jeca é levado "na marra" e onde é supostamente induzido a demonstrar apoio ao candidato em questão, influenciando seus compadres e amigos. Enquanto isso sua filha, jovem pela qual se apaixonam três moços caipiras da vizinhança, se envolve com o filho do coronel que tenta se eleger às custas de uma candidatura de outro homem idoso e aparentemente desatento às questões do poder local.

O apontamento do filme, acerca dessa questão do rodeio e da diversão na roça, aposta no fato de que as pessoas estão ali não por conta do comício e da vida política em si, mas por que há uma festa onde todos têm a oportunidade de se divertir – induzindo a noção de que a vida no meio rural é entendiante. Por outro lado, a produção aposta também na ideia de que os questionamentos e debates sobre o pleito e sobre o futuro das pessoas do sítio são realizados em momentos do cotidiano, enquanto se caminha de volta para casa depois de um dia de trabalho, e não em território "inimigo" isto é, no comício. Para lá se vai não para fazer política no sentido estratégico ou de debates, mas sim para viver o divertimento ou para por em prática ações que contemplem os interesses dos grupos em envoltos na luta.

A sociabilidade caipira vinculada ao lazer está presente nos filmes de Mazzaropi. Outro aspecto muito relacionado à própria dinámica do rodeio e do divertimento do colectivo caipira que não está presente em 'Tristeza do Jeca' mas é tema de vários outros filmes de Mazzaropi é a questão do circo. Quando de seu surgimento, o cinema de Mazza pode mesmo ser visto com papel paralelo ao do circo. Nas décadas de advento da indústria cultural nacional, inclusive com o surgimento da televisão brasileira nos anos 1950 e o desenvolvimento do cinema nacional que ajudou a construir de forma

4 Tristeza do Jeca. Brasil, 1961. Produção, argumento e direção de Amacio Mazzaropi. Roteiro: Milton Amaral; Fotografia: Rodolfo Icsey. Comédia, Ficção; 95 minutos; livre. Informações disponíveis em http://museumazzaropi.com.br/filmes/13trist.htm. Acesso em 04/03/2013.

O filme está disponível no youtube: http://www.youtube.com/watch?v=ZGbqL_BkRYs. Acedido em 04/03/2013.

auto-sustentável, a assistência de seus filmes era composta por pessoas das nascentes periferias urbanas, para onde já migravam várias famílias de vida rural no contexto paulista.

Em "Tristeza do Jeca" a vinheta de abertura, destaca a música homónima do filme. Em momentos importantes da história, o filme é entrecortado pela canção instrumental para expressar a tristeza do Jeca principalmente com o sequestro de seu filho mais novo, em represália ao suposto apoio ao opositor do governante local, fazendeiro que "dá" emprego e moradia aos trabalhadores em troca de votos.

O Jeca de Mazzaropi é o caipira de Monteiro Lobato. Em uma das cenas, por conta de uma preguiça indomável que o faz dormir o dia inteiro o Jeca desmazelado não consegue fazer uso de sua espingarda em momento crucial, na perseguição aos algozes em meio ao resgate fracassado de seu filho. Por muito tempo na cena, o Jeca lá permanece sentado sob um monte de terra a carregar a espingarda enquanto a mulher grita desesperada, solicitando dele providências diante dos campangas do coronel que fogem novamente com o menino.

Dentre os dramas reais da vida do caipira está a questão da não-propriedade das terras onde trabalham. O lugar de onde tiram o sustento material e habitam não lhes pertence e de eleição em eleição as disputas entre coronéis, que são sempre os mesmos proprietários de terras por gerações acabam por repercutir no cotidiano do caipira, severamente assediado e punido caso descumpra as ordens ou não ofereça apoio ao "patrão", dono das terras onde vivem e retiram o sustento material.

Quando tudo parece um drama o Jeca é responsabilizado pela falta de trabalho que assola a vida dos vizinhos, mas aciona as relações de solidariedade e de trabalho que o grupo unido criou para que os vizinhos repensem e o ajudem a procurar o filho desaparecido. E diante da insistência dos vizinhos em permanecerem fechados em suas casas o Jeca apela para além da sua própria condição e tal como um político local, promete arrumar "serviço" para todos porque o casamento de sua filha com o filho do coronel vencedor das eleições automaticamente lhe atribuiria influência e poder junto às questões locais.

Em outra das cenas retrata-se a condição de barganha que o voto comportava na época retratada – e cabe questionar se, em alguns contextos, ainda não comporta. O aliciador pergunta à uma velha senhora se ela já possui candidato. A humilde senhora responde esfregando o dedo indicador no polegar e na sequência diz que ninguém lhe foi falar do assunto. O aliciador pergunta do que é que ela precisa. Ela continua dizendo que necesita de tudo: "roupa, dinheiro, remédio, cachaça". O aliciador oferece 500 mil réis para suprir as necessidades da mulher e sua família, uma idosa negra moradora de um rancho pobre. Na sequência surge outro aliciador, dessa vez representando o candidato da oposição e oferece mais 500 mil réis para que a família vote no opositor. A velha sorri e na ausência do corruptor diz que lamenta o fato de não haver mais candidatos para aliciá-la.

O filme termina em tons de final feliz. Mas o mesmo não pode ser visto na vida real. Uma vez que se vive numa sociedade pretensamente civilizada a partir de padrões hegemônicos pautados no etnocentrismo e na branquitude fica difícil renegar todo o processo em questão sob pena de estar absolutamente excluído dele. É nesse sentido que verificamos a necessidade de adaptação dos grupos caipiras a demandas de exclusão que além de prescritas pela liturgia católica em contextos coloniais foram mais intensificadas com os processos de modernização da sociedade brasileira, como representadas no filme.

Acreditamos que as ilustrações que retomamos com o filme deem conta de expressar algo neste sentido. Ao mesmo tempo em que possuem características identitárias das quais não querem e não podem abrir mão, por vezes os grupos caipiras encontram-se em situações de dependência onde a própria manutenção da condição diversa só ocorre com a reprodução efetiva de padrões etnocentricos, invisibilizadores e desqualificantes de sua própria diferença.

Estamos frente a ambiguidades. Mesmo portando elementos contestadores da fórmula etnocêntrica e herdando inúmeras referências míticas, de memória, vocabulário, dentre outras practicas materiais e simbólicas dos legados ameríndio, africano e que possibilitariam rupturas efetivas com o discurso civilizacional eurocêntrico, as practicas identitárias caipiras passam a reformular e construir novos discursos adequados ao padrão pretensamente hegemónico de sociedades civilizadas e, para isso admite tais adequações também em sua forma cultural.

Dentre os aspectos que tratamos percebemos que a linguagem ou o modo como se "manipula" a língua oficial são importantes instrumentos de luta cultural para marcar a diferença.

Para o caso do caipira paulista, Amadeu Amaral (1982) verifica que o "dialeto" caipira tão popular enquanto "aspecto da dialetação portuguesa em São Paulo" alia a característica fonética de lentidão apresentada no falar caipira, ou seja, o aspecto "cantado" – embora este cantado não se refira diretamente à musicalidade – fazendo com que haja no falar, um alargamento de vogais, ainda que em graus diferenciados (Amaral, 1982).

Do ponto de vista do pensamento abissal, o linguajar caipira era considerado inapropriado por que apresentaria diversos "vícios de linguagem". Tal concepção era difundida no início do século XX quando fala Amadeu Amaral, mas ainda hoje regula o lugar social do grupo caipira no Brasil. As condições de escolaridade precárias ou defasadas, ou ainda o analfabetismo, são marcas que reforçam esse lugar social de inferiorização da identidade do caipira no bojo das relações de desigualdade sociocultural, vez que a palavra escrita perpassa a constituição da modernidade como projeto de sociedade civilizada.

> Estamos, pois, frente a uma prática disciplinar na qual se refletem as contradições que terminariam por desgarrar o projeto da modernidade: estabelecer as condições para a "liberdade" e a "ordem" implicava a submissão dos instintos, a supressão da espontaneidade, *o controle sobre as diferenças*. Para serem civilizados, para formarem parte da modernidade, para serem cidadãos colombianos, brasileiros ou venezuelanos, os indivíduos não só deviam comportar-se corretamente e saber ler e escrever, mas também adequar sua linguagem a uma série de normas. A submissão à ordem e à norma leva o indivíduo a substituir o fluxo heterogêneo e espontâneo do vital pela adoção de um *continuum* arbitrariamente constituído pela letra (Castro-Gómez, 2005).

Ainda segundo Amadeu Amaral (1982) o vocabulário que compõe o "dialeto" caipira – a primeira edição é de 1920 – seria formado a partir de:

> *a)* de elementos oriundos do português usado pelo primitivo colonizador, muitos dos quais se arcaízaram na língua culta;
> *b)* de termos provenientes das línguas indígenas;
> *c)* de vocábulos importados de outras línguas, por via indireta;
> *d)* de vocábulos formados no próprio seio do dialeto (Amaral, 1982).

E as transformações no modo de vida e no comportamento do grupo caipira foram acontecendo à medida que a cidade também mudava. Amadeu Amaral (1982) lembra que quando da implantação dos cursos jurídicos em São Paulo houve quem temesse pela interferência "negativa" desse linguajar na constituição dos cursos e na formação dos futuros bacharéis. Essa lógica está bem condicionada à própria lógica jurídica para a qual já chamamos a atenção.

Esse dialeto específico conteria não apenas no léxico, mas também em sua sintaxe e fonética, elementos característicos do português falado em Portugal no século XVI. Estes elementos seriam responsáveis pela constituição do português rústico no Brasil metamorfoseado no falar do caipira e dos paulistas de uma maneira geral. Expressões arcaicas do português de Portugal estariam presentes

tanto na forma como no sentido do dialeto caipira. O autor também chama a atenção para a posição da língua como órgão do corpo do falante como fator importante para as variações fonéticas.

A herança indígena antes da presença negra também é marcante no dialeto caipira, principalmente nos elementos e palavras de origem tupi. Posteriormente, esse mesmo dialeto foi enriquecido com as influências de grupos negros e de imigrantes europeus majoritariamente italianos na São Paulo do ciclo cafeeiro e a partir do século XIX.

As mudanças históricas que tiveram curso na cidade de São Paulo fizeram com que o dialeto caipira ficasse em segundo plano. Amadeu Amaral (1982) também verifica que fatores como a substituição do trabalho produtivo de uma população escravizada para um sistema de assalariamento da mão-de-obra, a maior densidade geográfica, a dinamização da atividade comercial e, consequentemente o aumento do fluxo de circulação de pessoas e de mercadorias pelo país e pelo mundo, a difusão da cultura escrita em prejuízo da oralidade, a presença de outros elementos culturais sob grande influência de referências eurocentricas na cultura urbana de São Paulo, realçadas pelo incremento dos processos produtivos; e a demonização e desqualificação de práticas herdadas da tradição negra africana ou indígena, foram fatores determinantes na transposição de uma "cultura" caipira para uma "cultura" civilizadora (Amaral, 1982).

Tal como apontou Norbert Elias (1994) o processo civilizador consiste na disciplina e repressão de instintos para tornar mais visível a diferença como dado social. Este mesmo processo "arrasta consigo um crescimento dos espaços da vergonha, porque era necessário distinguir-se claramente de todos aqueles estamentos sociais que não pertenciam ao âmbito da *civitas*" (Castro-Gómez, 2005). E assim:

> A "entrada" no banquete da modernidade demandava o cumprimento de um receituário normativo que servia para distinguir os membros da nova classe urbana que começava a emergir em toda a América Latina durante a segunda metade do século XIX. Esse "nós" a que faz referência o manual é, assim, o cidadão burguês, o mesmo a que se dirigem as constituições republicanas; o que sabe como falar, comer, utilizar os talheres, assoar o nariz, tratar os empregados, comportar-se em sociedade (Castro-Gómez, 2005).

O pensamento e a linguagem estão profundamente associados às formas de organização social em que os indivíduos se relacionam (Lévi-Strauss, 1986).

> Ao tempo em que o célebre falar paulista reinava sem contraste sensível, o *caipirismo* não existia apenas na linguagem, mas em todas as manifestações da nossa vida provinciana. De algumas décadas para cá tudo entrou a transformar-se. A substituição do braço escravo pelo assalariado afastou da convivência cotidiana dos brancos grande parte da população negra, modificando assim um dos fatores da nossa diferenciação dialetal. Os genuínos *caipiras,* os roceiros ignorantes e atrasados, começaram também a ser postos de banda, a ser atirados à margem da vida coletiva, a ter uma interferência cada vez menor nos costumes e na organização da nova ordem de coisas. A população cresceu e mesclou-se de novos elementos. Construíram-se vias de comunicação por toda a parte, intensificou-se o comércio, os pequenos centros populosos que viviam isolados passaram a trocar entre si relações de toda a espécie, e a província entrou por sua vez em contato permanente com a civilização exterior. A instrução, limitadíssima, tomou extraordinário incremento. Era impossível que o dialeto caipira deixasse de sofrer com tão grandes alterações do meio social (Amaral, 1982).

Neste sentido, as formas prescritas nos padrões normativos da modernidade pautadas no evolucionismo imprimiam não apenas um imaginário acerca da civilização, mas a "barbárie" como sua contraparte. Tais padrões materializam-se ancorados em disciplinas regidas por instituições escolares e prisionais, todas elas organizadas pela lei, pelo estado e pelas ciências sociais (Castro-

Gómez, 2005). São esses processos e mecanismos, portanto, que corroboram para a produção e manutenção de injustiças cognitivas e socioculturais.

> A "urbanidade" e a "educação cívica" desempenharam o papel, assim, de taxonomia pedagógica que separava o fraque da ralé, a limpeza da sujeira, a capital das províncias, a república da colônia, a civilização da barbarie (Castro-Gómez, 2005).

A persistente negação deste vínculo entre modernidade e colonialismo por parte das ciências sociais tem sido, na realidade, um dos sinais mais explícitos de sua limitação conceitual (Castro-Gómez, 2005). Impregnadas desde suas origens por um imaginário eurocentrico, e uma vez que nos debruçamos acerca dessas mesmas questões no contexto disciplinar que questionamos, empenhamos-nos também num esforço de desconstrução dessas mesmas convicções ainda que, enquanto cientistas sociais, estejamos mergulhados na mesma contradição que apontamos.

Assim, acionamos diferentes discursos proferidos no e sobre o grupo caipira como elementos identitários recolhidos em contextos, espaços e suportes diferentes de "armazenamento" dessas memórias e narrativas para perceber duas nuances: a introjecção das representações estereotipadas do caipira para reprodução das relações sociais hegemónicas no sentido da dominação e a autonomia identitária dos sujeitos no contexto caipira paulista, constituindo uma cosmologia própria e singular.

Neste último caso, e em outros contextos que extrapolam os limites deste trabalho, pretendemos fortalecer a concepção de que cantadores e músicos populares no contexto da cultura caipira paulista são produtores culturais contemporâneos em diálogo com outras practicas culturais ou "vertentes" musicais existentes no estado de São Paulo e no mundo.

Referências Bibliográficas

Amaral, A. (1982). *O Dialeto Caipira*: *gramática-vocabulário*. São Paulo: Hucitec.

Canclini, N. (1983). *As Culturas Populares no Capitalismo*. São Paulo: Brasiliense.

Castro-Gómez, S. (2005). "Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da 'invenção do outro'" in*: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas***.** Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. pp. 169-186. [Url: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/CastroGomez.rtf, acedido em 15/11/2012].

Elias, N. (1994). *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Fanon, F. (2008). *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: UFBA.

Fonseca, D. (2012). *Você conhece aquela? A piada, o riso e o racismo da brasileira*. São Paulo: Selo Negro.

Lévi-Strauss, C. (1986). *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Brasiliense.

Lobato, J. (1946). *Idéias de Jeca Tatu*. São Paulo: Brasiliense.

____. (1991). *Urupês*. São Paulo: Brasiliense.

Quijano, A. (2009). "Colonialidade do poder e classificação social" in Santos, Boaventura de Sousa e Meneses, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, pp. 73-117.

Santos, B. (2006). "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências" in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 63, outubro de 2002. pp.237-280. [Url: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RCCS63.PDF, acedido em 12/10/2012].

____. (2010). "Introdução" in Santos, Boaventura de Sousa & Meneses, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.

Santos, E. (2013). *Entre Improvisos e Desafios: do cururu como cosmologia de grupos caipiras no Médio Tietê*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. São Paulo: UNESP Araraquara.

TERTÚLIA 8

A PRESENÇA DO IMAGINÁRIO COLONIAL E PÓS-COLONIAL NA LITERATURA 2

A Bíblia entre o Próspero e o Caliban[1]

Simão Daniel Fonseca[2]

Introdução

Podemos dizer que a Bíblia é 'o livro da humanidade' na medida em que ela se constitui património tanto dos crentes como daqueles que não têm fé. Por um lado, para judeus e cristãos ela reúne no mesmo volume a coletânea dos seus livros sagrados. Por outro lado, respeitada e observada até por outros sistemas religiosos, a Bíblia é um documento que marca profundamente a humanidade pela sua presença tanto na história como também pela sua reconhecida atualidade. Trata-se de uma coleção de textos de origem intercontinental que expressam uma síntese de culturas. E África, em particular, não foi apenas o berço de muitas das suas narrativas mas também a origem da sua primeira tradução, a Septuaginta ou Tradução dos Setenta. Do mesmo modo, quer dos primórdios da produção, quer do começo da tradução, o texto sagrado perpassou regimes políticos antagónicos até à contemporaneidade póscolonial[1].

Embora tido como livro por excelência da missionação cristã, a Bíblia tem sido, fundamentalmente, um manual de alfabetização amplamente utilizado e um referencial de valores para os mais diversos povos. Considerando em particular a complexidade dos processos de mediação entre, missionários colonizadores e as populações colonizadas, a descolonização do pensamento proposta no tema do IV Congresso de Estudos Culturais apresenta-se como uma oportunidade para re-imaginarmos o «lugar» da Palavra (sagrada) na Lusofonia.

Ao situar a Bíblia entre o Próspero e o Caliban[2], a nossa proposta de trabalho tem a intenção de identificar nela tanto os traços de uma cultura de fronteira[3], originada nos mundos do Livro como, enquanto Livro do mundo, a possibilidade de ser uma ponte que aproxima culturas «marginais»[4]. Neste sentido, mais do que o desejo de aflorar questões julgadas pertinentes, mas que exigem, evidentemente, posteriores aprofundamentos, temos como objetivos: 1) refletir sobre relevância do caldo de culturas (dominante e dominadas) onde foi produzido o texto) e 2) testemunhar o papel que o texto bíblico ocupou e pode ocupar

1 Atenda-se para o fato de, nesta comunicação, o termo pós-colonial ser usado para designar um periodo que, despido dos preconceitos de opressores e oprimidos, pode expressar uma nova realidade que está para além das visões históricas totalitárias, determinadas por colonizadores ou colonizados.

2 A propósito das expressões Próspero e Caliban, veja-se Boaventura Sousa Santos (2001). Para assinalar o sentimento simultâneo de pertença e exclusão o autor usa como trocadilhos dos conceitos de prosperidade e canibal.

3 Usamos aqui no sentido de Boaventura Sousa Santos "A zona fronteiriça, tal como a descoberta, é uma metáfora que ajuda o pensamento a transmutar-se em relações sociais e políticas." (Santos, 1994, 51)

4 Por marginais entenda-se aqui o aspeto contíguo, que se desenvolvem nas margens, não necessariamente excluídas ou no sentido mais pejorativo, delinquente.

1 Somos gratos ao Dr. Timóteo Cavaco, Secretário-Geral da Sociedade Bíblica de Portugal, pelo apoio e disponibilidade de informação para a análise, aqui elaborada, da realidade bíblica no continente africano.

2 Estudante PhD em Estudos Culturais

simao.fonseca@ua.pt

quer na aproximação dos povos como instrumento de valorização dos mesmos, quer no seu desenvolvimento social em múltiplos contextos. Enquanto no primeiro momento formularemos a nossa reflexão articulando a epistemologia da inter-identidade proposta por Santos (2001) com o contexto de produção da literatura bíblica. No segundo, partindo da presença de África na Bíblia, desenvolveremos um périplo pela realidade da Bíblia em África. Particularmente, focaremos alguns exemplos do papel que o texto sagrado ocupa no quotidiano de algumas populações africanas.

Na atualidade pós colonial e globalizada, um ensaio da Bíblia como instrumento mediador (entre colonizadores e colonizados), além de contribuir para o estudo e compreensão das nossas identidades e memórias coletivas, pretende participar do processo de descolonização como uma realidade que acontece num imaginário plural. Conscientes dos condicionalismos, parece-nos legítimo o desafio de aflorar aqui a pertinência do tema.

1. Zona de fronteira

Ao analisar o texto bíblico no âmbito dos Estudo Culturais, centramo-lo entre os conceitos de periferia e hibridez apontados por Boaventura Sousa Santos na sua epistemologia da inter-identidade (Santos, 2001). Propomo-nos, em concreto, analisar a Bíblia como uma obra onde, a narrativa ocorre numa realidade geográfica periférica, e a cultura traduz uma hibridez que podemos designar de fronteira, ou seja, “viver na margem sem ser marginal” (Santos, 2001: 38)[5]. Neste sentido, antes de falarmos sobre o uso que os colonizadores deram à Bíblia e respetivo contributo para a alfabetização dos povos africanos colonizados, a nossa comunicação começa por refletir a relevância das negociações de sentido realizadas no contexto histórico das narrativas bíblicas. Cumprido este objetivo podemos compreender a importância do papel que a Bíblia pode ocupar em ambiente póscolonial.

Se, por um lado, os Escritos hebreus denotam a influência das culturas egípcia, babilónica e persa, por outro lado, não podemos entender as Escrituras cristãs sem alusão às relações interculturais com as civilizações grega e romana. Quando a mundialização é um facto dos nossos dias, a (re)visitação desta obra de apelo universal pode contribuir para a complexa análise da interculturalidade na aldeia global.

Considerando estas características, as quais potenciam uma posição intermédia e intermediária, argumentamos que, política e culturalmente, os conteúdos bíblicos desenvolveram-se num lugar entre o Próspero e o Caliban. Trata-se da história de um povo simultaneamente dominante e dominado. Neste sentido, reconhecemos no texto bíblico a “inter-identidade como identidade originária” (Santos, 2001: 54), como conceito que explicita o complexo processo identitário que se desenvolve sob a condição de um dominador dominado. Com Ribeiro (2004), também poderíamos dizer que, na visão dos autores bíblicos, eles imaginavam-se quer como centro do mundo quer como periferia da sua terra prometida.

Na análise que empreende, os três “jogos de espelhos” que Boaventura Sousa Santos alude, podemos compreender as três negociações de sentido que configuram o caldo cultural onde se desenvolveu a autoimagem dos autores bíblicos: 1) o sentido de Próspero, além de contar com a condição de eleito e as promessas de dominação, desenvolveu-se sobretudo num período em que, apesar de curto (pré-divisão do reino e pré-exílios) o povo hebreu teve um papel de domínio (territorial, económico, militar, etc.) no cenário da região. 2) O sentido de Caliban deriva também desta situação histórica que, em certa medida, contribuiu para o desenvolvimento de uma mentalidade coletiva de “subalterno orgulhoso” quando se teve de confrontar com s situações de dependência. Diante do

5 Para aprofundar o conceito de fronteira, veja-se, Santos 1997: 46-51

sentimento de deslocação em relação aos seus dominantes (impérios egípcio, babilónico e persa), e uma forma identitária que, nem emancipada nem emancipadora, oscilou entre as deficiências de um "Próspero com pés de Caliban" e os excessos de um Caliban "com saudades de Próspero" (Santos, 2001: 76). Uma postura que se pode reconhecer desde a fragmentação da monarquia hebraica à autonomia negociada pelos judeus na sua relação com os impérios persa e romano.

O fato do povo hebreu ter sido dependente e subalterno do povo egípcio babilónico, persa e romano, ajuda-nos a reconhecer na história e cultura judaica, marcas de um Caliban no oriente médio: um povo em tudo reduzido à condição de periférico. As fragilidades dos hebreus obrigou-os muitas vezes a negociar, para além do trabalho e dos produtos comercializados, também a sua segurança e sobrevivência mediante acordos recíprocos com outros povos e seus chefes militares[6]. No seguimento destas práticas, verifica-se também as experiências de miscigenação, da aprendizagem das línguas e da vivência dos respetivos costumes[7]. Uma mistura que, se por um lado desqualificou a condição hebraica de povo eleito (dominante)[8] por outro lado, estigmatizou-o como "proto-Caliban" (dominado) (Santos, 2001: 57).

Na reflexão do segundo espelho proposto por Boaventura Sousa Santos, o momento de Próspero, sublinhamos que a afirmação identitária é realizada mediante o estatuto de arquétipo divino para a civilização (redenção) do mundo. Todavia, apesar da natureza desta missão, embora os judeus revelassem fragilidades em viver à imagem do modelo divino, nomeadamente uma hiperidentidade que descurou a sua responsabilidade para com os povos estrangeiros, não perderam porém a inter-identidade desenvolvida ao longo dos tempos. Num segundo momento, no contexto do regresso da diáspora e da restauração da identidade, a condição de Próspero afirma-se por extinção do Caliban. Em ambos os movimentos de retorno, os processos estão associados a movimentos «revivalistas» da comunidade judaica com o patrocínio do povo dominante, o Império Persa. Embora em circunstâncias de um Próspero débil, esta conjuntura de liberdade contribuiu para a consolidação de um paradigma de relacionamentos pós-dominantes. Fosse pela sua experiência de dominado, fosse pela incapacidade de dominar, nestes períodos o povo hebreu gozou de uma maior autonomia em comparação com outros povos hegemonicamente dominados. Neste sentido, podemos propor que a dominação informal deste frágil Próspero facilitou o desenvolvimento de relações diplomáticas com outros povos.

Em consequência desta posição hibrida, nem Próspero nem Caliban (sem crédito junto dos dominantes e sem ameaçar dominados) a literatura sagrada pós-exílio desenvolveu-se num caldo político e cultural que corresponde ao intervalo entre estes dois espelhos. Deste modo, uma epistemologia da inter-identidade, como uma "aproximação das margens", permite-nos percecionar a Bíblia como uma zona de fronteira, um texto cujo imaginário plural, numa atmosfera póscolonial pode consolidar a aproximação dos povos e aspirar à transformação social.

6 Além das alianças efetuadas por Abraão (Génesis 14), Josué (Josué 9) e Davi (II Samuel 27) também se pode apurar o recurso à proteção militar mediante coligações ora com a Síria (II Crónicas 16), ora com a Assíria (2 Reis 16), ora com o Egito (2 Reis 17), ora ainda com o Reino do Norte (I Reis 22).

7 Veja-se, neste sentido, a divisão entre os judeus, descendentes por direito da tribo de Judá e os samaritanos, habitantes da região de Samaria. Embora etnicamente fossem descendentes do Patriarca Abraão e herdeiros dos filhos de Jacob (Israel), o sincretismo religioso (II Reis 17) que resultou da ocupação babilónica separou-os, religiosa e socialmente da tribo de Judá. A propósito deste cisma na religião judaica, Fohrer conclui que os samaritanos embora tenham assumido uma ortodoxia rígida, observando a Torá como a única literatura sagrada, à revelia das conceções eclesiásticas que provinham de Judá adotaram uma perspetiva mais «liberal» licenciando os casamentos mistos e promovendo a liberalidade de participações na liturgia do culto (1982: 459).

8 Embora os casamentos do Rei Salomão tenham um significado, essencialmente politico, destacando-se entre eles o matrimónio estabelecido com a filha do Faraó (1 Reis 3), a miscigenação era vista entre os judeus como um fator de contaminação religiosa e, consequentemente, estigmatização social (cf. Esdras 9).

2. Fator de aproximação dos povos

Antes de avançarmos na nossa análise, interessar-nos-á esboçar previamente duas notas introdutórias sobre alguns aspetos da universalidade associada aos seus textos sagrados. Em primeiro lugar, conforme já sublinhámos, embora a Bíblia seja vista como um livro em si, trata-se de uma biblioteca. Escrita a várias mãos, expõe a crueza e a suavidade, a certeza e a dúvida, a insegurança da personalidade e até as capacidades linguísticas, mais ou menos apuradas, de dezenas de escritores. Neste sentido, teremos de admitir que ela transporta consigo diferentes contextos geográficos, sociais, culturais, históricos, linguísticos, políticos e religiosos. Em termos do vernáculo utilizado, ao longo das suas páginas, a escrita varia entre o hebraico, o aramaico e o grego popular (Koiné) com alguns laivos mais eruditos. Da história do Livro não podemos dissociar o latim como uma língua bíblica que, entre outras, foi plasmada por via da tradução. Vertido atualmente para em 2551 línguas[9] das 7105 faladas em todo o mundo[10], o texto não se constitui apenas como um instrumento de mediação entre Deus e o ser humano. Além de regra de fé aplicada à vida pessoal ou coletiva, a multiplicidade cultural na sua composição e a versatilidade na sua preservação e disseminação fazem dela o Livro dos povos por excelência.

Em segundo lugar, destacamos a adoção dos textos sagrados por parte de diferentes expressões religiosas como uma característica da universalidade dos seus conteúdos. No imenso e intrincado universo que a compõe, a Bíblia contém: 1) o texto sagrado dos judeus palestinianos (Torá, Neviim, Ketubin) que coincide com o Antigo Testamento dos Protestantes; 2) o cânone da diáspora judaica alexandrina (Septuaginta) também serve aproximadamente como o Antigo Testamento de Católicos e Ortodoxos; e 3) o Novo Testamento cuja autoridade em torno do cânone dos seus 27 livros é, unanimemente, reconhecida por todos os cristãos. Finalmente, não podemos deixar de referir que alguns dos seus textos, juntamente com outras passagens do Antigo Testamento, também serviram de fonte ao Alcorão, texto sagrado da fé islâmica. A propósito, lembremos ainda a importância das narrativas bíblicas do "Exílio" e do "Retorno à Terra Prometida" na inspiração musical e na espiritualidade dos escravos na América assim como, mais recentemente, do movimento Rastafari na Jamaica.

3. África na Bíblia e a Bíblia em África

Lançados os fundamentos teóricos para discutir o lugar da Bíblia e assinaladas a multiculturalidade e a globalidade inerente aos textos, enunciaremos algumas referências a África na narrativa bíblica. Do mesmo modo, considerando fundamentalmente a enorme diversidade linguística, em seguida tentaremos apontar, em traços breves, alguns sinais das Escrituras no continente africano. Se assim se verificar, poderíamos afirmar que, em certo sentido, a África está na Bíblia tanto quanto a Bíblia está em África.

Ao procurarmos, sinais de África no texto sagrado em foco, encontramos mais de 600 referências ao Egito, entre outras alusões à Etiópia (Salmo 68) e à Líbia (Daniel 11). Desde Moisés, o príncipe do Egipto (Êxodo 2), a José seu primeirominist ro (Génesis 41), desde a visita da rainha de Sabá ao rei Salomão (II Crónicas 9) à famosa fuga da sagrada família para o Egipto (Mateus 2), desde o

9 Segundo Relatório Mundial de Tradução de Escrituras, publicado em 2012 pelas Sociedades Bíblicas Unidas [http://www.unitedbiblesocieties.org/sample-page/bible-translation/]. Neste âmbito é de sublinhar o projeto Visão 2025. Em colaboração com as várias organizações que se dedicam à tradução do texto bíblico, a Aliança Global Wycliffe propõe-se iniciar até 2025 a tradução da Bíblia em qualquer língua (http://www.wycliffe.net/resources/vision2025/tabid/98/language/pt/Default.aspx).

10 Conferir em http://www.ethnologue.com/statistics

etíope Ebede-Meleque que salvou a vida do profeta Jeremias (38) ao anónimo etíope, paradigma do leitor dos Escritos Sagrados (Atos 8), descobrimos episódios cujos protagonistas colocaram África no centro da história do mundo bíblico.

No que concerne à presença do Livro em solo africano não podemos deixar de ressaltar que o processo da tradução bíblica começou em África. Por ter deixado de falar a língua dos seus ancestrais, a primeira tradução integral das Escrituras hebraicas visou servir a vasta e próspera comunidade judaica na diáspora em Alexandria. Da necessária tradução dos textos para grego resultou a Septuaginta, ou Versão dos Setenta, considerada uma das mais notáveis traduções do Antigo Testamento dos cristãos.

Apesar das trocas comerciais e da comunicação que sempre existiram entre os povos das diferentes regiões africanas -mesmo considerando a barreira que o deserto representa -não há evidências claras de que o texto bíblico tenha chegado à África subsariana antes do século XV. As traduções mais antigas encontram-se precisamente em catecismos levados, fundamentalmente, pelos navegadores portugueses[11]. A primeira publicação que se conhece numa língua Bantu é um catecismo em kikongo que teria sido impresso precisamente em Lisboa por volta de 1548. Outros catecismos se seguiram nesta e noutras línguas (algumas em edições bilingues, incluindo o português ou o latim) ao longo dos séculos XV e XVI. No entanto, só a partir do início do século XIX viríamos a assistir à proliferação das traduções bíblicas. Publicada pela primeira vez em 1883, a tradução da Bíblia para língua zulu resulta desta fase bastante produtiva neste âmbito.

Ainda que o século XIX tenha sido um período de grande florescimento de traduções da Bíblia para línguas africanas, nos últimos 50 anos os resultados tornaramse mais expressivos. Além da quantidade de novas traduções, os recursos tecnológicos permitiram que milhões de novos leitores, e ouvintes, leiam e ouçam a Bíblia não só na sua língua mas também numa linguagem facilitadora da compreensão do texto.

Embora África seja de todos os continentes aquele que maior diversidade linguística apresenta[12] a despeito de todas as dificuldades, a Bíblia já está traduzida em 748 línguas[13] (mais de 1/3 das línguas faladas), o que o torna no segundo continente com maior número de traduções disponíveis. Em muitos destes casos, o primeiro livro escrito nas línguas em consideração foi a Bíblia e assim ficou, como a única peça literária disponível, por um período considerável. Apesar dos elevados graus de iliteracia que se continuam a verificar no continente africano a penetração da Bíblia é muito semelhante à da Europa. Se em África adicionarmos as centenas de milhares de pessoas que todos os anos são expostas à mensagem bíblica transmitida através de suportes áudio e vídeo não seria estranho concluir que os africanos conhecem hoje melhor a Bíblia do que os europeus.

Se, por um lado, no âmbito teológico, atendendo à possibilidade de Deus se revelar nas línguas nativas, podemos descortinar implicações sociais no que respeita aos sentimentos de libertação, valorização, redenção e transformação integral do ser humano. Por outro lado, ao longo dos últimos dois séculos, não podemos deixar de equacionar em que medida, o trabalho antropológico realizado com os tradutores em recônditos locais de África e o papel das traduções contribuíram para a maturação linguística e mesmo literária de muitos dos idiomas africanos.

Porém, sob pena de hipotecar a descolonização do pensamento, devemos olhar para a realidade histórica sem fascinações épicas. Embora o âmbito e a finalidade não nos permitam maior

11 A propósito do papel que os livros devocionais ocuparam no período colonial, veja-se os contributos de Jorge Araújo (1999) e Ayala Araújo (s/d), sobre a ação jesuíta no processo de alfabetização do Brasil, assim como a investigação de Ester Nascimento (2005) que faz nota da estratégia educacional protestante, analisando em particular o caso da Igreja Presbiteriana.

12 Atenda-se para o rácio entre o número de línguas faladas e a sua população. Sobre a distribuição geográfica das chamadas línguas vivas e o número de falantes das mesmas, confira-se o quadro disponível em http://www.ethnologue.com/statistics

13 Sobre o número de traduções em línguas faladas nesta área geográfica, veja-se o relatório da United Bible Societie (2012) disponível em: http://www.unitedbiblesocieties.org/sample-page/bible-translation/

desenvolvimento, importa ressalvar que não ignoramos as atrocidades que foram cometidas em nome da Bíblia. Todavia, se por um lado, nos ativermos à critica de que os processos de missionação tornaram os colonos donos das terras e os colonizados portadores da Bíblia. Por outro lado, não podemos declinar o trabalho abnegado de muitos missionários que deram a sua vida por África e pelos povos africanos. Essas pessoas contribuíram de forma concreta para a alfabetização dos povos e, com as letras, levaram-lhes esperança, esclarecimento e educação.

Neste sentido, impedimo-nos de olhar com paternalismo ou nostalgia neocolonialista para o lugar que a Bíblia pode ocupar na atual realidade africana pós colonial. Vencendo dificuldades a diversos níveis (político, social, económico ou cultural) hoje, a difusão do texto é fundamentalmente realizada por igrejas locais com o apoio de editoras ou sociedades bíblicas nacionais. Essa é uma vitalidade que se traduz também, na preparação e envio de missionários africanos cujo contributo, no processo de recristianização da Europa, é alvo de análise particular[14].

4. Instrumento de valorização dos povos

Concluiremos esta reflexão com dois exemplos muito concretos de como a Bíblia pode contribuir para conferir um estatuto de dignidade às pessoas e aos povos.

Veja-se, por exemplo, no campo da educação. A investigação de Teresa Cruz e Silva (1998), sobre a ação da Missão Suíça (Presbiteriana) no sul do Moçambique a partir dos anos 80 do século XIX, a qual discute como o trabalho pioneiro no ensino, particularmente com a utilização das línguas africanas, gerou desde logo uma conflitualidade com as autoridades coloniais. Nesse caso, as traduções bíblicas eram instrumentais. Embora com objetivos diferentes e partindo de um outro contexto, Benedict Schubert (2000), sublinha também o contributo, tanto das missões católicas como protestantes na educação e formação de líderes nacionais angolanos.

No área da saúde, entre outros casos que certamente poderíamos indicar, destacamos o trabalho transnacional no âmbito do projeto O Bom Samaritano[15]. Partindo do princípio de ajuda, transversal à conhecida parábola de Jesus, organizações eclesiásticas da Noruega, Suécia, Finlândia, entre outras, em conjunto com as Sociedades Bíblicas dos respetivos países puseram em execução a partir do início deste século um programa de apoio às pessoas infetadas pelo vírus VIH. Animando todos os anos centenas de ações de formação para prevenção da SIDA em África, o trabalho alcança mais de 50 países no continente e milhares de famílias por ano.

5. Considerações finais:

Nesta comunicação propusémo-nos expor uma base conceptual para reimaginar o «lugar» da Bíblia no desafio da Lusofonia. Enquanto raciocínio central, ensaiámos como ponto de partida a visão de que ela pode ocupar um lugar entre o Próspero e o Caliban. Ao situá-la na zona de fronteira discutimos a possibilidade dela poder contribuir para a descolonização do pensamento. Neste sentido, procurámos destacar em geral a mediação que a Bíblia pode desempenhar por via da sua natureza multicultural e vocação universal. Em concreto, realçámos o papel da tradução do texto bíblico na afirmação das línguas no espaço africano como um instrumento de valorização dos povos e admitimos, também, a influência que o texto tem tido no desenvolvimento social nos contextos da

14 A par da Europa, Portugal recebe missionários africanos tanto católicos como protestantes e, a este propósito, veja-se os temas discutidos por ocasião do colóquio Da evangelização da África à África evangelizadora levado a cabo pelo Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto (17 e 18 de Outubro de 2013) disponível em: http://www.africanos.eu/ceaup/index.php?p=g&n=346

15 O projeto que está disponível em http://ubs-goodsamaritan.org/index.php?page=projects

educação e da saúde.

Diante dos sinais aqui mapeados, deixamos para posterior reflexão duas observações que se nos afiguram pertinentes: Em primeiro lugar, tendo em conta o seu pioneirismo e disseminação massiva, que papel teve a Bíblia na afirmação da língua portuguesa no espaço lusófono? Em segundo lugar, em contrapartida, em que medida a proliferação e a penetração da Bíblia em África, fundamentalmente no século XX, e a consequente alfabetização dos povos por via desta, terão contribuído para a consequente vaga independentista das nações africanas?

Referências:

Aliança Global Wycllif (2013). *Resolução Visão 2025* [Url: http://www.wycliffe.net/resources/vision2025/tabid/98/language/pt-BR/ Default.aspx, acedido em 29/10/2013]

Araújo, J. (1999). *Perfil do leitor colonial*. Salvador: UFBA, Ilhéus: UESC

Araújo, A. (s/d) *História da Alfabetização: Reflexões sobre as contribuições da Companhia de Jesus* [Url: http://sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe7/pdf/04, acedido em 29/11/2013]

Benedict, S. (2000). *A Guerra e as Igrejas*. Angola: ZAR 70.

Black, M. & Smalley, W. (ed.) (1974). "On Language, culture and a Religion" in *Honor of Eugene A. Nide*. Monton: The Hagne.

Castells, M. (1996/2007 [2ª edição]). *O Poder da Identidade*, Vol.2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Featherstone, M. (1997). "Culturas Globais e Culturas Locais" in Fortuna, Carlos (organizador), *Cidade, Cultura e Globalização*. Oeiras: Celta.

Guichard, F. (1993). "Madère, pôle de diffusion du protestantisme dans le monde lusophone" in *Missionação Portuguesa e Encontros de Culturas*. Atas do Congresso Internacional de história, Vol. IV. Braga: Universidade Católica Portuguesa, pp. 157-171.

Hall, S. (2003). "A questão multicultural" in *Da diáspora: Identidades e Mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG & Brasília: Representação da UNESCO.

Hannerz, U. (1997). *Fluxos, Fronteiras, híbridos: Palavraschave da antropologia transnacional*, nº1, Vol.3. Rio Janeiro: Mana.

Lourenço, E. (2004). "«Lá fora» e «Cá dentro» ou o fim da obsessão" in *Destroços: O Gibão de Mestre Gil e outros ensaios*. Lisboa: Gradiva.

Nascimento, A. (1998). *A Marginalidade Social e Politica do Protestantismo em S. Tomé e Príncipe*. Paris: Lusotopie, pp. 307-315.

Nascimento, E. (2005). *Educar, curar, salvar. O projeto civilizador presbiteriano para o hinterland brasileiro*. São Paulo: Pontifícia Universidade de São Paulo. [Url: http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/12/TDE-200506-16T12:28:21Z-949/Publico/EsterVilasBoas.pdf, acedido em 29/10/2013]

______. & Barreto, R. (2007), 'Livros Proibidos no Brasil Colonial, in Anais Eletrônicos do 16º COLE No mundo há muitas armadilhas e é preciso quebrálas', v.1, Campinas: Unicamp, pp.

1-10. [Disponível em http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais16/sem07pdf/sm07ss03_02.pdf acedido em 29/11/2013]

Nide, E. (1954) 'Customs and Cultures. Anthropology for Christiam Missions', New York: Hanger e Row, Publishers, Incorporated.

Ribeiro, M. (2004) 'Uma História de Regressos – Império, Guerra Colonial e Póscolonialismo', Porto: Editorial Afrontamento.

Santos, B. (1994). "Modernidade, Identidade e a Cultura de Fronteira" in *Tempo Social*, 5, 1-2, 31-52.

______. (1985) 'Estado e Sociedade na Semiperiferia do Sistema Mundial: o Caso Português', Análise Social, 87/88/89, pp. 869-901.

Silva, T. (1998). *Educação Identidade e consciência Política – A Missão Suíça no Sul de Moçambique*, Luzern: Edition Exodus.

Fohrer, G. (1982). *História da Religião de Israel*. São Paulo: Edições Paulinas.

Lewis, M., Gary F., & Charles D. (eds.) (2013 [7ª edição]). 'Ethnologue: Languages of the World', Dallas, Texas: SIL International [quadro disponível em: http://www.ethnologue.com/statistics acedido em 29/10/2013].

United Bible Societies (2012). 'Scripture Language Report 2012' [Disponível em: http://www.unitedbiblesocieties.org/sample-page/bible-translation/ acedido em 29/10/2013]

United Bible Societies (2011). 'Good Samaritan Program' [Disponível em: http://ubs-goodsamaritan.org/index.php?page=projects acedido em 29/10/2013]

O estatuto político e social e a desterritorialização da memória de Angola colonial na obra *O vendedor de passados*, de José Eduardo Agualusa

Luiz Henrique Barbosa[1]

Universidade FUMEC, Brasil

Resumo: Este artigo analisa o romance *O vendedor de passados*, do escritor angolano José Eduardo Agualusa, sob o prisma do conceito de "literatura menor", desenvolvido por Deleuze e Guattari. Mostramos que elementos como o estatuto político e social e a "desterritorialização", que foram apontados por Deleuze e Guattari como característicos de uma "literatura menor", se encontram presentes em tal obra. Adotando a perspectiva da *desterritorialização* e *reterritorialização*, o texto de Agualusa nos mostra a história de Angola, divulga para o mundo a violência a que foi vítima o país em seu processo de independência a partir de duas formas de reterritorialização. A primeira delas se caracteriza pela perda do tom melodramático, militante e documental tão comum às literaturas que denunciam regimes totalitários. Agualuza irá contar-nos de uma forma bem humorada toda a violência imposta ao povo angolano. A segunda nos permite ver a memória não como recuperação do passado, mas como invenção e prospecção para o futuro. Agualusa retira toda a carga violenta do passado de Angola e propõe que os angolanos não fiquem remoendo-o, mas criem um futuro menos violento.

Palavras-chave: *O vendedor de passados;* Agualusa; memória; desterritorialização.

A nossa memória alimenta-se, em larga medida, daquilo que os outros recordam de nós. Tendemos a recordar como sendo nossas as recordações alheias – inclusive as fictícias.

José Eduardo Agualusa

1. Aproximando Kafka e Agualusa

Ao se debruçarem sobre a obra de Kafka, Deleuze e Guattari irão vê-la como uma expressão de uma "literatura menor". O conceito de literatura menor não se vincularia aqui a uma literatura de menor qualidade se comparada a outras literaturas nem à produzida por uma língua menor. Para os autores, ele se relacionaria à literatura "que uma minoria faz em uma língua maior" (Deleuze & Guattari, 1977: 25).

Ao ser obrigado a escrever em alemão, Kafka irá se afastar de uma territorialidade primitiva – a língua tcheca -, adotando uma língua que é ao mesmo tempo oficial e artificial, distante de sua cultura. No entanto, essa língua oficial sofrerá um processo de "reterritorialização" por parte dessa minoria, que adotará a língua oficial de forma bastante peculiar, chegando em alguns momentos a provocar "erros" em sua estrutura.

---

1 Doutor em Literaturas de Língua Portuguesa pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Mestre em Literatura Brasileira pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor nos cursos de Jornalismo, Publicidade e Propaganda e Pedagogia da Universidade FUMEC.

E-mail: luizhb@fumec.br

> Wabgenbach, nas belas páginas onde analisa o alemão de Praga influenciado pelo tcheco, cita como características: o uso incorreto de preposições; o abuso pronominal; o emprego de verbos *passe-partout* [...] a multiplicação e a sucessão de advérbios; o emprego das conotações doloríferas; a importância do acento como tensão interior da palavra, e a distribuição das consoantes e das vogais como discordância interna. Wagenbach insiste no seguinte: todos esses traços de pobreza de uma língua encontram-se em Kafka, mas tomados em seu uso criador... a serviço de uma flexibilidade, de uma nova intensidade. (Deleuze & Guattari, 1977: 36)

Ao utilizar-se do alemão de Praga, Kafka irá alterar a língua alemã oficial, dando-lhe uma nova feição, já que ela irá assimilar as marcas da língua alemã praticada pelo povo tcheco. Conforme nos mostrou Wagenbach, a influência da língua tcheca na língua alemã praticada por Kafka será responsável pela criatividade linguística de seus textos.

A segunda característica da literatura menor, segundo Deleuze e Guatarri, é o seu estatuto político. Se na "grande literatura" são valorizados os caos individuais, servindo o meio social apenas como um pano de fundo para os mesmos, na literatura menor os caos individuais estão intimamente ligados à política.

> O caso individual se torna mais necessário, indispensável, aumentado ao microscópio, na medida em que uma outra história se agita nele. É nesse sentido que o triângulo familiar se conecta com outros triângulos, comerciais, econômicos, burocráticos, jurídicos, os quais determinam os valores do primeiro. Quando Kafka indica, entre as finalidades de uma literatura menor "a depuração do conflito que opõe pais e filhos, e a possibilidade de discuti-lo", não se trata de uma fantasia edipiana, mas de um programa político. (Deleuze & Guattari, 1977: 26)

Em Kafka, as reflexões produzidas a partir das experiências individuais vividas pelos personagens transformar-se-ão em reflexões políticas, como a falta de autonomia do sujeito diante da burocratização e concentração de poder do Estado.

Como última característica da literatura menor, os autores irão apontar o valor coletivo. Tais literaturas irão recusar a serem porta-voz de um sujeito para adquirir "agenciamentos coletivos de enunciação".

> Kafka renunciará logo ao princípio do narrador, assim como recusará, apesar de sua admiração por Goethe, uma literatura de autor ou de mestre. Josefina, a ratazana, renuncia ao exército individual de seu canto, para se fundir na comunicação coletiva da "inumerável multidão dos heróis de (seu) povo". Passagem do animal individuado à matilha ou à multiplicidade coletiva: sete cães músicos. (Deleuze & Guattari, 1977: 28)

A literatura menor irá falar em nome de uma coletividade. Kafka irá nos dizer: "A literatura tem menos a ver com a história literária do que com o povo". (Kafka *apud* Deleuze & Guattari, 1977: 27). Mesmo quando Kafka constrói uma história com foco em um personagem, ele está se valendo de um agenciamento coletivo. Ele não nos relata a história específica de um sujeito individual, mas a de um sujeito social. "A letra K não designa mais um narrador nem um personagem, mas um agenciamento tanto mais maquínico, um agente tanto mais coletivo na medida em que um indivíduo se encontra ramificado em sua solidão". (Deleuze & Guattari, 1977: 28).

Essas características apontadas por Deleuze e Guattari na obra de Kafka podem ser encontradas também nas obras de grande parte dos escritores africanos. Como Kafka, muitos deles tiveram que abandonar sua língua para adotar a língua de seus colonizadores. O agenciamento coletivo e o estatuto político também estão presentes em suas obras, que mostram a violência de que foram vítimas um povo assolado por um acirrado processo de colonização e uma guerra civil que parecia não ter fim.

Para comprovar o nosso ponto de vista de ver a literatura africana sob o prisma do conceito de "literatura menor", analisaremos o romance *O vendedor de passados*, do escritor angolano José Eduardo Agualusa. Tentaremos mostrar que elementos como o estatuto político e social e a "desterritorialização", que foram apontados por Deleuze e Guattari como elementos de uma literatura menor, se encontram presentes em tal obra.

1.1. O estatuto político e social de *O vendedor de passados*

O enredo de *O vendedor de passados* se passa em Luanda, capital de Angola, país que possui um passado recente de violentos conflitos. Félix Ventura, um dos personagens do romance, possui o ofício de vendedor de passados falsos à emergente burguesia angolana. Um importante elemento da narrativa gira em torno de um repórter fotográfico estrangeiro que recolhe imagens das grandes desgraças do mundo e deseja esquecer o seu passado. Para isso, ele encomenda a Félix Ventura uma nova identidade:

> Queria mais que um passado docente, do que uma família numerosa, tios e tias primos e primas, sobrinhos e sobrinhas, avós e avôs, inclusive duas ou três bessanganas, embora já todos mortos, naturalmente, ou a viverem no exílio, queria mais do que retratos e relatos. Precisava de um novo nome, e de documentos adicionais, autênticos, que dessem testemunho dessa identidade. (Agualusa, 2004: 18)

É somente no final do romance que o leitor descobre que este estrangeiro foi vítima de um defensor do regime socialista de Angola, constituído em outubro de 1975 pelo Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) e que tinha como principal característica o unipartidarismo. Em maio de 1977, um grupo dissidente do MPLA desencadeou um golpe de Estado que foi violentamente reprimido. É deste momento histórico que se vale Agualusa. O estrangeiro da narrativa, participante do golpe, foi entregue – juntamente com sua mulher que estava prestes a dar à luz – a polícia pela diplomacia portuguesa. Sua mulher, poucos dias após dar à luz uma menina, é torturada e acaba falecendo.

O estrangeiro vai para o exílio em Portugal e depois trabalha como repórter fotográfico em vários países. Após algum tempo, volta para Angola para acertar contas com seu torturador. É esse o motivo alegado para sua mudança de identidade:

> Veio-me um ódio, um rancor selvagem contra aquela gente, contra o Edmundo. Queria matá-lo. Achei que se o matasse poderia olhar de frente a minha filha. Matando-o talvez eu renascesse. Regressei a Luanda sem saber muito o que fazer. Temia ser reconhecido. No hotel, numa mesa de bar, encontrei um cartão de visita do nosso amigo Félix Ventura. "Dê aos seus filhos um passado melhor." Muito bom papel. Muito bem impresso. Foi então que tive a idéia de o contratar. Com outra identidade seria mais fácil circular pela cidade sem atrair suspeitas .(Agualusa, 204, 2004: 192)

A história ficcional deste estrangeiro que nasceu em Portugal, mas viveu em Angola irá nos fazer lembrar de toda a sangrenta história de Angola. Após sofrer um violento processo de colonização, Angola consegue se tornar independente de Portugal em 1975. No entanto, a sua independência não significou o início da paz. Os três principais grupos[1] que lutaram conjuntamente para combater o colonialismo português passaram a travar uma luta entre eles pelo controle do país. Angola mergulha então em uma violenta guerra civil, que só terminou em 2001.[2]

1 Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) e União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA).

2 Informações retiradas do site http://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3ria_de_Angola. Acesso: 08/11/2013.

1.2. O processo de *desterritorialização* e *reterritorialização* praticado por *O vendedor de passados*

Como foi exposto anteriormente, Deleuze e Guattari irão usar os termos *desterritorialização* e *reterritorialização* ao explicarem o processo de incorporação de uma língua oficial e a posterior interferência nela por parte de uma minoria que a adota. Seria esse o caso dos angolanos em referência à língua de Portugal? Examinemos.

Angola é um país que se caracteriza por uma variedade de grupos étnicos e suas respectivas línguas. Dentre elas encontramos o choucué, o quicongo, o quimbundo, o gangela, o cunhama e o umbundo. O umbundo e o quimbundo foram tradicionalmente as línguas com maior número de falantes do país. Mas, com a independência do país em 1975 e o alastramento da guerra civil em seguida houve uma expansão da língua portuguesa pelo país, que serviu como um elemento unificador dos diversos grupos étnicos.[3]

Embora se tenha notícia de obras literárias angolanas escritas nas línguas umbundo e quimbundo, a maior parte delas adotou o português. Essa também foi a opção de Agualusa. Mas, diferentemente do que encontramos na obra de Kafka, que incorpora uma dicção do alemão falado pelos tchecos, dando à obra um teor criativo, em Agualusa a língua oficial utilizada não sofre influências substanciais da línguas menores. A *reterritorialização* praticada pelo autor não está no nível da língua, mas do tema tratado em seu romance: a memória.

Não podemos falar sobre o romance de Agualusa sem que abordemos também o passado e a memória. O próprio título da obra nos comprova ser o passado um elemento fundamental da narrativa. No entanto, o título causa a nós, leitores, uma grande surpresa. É mais comum associarmos a narrativa memorialista a uma estratégia que busca capturar "o vivido e trazê-lo de maneira relativamente intacta ao presente narrativo". (Castello Branco, 1994: 23) Se essa é a visão mais comum que temos da memória, ela não é a única. Lúcia Castello Branco problematiza essa visão de memória que, para ela, é da ordem do impossível. O vivido jamais poderá ser recuperado em sua integralidade. Só se chega até ele por meio de alguns fragmentos proporcionados pela linguagem. Dois elementos importantes estariam presentes no processo da rememoração do passado: a instância futura e a sua recriação pela linguagem:

> Assim, enquanto um dos gestos implica uma retroação, um movimento em direção ao que já não é, outro gesto, simultânea e subliminarmente, como um trabalho silencioso e invisível, se dá. Este, inevitavelmente, caminha em direção ao que *ainda não é*, a uma instância futura que, no entanto, é presentificada no momento em que se constrói: a representação verbal, a linguagem. (Castello Branco, 1994: 24)

Ao nos debruçarmos sobre o passado, estamos, de uma certa forma, recriando-o, já que o vivido será sempre conhecido por meio de algo que ele não é: as palavras. Estamos aqui no nível da representação, de uma narrativa que pretende falar sobre nossas experiências anteriores, mas que, por se tratar de uma representação, jamais conseguirá capturar toda a complexidade dessas experiências.

O romance de Agualusa falará desta impossibilidade da recuperação do vivido pelas palavras. Mostrará a proximidade da memória com o trabalho de invenção: "Gosto de ouvir. Félix fala de sua infância como se realmente a tivesse vivido". (p. 94) Vemos nessa passagem que o que o personagem Félix Ventura faz é uma narrativa sobre suas experiências vividas, que sempre é diferente do que ele

3 Retirado de http://pt.wikipedia.org/wiki/L%C3%ADnguas_de_Angola. Acesso em: 08/11/2013.

realmente viveu. Dessa forma, ele está recriando o seu passado.

A constatação do caráter ficcional presente em todo o relato memorialístico será levada ao extremo no romance de Agualusa. O passado deixa de apresentar elementos ficcionais, já que estamos recriando-o pela linguagem, para ser pura ficção. É o que acontece na passagem em que um ministro que tem um passado que o envergonha – já que estava mais interessado em bandas de rock e mulheres do que em lutar pela independência de Angola – resolve escrever suas memórias construindo para si uma nova história, inventando um passado:

> No início dos anos setenta o Ministro era um jovem empregado dos correios em Luanda. Tocava bateria numa banda de rock, *Os Inomináveis*. Estava mais interessado em mulheres do que em política. Esta é a verdade, ou antes, a verdade prosaica. No livro, o Ministro revela que já nessa altura se dedicava à atividade política, combatendo na clandestinidade, muito na clandestinidade mesmo o colonialismo português. (Agualusa, 2004: 140)

Agualusa apagará os limites entre ficção e História, irá acrescentar à visão já cristalizada da História como o registro de fatos verdadeiros a visão da mesma como ficção. Dessa forma, uma narrativa ficcional com a do Ministro poderá ser encarada como a verdade dos fatos.

> Assim que *A vida verdadeira de um combatente* for publicada, a história de Angola ganhará consistência, será mais História. O livro servirá de referências a futuras obras que tratem da luta de libertação nacional, dos anos conturbados que se seguiram à independência, do amplo movimento de democratização do país. (Agualusa, 2004: 140)

Ao mostrar a presença do ficcional no relato que deseja ser a verdade dos fatos, Agualusa irá desterritorializar a História sangrenta de Angola. Com isso, o relato deixa de ter o caráter melodramático das narrativas que, por exemplo, denunciam a violência por que passaram no processo de colonização do país para se tornar uma narrativa bem humorada. É o que constatamos na passagem em que um desarmador de minas é comparado a uma criança que cata nêsperas em um quintal vizinho.

Conclusão

Embora seja considerado pelo próprio autor como um romance, torna-se complicado inserir a narrativa de Agualusa num gênero determinado; o livro transitará entre os espaços da ficção e o do relato da História de Angola. Há ainda uma discussão dentro da própria narrativa a respeito do seu gênero. O último capítulo tem como título *Félix Ventura começa a escrever um diário*. Poderíamos pensar então na obra como um relato fiel da História de Angola. No entanto, a própria visão que o autor tem sobre os textos memorialísticos nos impede de tirar essa conclusão. É na hibridização de ficção e realidade que o texto se engendra:

> A memória que me resta dele [Eulálio], aliás, parece-me cada vez mais a cada hora que passa, com uma construção de areia. A memória de um sonho. Talvez eu tenha sonhado inteiramente, a ele, a José Buchmann, a Edmundo Barata dos Reis[4]

Adotando a perspectiva a perspectiva da *desterritorialização* e *reterritorialização*, apontada por Deleuze e Guattari, o texto de Agualusa nos mostra a história de Angola, divulga para o mundo a violência a que foi vítima o país em seu processo de independência. No entanto, o que parece ser mais interessante na obra é que o autor não assume um tom melodramático, militante e documental, como

4 Eulálio é a osga que narra toda a história do romance; José Buchmann é o nome fictício dado por Félix Ventura ao personagem Pedro Gouveia, vítima das torturas praticadas por Edmundo Barata dos Reis.

geralmente acontece nas literaturas que denunciam regimes totalitários.

Agualuza irá contar-nos de uma forma bem humorada toda a violência imposta ao povo angolano. Ao falar-nos do estranhamento do sujeito em relação ao seu corpo – "Tenho vai para quinze anos a alma presa a este corpo e ainda não me conformei. Vivi quase um século vestindo a pele de um homem e também nunca me senti inteiramente humano" (p. 43) - , o autor está se referindo também ao estranhamento no corpo sentido por 120 mil angolanos, que foram mutilados pelas minas espalhadas no país.

Ao nos permitir ver que a memória está relacionada com a invenção e com o futuro, Agualusa retira toda a carga violenta do passado de Angola e propõe que os angolanos não fiquem remoendo-o, mas criem um futuro menos violento. O próprio autor afirmou em entrevista que em Angola não se dá muito importância ao passado. "É um país extremamente jovem, onde as pessoas morrem cedo. A expectativa de vida é de 40 anos. É um país onde o passado é extremamente volátil".[5]

Referênicas Bibliográficas

Agualusa, J. (2004). *O vendedor de passados*. Rio de Janeiro: Gryphus.

Castello Branco, L. (1994). *A traição de Penélope*. São Paulo: Annablume.

Deleuze, J. & Guattari, F. (1997). *Kafka: por uma literatura menor*. Júlio Castañon Guimarães (Trad.). Rio de Janeiro: Imago.

Gutkosk, C. *A invenção da memória na literatura angolana do século XXI* [Url: http://caioba.pucrs.br, acedido em 8/11/2013].

História de Angola. [Url: http://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3riadeAngola, acedido em 8/11/2013].

5 Agualusa *apud* Guekoski, C. *A invenção da memória na literatura angolana do século XXI*. Disponível em: http://caioba.pucrs.br. Acesso: 11/08/2013.

Auto-referencialidade, espelho e memória em Lobo Antunes

Neiva Kampff Garcia[1]

UFRGS, Brasil

Resumo: Em 1979, o psiquiatra português António Lobo Antunes publica seu primeiro livro intitulado *Memória de elefante* que viria integrar com *Os cus de Judas* (1979) e *Conhecimento do inferno* (1980) uma trilogia a que o autor designa como "ciclo de aprendizagem", que desmistifica, na ficção, os relatos oficiais sobre a guerra colonial numa elaboração de cunho autobiográfico. Tratando do conflito armado nas Colônias, especificamente de Angola, da sociedade portuguesa da época e da alienação vigente na metrópole sobre os acontecimentos africanos, bem como do silenciamento omisso entre as classes mais bem situadas, o primeiro romance antuniano traz a narrativa de um retornado, que nos é dada conhecer através de uma dolorosa rememoração autorreflexiva. Nesse processo, conduzido pelo narrador, constitui-se uma catarse diante do espelho protagonizada por um médico psiquiatra que fala de si, em si e por si mesmo desde o tempo da infância até o presente. A intensidade e a complexidade que delineiam características dessa construção ficcional antecipam e/ou inauguram uma literatura de cunho pós-modernista na língua portuguesa

Palavras-chave: Lobo Antunes; memória; escrita autobiográfica

1. Considerações iniciais

Em julho de 1980, numa entrevista concedida ao jornalista português José Jorge Letria, Lobo Antunes afirmou que "um escritor, como um cantor ou um pintor é sempre a voz de qualquer coisa que está latente nas pessoas." (Silva, 2008: 27) o que reflete, em parte, o seu pensamento sobre a relação entre escrever e ser lido. Na mesma entrevista, o escritor diz também: "Desde os 12 ou 13 anos que me lembro de fazer histórias. Só quando escrevi 'Memória de Elefante' me pareceu ter pela primeira vez uma maneira pessoal de dizer as coisas." (Letria, 2008: 29)[1]. Tomamos como ponto de partida essa "voz" que fala de si (eu), do que traz em si e, paralelamente, expõe o outro falando pelo outro (nós). E propomos que esse seja o percurso literário de *Memória de elefante*, obra de estréia do autor, publicada em 1979.

A sua 'maneira pessoal de dizer as coisas' é o que entendemos como instância autobiográfica de sua escrita. O seu primeiro livro foi, conforme suas palavras, uma "viagem através de mim próprio" (Silva, 2008: 27)[2], que contrariando a lógica foi um sucesso de vendas, como relata o próprio autor:

1 Entrevista inicialmente publicada n'O Diário, em 27 de julho de 1981, p. 21.

2 Entrevista inicialmente publicada no Suplemento Letras-Artes, do *Diário Popular*, em 18 de outubro de 1979, pp. V-VI, IX.

1 Doutoranda em Estudos Literários, na especialidade de Literaturas Portuguesa e Luso-Africanas do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil. Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

nkg316@gmail.com

> [...] há todo o problema da escrita, que são muitos anos de escrita, de hesitações, de dúvidas, de reescrever, muitos anos à procura de uma forma [...] pessoal de dizer que me apareceu com o "Elefante" [...], e acerca do qual eu não fiz o mínimo esforço para publicação. Isto deveu-se a amigos meus, que gostaram do livro e que lutaram muito por ele e depois o livro apareceu publicado. E depois espantou-me o êxito do livro, eu não esperava, um livro desconhecido, um autor desconhecido, lançado no princípio de Agosto, numa altura em que ninguém compra livros e que tem sido realmente um êxito muito grande, com uma segunda edição a sair ainda este ano, sem emendas, a não ser as gralhas. (Silva, 2008: 3-4)[3]

2. A obra de estreia

Memória de elefante é um romance com 15 capítulos não titulados, onde acompanhamos, pela cidade de Lisboa, o cotidiano de um jovem psiquiatra português separado da esposa, cinco meses antes, com duas filhas, e que esteve em Angola, servindo como médico do exército português na guerra colonial. Esses dados biográficos da personagem se coadunam com os do autor, bem como a maioria dos que irão emergir da sua memória durante as 150 páginas da edição original.

Seguimos essa personagem no seu trabalho no 'hospital psiquiátrico' (quatro capítulos iniciais), percorremos com ela os corredores, os consultórios, a urgência, as alas dos internos, conhecemos alguns de seus colegas, enfermeiros, pacientes e famílias; vamos com ela a um 'restaurante' (quinto capítulo) num almoço com um grande amigo e estamos lado a lado com os freqüentadores com quem dividem o ambiente; dirigimo-nos com ela na sua ida ao 'dentista' (capítulo seguinte), onde encontramos pacientes deste e a sua auxiliar.

Andamos, a pé e de automóvel, por algumas ruas de uma 'Lisboa' atual e de outra situada no passado (sétimo capítulo) "ouvindo" os versos iniciais do poema "Esta gente cujo rosto"[4] de Sophia Andresen. No oitavo capítulo, vamos até a frente da 'escola das filhas', para observá-las à distância, e nos deparamos com a primeira personagem nomeada no romance: Teresa, a empregada, além de conhecermos a canção *I do it for your love*[5], de Paul Simon. Rumamos, então, no capítulo seguinte, para o 'bar' onde, por duas horas, haverá cerveja, e uma busca infrutífera por falar ao telefone e conversaremos com freqüentadores.

No décimo capítulo, temos uma ida ao 'analista', onde serão reveladas histórias de pacientes da terapia de grupo, do qual nossa personagem participa; na seqüência, sabendo agora que é sexta-feira, ficamos num 'automóvel' com suas luzes apagadas, observando pessoas na noite de Lisboa; no décimo-segundo capítulo, seguimos pela 'auto-estrada', caminho habitual do psiquiatra de volta para casa, percurso que é interrompido e será retomado no décimo-quarto.

Vamos ao 'cassino' (décimo-terceiro capítulo), onde ouvimos observações quase ferinas sobre funcionários, jogadores, prostitutas, damas e cavalheiros. Conhecemos Dóri, uma mulher decrépita, solitária em busca de sobrevivência, com a qual nossa personagem nos levará, no capítulo final, para seu desmobiliado 'apartamento', na fria e luxuosa solidão do Monte Estoril, quando às 5 horas da manhã, o autor-narrador-personagem se despedirá de nós, dizendo à ex-mulher ausente:

> Amanhã recomeçarei a vida pelo princípio, serei o adulto sério e responsável que a minha mãe deseja e a minha família aguarda, chegarei a tempo à enfermaria, pontual e grave, pentearei o cabelo para tranqüilizar os pacientes, mondarei o meu vocabulário de obscenidades pontiagudas. Talvez mesmo, meu amor, que compre uma tapeçaria como a do Senhor Ferreira: podes achar idiota mas preciso de qualquer coisa que me ajude a existir. (Antunes, 2009: 158)

3 Entrevista inicialmente publicada no Suplemento Letras-Artes, do *Diário Popular*, em 18 de outubro de 1979, pp. I, VI-VII.
4 Poema constante do livro *Geografia*, publicado originalmente em 1967.
5 Canção de autoria de Paul Simon, constante do seu álbum *Still grazy after all there years*, de 1975.

3. A diegese antuniana

Ao final do livro, teremos percorrido um único dia desse cotidiano, mas conheceremos a vida dessa personagem, visitado com ela recantos da sua memória, rodando pela auto-estrada, por ruas, becos, avenidas, praças, cantos e recantos de Lisboa, uma cidade prenhe de sentidos que só a personagem pode perceber e exprimir. O percurso narrado é norteado pela auto-refencialidade que propomos, pois é a partir do olhar do psiquiatra para dentro de si, apresentando o seu "eu" visível e o avesso desse ser, com suas análises da profissão, da guerra e da sociedade, das angústias, medos e incapacidades, que os tempos se complementam e/ou confrontam. Dessa personagem nos fala o próprio Lobo Antunes:

> O herói desse livro é um pouco como nós todos. Por dificuldade em encarar o sofrimento de frente – a solidão de frente – ele tenta arranjar toda uma série de subterfúgios, de mecanismos de fuga. Através de recordações, estar com outras mulheres, idas ao casino, comer nos "snack-bares", onde a solidão é menos aparente do que nas mesas (não há nada mais triste do que um homem comer sozinho a uma mesa de restaurante), um tipo está amparado à esquerda e à direita por pessoas, e tem outras em frente, apesar de tudo sente-se em companhia. (Silva, 2008: 10)[6]

O narrador descreve lugares, pessoas, aparências e sentimentos, dá a palavra ao psiquiatra e assiste conosco ao seu mergulho interior, preenche as lacunas, explicita razões e situa os tempos do calendário. Há, por toda a obra, um preciosismo de detalhes, uma veracidade de fatos históricos, a presença constante de intertextualidade e interdiscursividade, um uso metafórico de localizações geográficas e uma rede de ironias que abarca a personagem central e o entorno histórico-social.

Assim, no adensamento da narrativa, adentramos a uma espécie de labirinto com a personagem, percorrendo sua biografia e contemplando seu autorretrato interior. Narrador e personagem se imbricam, se complementam e se confundem, tornando-se, em vários momentos, vozes uníssonas, indistinguíveis, inseparáveis. São nos momentos mais densos da narrativa que afloram essas posturas e a escrita do eu se formaliza claramente, como no exemplo:

> Porra porra porra porra porra, *dizia ele* no interior de si mesmo, porque não achava *dentro de mim* outras palavras que não fossem essas, espécie de débil protesto contra a tristeza cerrada que me enchia. Sentia-me muito indefeso e muito só e sem vontade, agora, de chamar por ninguém porque (sabia-o) há travessias que só se podem efectuar sozinho, sem ajudas, ainda que correndo riscos de ir a pique numa dessas madrugadas de insónia que nos tornam Pedro e Inês em cripta de Alcobaça, jacentes de pedra até o fim do mundo. (Antunes, 2009: 123. Grifos nossos)

O narrador espalha relatos sobre acontecimentos, espécie de pistas – enquanto permite que a personagem participe da narração –, corrobora datas, locais e acontecimentos sobre os quais ela fala; são vozes que se intercalam e nos remetem a dados biográficos do autor. É o próprio escritor que confirma essa escrita, ao responder o questionamento sobre o significado da única fala, em discurso direto, da personagem feminina que percorre toda a obra, pelo "olhar e memória interior do autor" (Silva, 2008: 7). O trecho referido é o seguinte:

> O psiquiatra recordou-se de uma frase da mulher pouco antes de se separarem. Estavam sentados no sofá vermelho da sala, sob uma gravura do Bartolomeu que ele apreciava muito, enquanto o gato buscava um espaço morno entre os quadris de ambos, e nisto ela voltara para ele os grandes e decididos olhos castanhos e declarara:

6 Entrevista inicialmente publicada no Suplemento Letras-Artes, do *Diário Popular*, em 18 de outubro de 1979, pp. I, VI-VII.

> – Não admito que comigo ou sem mim você desista porque eu acredito em si e apostei em si a pés juntos. (Antunes, 2009: 63)

Na resposta, Lobo Antunes diz:

> É evidente que no livro existe uma dimensão autobiográfica. Essa frase era dita pela mulher real que serviu de modelo para a mulher do livro e referia-se à escrita e às discussões que nós tínhamos acerca da escrita e ao constante estímulo que ela tentava dar-me para escrever.
>
> No entanto, eu penso que haverá até talvez aí duas coisas. Por um lado, uma espécie de pudor que me leva a não pôr mais coisas dela, por achar que não tenho esse direito e também porque é uma mulher que já está desrealizada, uma mulher que já está interiorizada dentro da pessoa, como fazendo parte de um passado que lhe não pertence a ela nesta narrativa, mas que pertence sim à pessoa que está falando, com as outras personagens que por aqui passam, como as filhas, aqui, no livro. *É um tempo da memória e, portanto, as coisas estão metidas dentro de nós próprias, interiorizadas, como fazendo parte de um patrimônio nosso, quase indissociáveis de nós e independentes de nós.* (Silva, 2008: 7. Grifos nossos.)[7]

Temos então um "eu" que vivencia, um "eu" que busca entender e um "eu" que conta, confidencia ao leitor, as mazelas, as dores e as dúvidas do presente e, fundamentalmente, a procura de uma identidade no passado. Diversos tempos cronológicos se interpenetram nessas vozes e os sentidos se cruzam em múltiplas direções, instabilizando permanentemente as relações entre o sujeito da escrita e o sujeito narrado. Enquanto o suporte da memória traz a verdade que a personagem-narrador quer captar e contar, a presencialidade das emoções que esta expõe dificulta a recomposição mais ampla dos acontecimentos, circunstâncias e ações que ela protagoniza, o que é, em contrapartida, recuperado pela interveniência do narrador.

Diríamos que ocorre uma espécie de dialética entre os narradores que propicia tanto a recuperação de imagem no recontar dos fatos (criação de uma verdade), quanto a busca de fazer justiça a si mesmo no esclarecimento dos fatos (completar uma verdade); nessa direção, recuperamos a colocação de Georges Gusdorf (1991: 12): "A autobiografia [...] exige que o homem se situe a uma certa distância de si mesmo, a fim de reconstituir-se em sua unidade e em sua identidade através do tempo".[8]

O testemunhal e o confessional são, em *Memória de elefante*, uma construção inseparável, pois o "eu" que, enquanto signo, é preenchido de muitos "eus" (outros), fala de si como sujeito da narração (centro vital do tempo e do espaço) e fala como o "eu" que se desnuda, se introjeta dentro de si; há uma permanente relação entre a vida interior e a exterior na imbricação dos narradores, o que propicia uma permanente densidade da narrativa.

A obra de estréia de Lobo Antunes é, em nossa perspectiva, um exemplo primoroso de escrita autobiográfica e permite que tomemos a biografia do autor como um fio de Ariadne, para efetivar uma parceria com o narrador e o personagem-narrador. A partir das considerações de Philippe Lejeune (2008), em *O pacto autobiográfico*, entendemos que há uma identidade afirmada dentro dessa obra, em nível do texto, entre a personagem central, o narrador e o autor, elementos distintos entre si, mas que atuam dialeticamente em *Memória de elefante*, título simbólico quanto à permanência (duração) da memória. A reativação desta pela palavra é, assim, uma possibilidade de duplicação, num rever, relembrar, rememorar o passado numa espécie de "renascimento" no presente.

Recorremos às colocações de Clara Rocha (1992), no texto *Máscaras de narciso*, para situar nossa compreensão sobre essa obra de Lobo Antunes como um diálogo de múltiplas instâncias de um "eu" autobiográfico. Diz ela:

7 Entrevista inicialmente publicada no Suplemento Letras-Artes, do *Diário Popular*, em 18 de outubro de 1979, pp. I, VI-VII.

8 Tradução nossa.

> No plano ontológico, a consciência que se julga é o lugar por excelência duma alteridade através da qual o sujeito procura a sua identidade. É nessa consciência enquanto alteridade que se radica o movimento auto-reflexivo próprio da literatura do eu.
>
> No plano estético, o herói autobiográfico é uma recriação, a combinação entre uma pessoa real e uma personagem inventada, o resultado de um processo simultaneamente de auto-descoberta e de modelação de uma imagem.
>
> No plano narratológico, o eu que fala é já um outro, mantém com o eu de quem fala uma relação distanciada [...]. (Rocha, 1992: 49)

Uma preocupação constante da literatura é salientar a diferença entre narrador e autor. Ao longo dos dicionários de termos literários e seus similares, encontramos propostas de distinção entre ambos. Em consulta a Carlos Reis e Ana Cristina Lopes (2000: 39), o verbete 'autor' apresenta uma série de acepções, sendo aquela mais pertinente às presentes considerações a primeira apresentada, isto é, que à designação de 'autor' concernem aspectos e problemas voltados para além da criação literária e da própria literatura. Via-de-regra, ele é apontado como o indivíduo real e empírico inspirado responsável pelo trabalho com a palavra e atento as normas técnicas e as normas artesanais.

Acrescentamos a tal exposição o fato de que o autor é a entidade material responsável pelo texto narrativo e criador de um universo diegético. Por sua vez, o termo 'narrador' não possui menos complexidade que o do 'autor', sendo entendido em Carlos Reis e Ana Cristina Lopes (2000: 257) como "a entidade fictícia a quem, no cenário da ficção cabe a tarefa de enunciar o discurso, como protagonista da comunicação narrativa.". A essa definição devemos juntar o dado de que o narrador é uma invenção do autor, o qual pode utilizá-lo, conforme sua intenção criativa ou ideológica, para projetar atitudes, pensamentos, opiniões que podem se associar a construção de um alter ego.[9]

Porém, a confusão entre autor e narrador se torna muito mais complexa quando uma pessoa (o autor) escreve uma história sobre si mesmo ou, em outros termos, elabora uma narrativa retrospectiva sobre sua vida, focando o enredo em sua história pessoal. A este relato, a teoria literária nomeia de autobiografia, a qual exige do leitor o pacto autobiográfico. Retomamos Lejeune (1986) para situar a precária noção de fronteira entre a autobiografia e o romance autobiográfico, enquanto discursos temporais e não relatos fiéis de fatos e pensamentos, numa constante dialética de verdade e identidade. A esse respeito nos fala Maria Luiza Ritzel Remédios:

> Considerando a frágil delimitação entre romance autobiográfico e autobiografia e observando que essa última pode ser considerada como ato literário e, daí, ficcional, observa-se quão difícil se torna também delimitar, na literatura confessional, as fronteiras entre autobiografia e diário íntimo, ou entre autobiografia e auto-retrato, ou ainda entre autobiografia e memórias. (Remédios, 1997: 13)

Sem dúvida um equivoco que devemos evitar, ao tratarmos da autobiografia, é buscar uma definição prescritiva, pois, como nos lembra Elizabeth Bruss (1991: 62), precisamos "reflejar lo que el escrito autobiográfico debería ser, no lo que es.". Para tanto, é necessário observarmos "la *forma*, las propiedades materiales inmanentes de un texto, y las *funciones* asignadas a ese texto." (Bruss, 1991: 62), sendo ambas mais convencionais do que naturais. Ou seja, é somente tomando contato com cada texto em particular, que o leitor conseguirá reconhecer e eleger o estilo, a trama, e verificar semelhanças e diferenças com outros escritos do autor.

De acordo com Georges Gusdorf, no momento que o homem conta sua história sabe que os acontecimentos narrados pertencem ao passado e não se repetirão no futuro. Portanto, o autor de

9 Apesar de neste momento podermos adentrar nas diferentes nomenclaturas recebidas pelos narradores como àquelas propostas por Norman Friedman e, sobretudo, por Gerard Genette, não nos ateremos nelas por não ser o nosso foco o estudo aprofundado do narrador, mas chamar a atenção para as relações que estabelece com o autor.

uma autobiografia "da a su imagen un tipo de relieve en relacion con su entorno, una existência independente; se contempla en su ser y le place ser contemplado, se constituye en testigo de sí mesmo; y toma a los demás como testigos de lo que su presencia tiene de irreemplazable." (Gusdorf, 1991: 10)

O mesmo teórico declara que o autor de uma autobiografia, por ser o artista e o tema concomitantemente, torna-se um duplo de si que propicia seu autodesvelamento ou autodescobrimento. Evidente que para isso faz-se necessário que conte sua vida referente aos aspectos públicos e privados. Todavia, para que seu legado seja total e pleno, deve procurar distanciar-se de si a fim de ver-se inteiro. E, em função deste afastamento, consegue ver o ser que foi com maior lucidez bem como do mundo que o cercava.

Ainda segundo Gusdorf, tal retomada do passado equivale a uma segunda leitura da experiência "y más verdadera que la primera, puesto que es toma de conciencia: [...] La memoria me concede perspectiva y me permite tomar en consideración las complejidades de una situación, en el tiempo y en el espacio." (Gusdorf, 1991: 13) Paradoxalmente, o homem que surge ao término do texto apresenta-se partido e incompleto, que fala de um sujeito que foi no passado e que deixou de ser.

Algumas considerações sobre as obras iniciais de Lobo Antunes falam de um *alter-ego* narrativo, de uma catarse dos efeitos da guerra colonial, de uma escrita estilisticamente renovada do pós-Abril, e assim por diante. Pensamos no homem, na perspectiva de Gusdorf, isto é, enquanto ser emocional com suas dificuldades e seus fantasmas, um ser social confrontado com a morte e o sofrimento sem sentido da guerra, e um profissional enquanto psiquiatra desiludido com a profissão, buscando uma identidade nova, firmada por uma forma de escritura livre de armaduras.

4. Considerações finais

Memória de elefante, obra inaugural do escritor Lobo Antunes, autor representativo do que Carlos Reis chama de "tendências ficcionais de clara fatura pós-modernista" (Reis, 2004:34) é, sem dúvida, a materialização de uma escrita do eu, em que o "nós" preenche os sentidos da narrativa, assumindo o "eu" para si. Nesse sentido, retomamos a entrevista feita por Rodrigues da Silva, em cuja apresentação ele diz:

> [...] personagem/autor [Lobo Antunes] que, de um dia para o outro, saiu do "túnel oco" do anonimato para o coração de um colectivo indefinido a que chamarei de todos nós.
>
> Graças a um livro [*Memória de elefante*] e não à sua morte, ou talvez também a ela (quem sabe quantas mortes cabem na vida de um homem?). Graças a um livro. Cento e cinqüenta páginas de uma "história de amor entre o desespero e a resignação", viagem ao fim da noite do egoísmo e do medo da solidão, percurso penoso da difícil aprendizagem de "viver e de ser homem".
>
> Somos "todos nós" que, de algum modo, ali estamos também. Apenas onde em nós o traço é esbatido, ali é pronunciado; onde em nós existe o fluido, ali reside o rigor; onde em nós há o aceno, desenha-se ali totalmente o gesto. Onde em nós, a salvo, nos pomos; ali, despudoradamente e corajosamente, alguém se expõe.
>
> Mas porque, mesmo quando esbatidos, fluidos, com um cotidiano de acenos, é sempre de traço cheio, rigorosos, firmes e autênticos no gesto que nos ambicionamos, esta "Memória de Elefante" entrou inesperadamente e de repente[] na memória interior de "todos nós". (Silva, 2008: 2)

Pensamos numa tessitura de ritual de passagem através da palavra, de um homem que seguiu os caminhos apontados por múltiplos outros, exteriores a si mesmo, e que retoma no presente a busca de si mesmo, isto é, o psiquiatra diante do espelho passa a ver o escritor que, por sua vez, passa a ver

a si mesmo. Talvez aquilo que o próprio Lobo Antunes designa como a "virada do polvo ao contrário", a "virada para o avesso de uma meia", expressões que significam, em última instância o seu (re) nascimento, a sua "viragem interior" (Silva, 2008: 20).

Referências Bibliográficas

Antunes, A. (2009). *Memória de elefante*. Rio de Janeiro: Objetiva.

Bruss, E. (1991). "Actos literários" in *Anthropos*, nº 29, pp. 29-78.

Gusdorf, G. (1991). "Condiciones y limites de la autobiografia" in *Anthropos*, nº 29, pp. 9-18.

Lejeune, P. (2008). *O pacto autobiográfico*. Jovita Maria Gerheim Noronha & Maria Inês Coimbra Guedes (trads.). Belo Horizonte: UFMG.

_____. (1986). *Moi aussi*. Paris: Seuil.

Letria, J. (2008). "Um escritor é sempre a voz do que está latente nas pessoas" in Ana Paula Arnaut. (Org). *Entrevistas com António Lobo Antunes*. Coimbra: Almedina, pp. 29-35.

Remédios, M. (1997). "Literatura confessional: espaço autobiográfico" in _____. (Org.). *Literatura confessional*: *autobiografia e ficcionalidade*. Porto Alegre: Mercado Aberto, pp. 9-15.

Reis, C. (2004). "A ficção portuguesa entre a Revolução e o fim do século" in *Scripta*, , nº 15, v.8, 2ºsem. Belo Horizonte, pp. 15-45.

_____. & Lopes, A. (2000). *Dicionário de narratologia*. Coimbra: Almedina.

Rocha, C. (1992). *Máscaras de Narciso: estudos sobre a literatura autobiográfica em Portugal*. Coimbra: Almedina.

Silva, R. (2008). "António Lobo Antunes sobre a *Memória de Elefante*" in Ana Paula, Arnaut (Org). *Entrevistas com António Lobo Antunes*. Coimbra: Almedina, pp. 1-13.

_____. (2008) "António Lobo Antunes ("Memória de Elefante") citando Blaise Cendrars: 'Todos os livros do mundo não valem uma noite de amor'" in Ana Paula, Arnaut (Org). *Entrevistas com António Lobo Antunes*. Coimbra: Almedina, pp. 15-28.

Regressos e partidas: o imaginário exotópico de portugal pós-colonial

Rita Ribeiro[1] & Sheila Khan[2]

Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Portugal

Resumo: Verbos em movimento traduzem o denominador comum da nossa identidade, como partir, sair, emigrar, procurar, ir em busca. Tanto se falou da nossa modernidade *situadamente* portuguesa, que para sermos grandes temos de caminhar para fora dos nossos próprios sonhos. Regressámos da nossa epopeia colonial e colonizadora já com a mente e o imaginário munidos de bagagens imaginárias, de outros centros, outros 'descobrimentos' por narrar. A pós-colonialidade portuguesa, ainda que muito ancorada a uma retórica de nostalgias imperiais, devolve, num olhar atento, esses novos movimentos e 'peregrinações' identitárias. Este argumento procura desenvolver uma leitura crítica do romance de Dulce Maria Cardoso, *O Retorno*, para criticamente reflectir o prefixo pós da nossa, recentemente conquistada, pós-colonialidade. Procura, também, incorporar uma reflexão acerca do lugar de Portugal no encontro histórico com a modernidade e a centralidade que a 'acostagem' à Europa significou, denunciando a ambivalência e a exotopia com que o país se representa e define. Em causa estão os sentidos identitários produzidos num contexto de transições políticas e culturais abruptas, que evidenciam um lastro histórico feito de imaginações imperiais e da menorização do país no continente europeu e na estrada da modernidade. Entre o regresso dos impérios imaginários e as ilusões de novos caminhos rumo a velhos centros, o país renova o seu ciclo eterno de regressos e partidas, digerindo simbolicamente as perdas num processo de autofagia identitária.

Palavras-chave: Regressos; Identidades; Imaginários; Europa; Pós-colonialidade.

1. Fugir, Fugir, Fugir

Partha Chatterjee, embora reportando-se à experiência colonial indiana (1997), evoca no seu ensaio "Our Modernity" os pilares da História contemporânea da colonialidade ao observar que: "let us remind ourselves that there was a time that modernity was put forward as the strongest argument in favour of the continued colonial subjection" (Chatterjee, 1997: 19). Falacioso seria cairmos na ingénua tentação de acreditarmos no término das várias modernidades e colonialidades. Esta observação propõe-se como desafio em pensar "O Retorno" de Dulce Maria Cardoso (2011) como um ensaio ficcional que problematiza não só as modernidades/colonialiadades históricas, políticas e culturais, mas de uma maneira muito singular e profícua a coexistência de várias outras modernidades/colonialidades, estas imaginárias e subjetivas. Neste último romance de Dulce Maria Cardoso torna-se expressa uma vontade clara de abrir portas às experiências

1 Rita Ribeiro é doutorada em Sociologia e Professora Auxiliar do Departamento de Sociologia, do Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho. É investigadora do Centro de Estudo de Comunicação e Sociedade. Desenvolve investigação na área da sociologia da cultura e, particularmente, no domínio das identidades colectivas. Publicou nos últimos anos várias obras sobre esta temática, de que se destaca A Europa na Identidade Nacional (2011, Afrontamento) e os seguintes capítulos de livros: "Narratives of redemption: memory and identity in Europe" in R. Cabecinhas, L. Abadia (eds.), Narratives and Social Memory (2013, Communication and Society Research Centre), "A Europa em Portugal: uma cartografia das distâncias" in M. F. Amante, Identidade Nacional: Entre o discurso e a prática (2011, Fronteira do Caos).

E-mail da autora: rmgr@ics.uminho.pt

2 Sheila Khan doutorada em Estudos Étnicos e Culturais pela Universidade de Warwick, é investigadora integrada no Centro de Investigação em Ciências Sociais, Universidade do Minho. Tem vindo a desenvolver os seus trabalhos de investigação na área de estudos pós-coloniais de língua portuguesa, tendo como interesses de investigação os seguintes tópicos: narrativa, identidade, memória colonial e pós-colonial, epistemologias do Sul, relação sociedade-literatura no âmbito das literaturas africanas de língua portuguesa. É autora de diversas publicações, sendo as mais recentes: Khan, Sheila (com) Hilary Owen (Manchester University), Ana Margarida Dias Martins (Cambridge University) and Carmen Ramos Villar (Sheffield University), co-editing of the thematic number "The Lusotropical Tempest: Postcolonial Debates in Portuguese". Lusophone Studies, Bristol University, 2012; Leite, Ana Mafalda, Khan, Sheila, Falconi, Jessica, Krakowska, Kamila (orgs.) (2012), Nação e Narrativa Pós-Colonial II-Angola e Moçambique: Entrevistas. Lisboa: Colibri.

E-mail da autora: sheilakhan31©gmail.com

difíceis de muitos 'retornados' neste Outro-Portugal que se descoloniza, ao longo do percurso de uma família portuguesa, contudo, há muito enraizada em Luanda, e cujo personagem principal, o Rui, jovem adolescente, vai no espaço e tempo da sua memória e da memória dos que o acompanham nesta experiência de exílio e de desenraizamento, narrando a dor e mágoa da sua partida com a mãe e irmã da sua terra de afetos, de origem identitária, o chão da sua própria ontologia. Com a chegada a Portugal, a esse Outro-Portugal mas da metrópole, Rui, juntamente com a sua família e outras famílias de 'retornados', depara-se com um cenário tétrico e macabro deste Portugal-metrópole. Cabe ao narrador autodiegético desconstruir, por um lado, a grandeza e grandiosidade de um mapa imaginário a transformar a nação numa força territorial que atravessou mares, terras e a própria imaginação daqueles que acreditavam, então, que Portugal não era um 'país pequeno'. E, por outro lado, revelar de uma forma crua e eficazmente crítica a aporia do prefixo pós da pós-colonialidade e pós-colonialismo portugueses.

Se a diegese de "O Retorno" funciona como pulsão de arrancar do esquecimento histórico português as experiências e as dificuldades de integração, de assimilação e de aceitação social por que passaram muitos que o ex-império alcunhou grotescamente de 'retornados' – "os de cá chamam-nos entornados para gozar connosco, foram entornados cá, devem pensar que têm graça" (Cardoso, 2011: 128), serve, ao mesmo tempo, como uma lúcida e atenta radiografia aos vazios históricos e mnemónicos (ver Calafate, 2012; Khan, 2012) que o pós-colonialismo português foi cultivando como uma tentativa de sublimar e de adiar a dor da perda colonial, esse mar de destroços e de versões humanas de uma modernidade falhada, reflexo de um centro colonial lábil e vencido pela sua própria imagética sem medida, sem visão de futuro, e, por último, sem capacidade e eficiência histórica de incorporar na sua contemporaneidade estórias/histórias subjetivas (Khan, 2011) não menos relevantes que a História, seja sobre a colonização e o colonialismo português, seja sobre o processo de descolonização e a viragem pós-colonial para o universo europeu. Metonímia de uma nação envolta no seu próprio nevoeiro mítico de aventuras e descobertas, Rui não foge à doença crónica desta nação-navio, que se faz senão fora de si mesma, em viagens ora territoriais, ora imaginárias. Com grande agilidade ficcional, Dulce Maria Cardoso coloca-nos perante o desafio de com Rui irmos pensando neste Portugal da pós-colonialidade, desafio que se escreve perante o desejo de Rui 'fugir', 'partir', 'sair' (Buescu, 2008) da 'prisão' em que se sente, e imageticamente rompe com o seu pensamento na África do Sul e no Brasil:

> Compreendo que o pai não quisesse ir para a América, deve ser difícil ganhar a vida na América sem se saber inglês, mas já não compreendo que não queira ir para o Brasil que é parecido com a Angola, o Sr. Fernando escreveu uma carta do Rio de Janeiro e disse que era igualzinho a Luanda, com água do mar quente e a chuva que nos dá vontade de dançar, uma terra abençoada como Angola era, uma terra que deixa crescer tudo o que nela se semeia. O João Comunista também foi para o Brasil mas nunca mais deu notícias, espero que esteja bem e que já não tenha vergonha do império nem de ser português, deve ser chato viver com vergonha de uma coisa que não se pode mudar (Cardoso, 2011: 243-244).

É alimentando esse imaginário, esse impulso e ensejo visíveis quer em Rui – "quando estivermos no Brasil a minha irmã vai gostar outra vez de esticar os caracóis e de se pôr bonita para as festas, de ler fotonovelas, no Brasil não há frio e há frutas como as de lá [refere-se a Angola, Luanda], a minha irmã pode comer as pitangas que quiser" (*Ibidem*, 2011: 150) – quer na nação que se recicla nos seus novos imaginários, que justamente novos espaços regeneradores se erguem como novos oxigénios de uma nação-navio que enceta a sua viagem pendular, ambígua e quase obtusa por ora se virar para a sua África perdida, e por ora se virar e imaginar-se como um novo e moderno país europeu. Com razão, o escritor moçambicano Mia Couto que num seu romance, também sobre a viagem e as viagens

de homens, nações e culturas, tão singelamente nos adverte para o seguinte:

> A viagem não começa quando se percorrem distâncias, mas quando se atravessam as nossas fronteiras interiores. A viagem acontece quando acordamos fora do corpo, longe do último lugar onde podemos ter casa (Couto, 2006: 77).

2. Acostar como quem parte

Não terá sido apenas uma coincidência cronológica ou uma inevitabilidade política a determinar a mudança de rumo na viagem histórica do Portugal do final do século XX. Se coincidiram a descolonização, esse fim murmurante do império, feito de malas apressadas e despedidas sonâmbulas, e a vontade de acostar à Europa, terá sido porque os dois são ilhargas simétricas da imaginação identitária de um país historicamente voltado para fora de si. É verdade que o império, com os muitos nomes com que foi sendo purgado, era já um arcaísmo e uma impossibilidade política e económica. É verdade, também, que os portugueses foram submissos, senão convictos, para uma guerra de defesa de territórios que lhes eram pouco mais que exóticos, e que ideologicamente entalhavam numa auto-definição grandiosa e singular. Foi, portanto, difícil desprender e compreenderas amarras das sobras de um império de cinco séculos e, sobretudo, foi difícil saber o que pensar disso. Como poderia ver-se Portugal como país pós-colonial se a própria noção de colonialidade vinha sendo metamorfoseada nas últimas décadas do regime ditatorial de Salazar e Caetano? De que forma se poderia fazer o regresso das ruínas da guerra e da terra que se *civilizara* com o mínimo de danos, isto é, sem dor e sem culpa? Arriscamos dizer que a resposta está num duplo processo de reorganização identitária do país que serviu para se defender do caos: o silêncio e a exotopia.

"O Retorno", de Dulce Maria Cardoso, entre algumas outras obras que ao longo das últimas décadas têm feito a revisitação da guerra e da descolonização, evidencia precisamente o silenciamento a que foram votadas essas experiências ao sublinhar as demarcações intransponíveis entre aqueles que as viveram e aqueles que não quiseram saber que estavam a ser vividas pelos 'outros', os 'retornados'. Mas para além do nível mais especificamente subjectivo deste processo, há a realçar a amnésia colectiva que lançou um manto de esquecimento e de indiferença sobre estes processos. Eduardo Lourenço é exacto e clarividente no modo como expõe esse momento paroxístico da história recente do país, onde convergem crises várias e, todavia, o peso do império se dissipa inesperadamente:

> Treze anos de guerra colonial, derrocada abrupta desse Império, pareciam acontecimentos destinados não só a criar *um traumatismo profundo* – análogo ao da perda da independência – mas um repensamento em profundidade da *totalidade da nossa imagem perante nós mesmos e no espelho do mundo*. Contudo, todos nós assistimos a este espectáculo surpreendente: nem uma nem outra coisa tiveram lugar. (...) Um acontecimento tão espectacular como a derrocada de um 'império' de quinhentos anos, cuja 'posse' parecia co-essencial à nossa realidade histórica e mais ainda fazer parte da nossa *imagem corporal, ética e metafísica de portugueses*, acabou *sem drama*" (Lourenço, 1988: 42-43).

Considerando a irónica *serenidade* com que a questão colonial foi arrumada, como se de um arquivo histórico se tratasse e fosse possível encerrá-la num caixote, sem carne, sem vozes, sem desalinho, Eduardo Lourenço fala num "*ajustamento realista de Portugal a si mesmo*" (1988: 44), onde "tudo pareceu passar-se como se jamais tivéssemos tido essa famigerada existência 'imperial' e em nada nos afectasse o regresso aos estreitos e morenos muros da 'pequena casa lusitana'" (1988: 38). Dito de outro modo, não perdemos o império, esquecemo-nos do império. Um império que foi sempre mais imaginado do que concreto na configuração identitária nacional, "esse Império que não

tem lugar marcado nos mapas" (Silva, 1988: 90) e que permaneceu longínquo e ex-cêntrico para todos os que dele não tiveram experiência. O império que se imaginou foi muito mais a ideia dos portugais semeados pelo mundo, a lusotopia como *ecumene*, de que fala João de Pina-Cabral (2010). Quando a realidade fez dissolver esse império imaginário pouco havia, portanto, a conservar. Excepto todos aqueles que, porque não imaginários, mas gente de carne e alma doloridas, pareciam ser os restos que não sabiam a que lugar, físico ou simbólico, pertenciam, e que foram, para que o feitiço do esquecimento não se quebrasse, *suavemente assimilados*, o mesmo é dizer, votadas as suas narrativas discrepantes ao silêncio, ao esquecimento e à invisibilidade.

O segundo processo que acompanha o momento da descolonização e da rotação em direcção à Europa é a índole exotópica incrustada na identidade nacional. Por isto entendemos a persistente tendência para ser ou estar fora do espaço-tempo a que efectivamente se pertence e, por consequência, para descentrar as identificações e as ambições. O lugar em que se está é, essencialmente, o espelho do lugar que se deseja e a que se julga pertencer. Na análise que faz dos elementos estruturantes da identidade nacional na literatura portuguesa, Isabel Allegro Magalhães (1995: 192) mostra como a exotopia é uma marca profunda da forma como o país se pensa fora de si mesmo – "um constante sentido de permanecer num limiar, na sensação de nunca chegar onde se quer, de nunca atingir o que se deseja, de nunca se chegar lá: a experiência de ficar de fora, ou aquém, do que verdadeiramente se deseja". A autora refere mesmo que a literatura pós-1974

> quase não apresenta, como as de décadas e de séculos anteriores, personagens que viajam ou que procuram fora das portas do país a novidade ansiada ou uma alteridade atraente. (...) Embora haja um número considerável de romances com personagens que viajam, a maioria das suas viagens é agora viagem de regresso, de retorno à pátria: viagens de emigrantes chegados de países europeus, de soldados vindos das ex-colónias, de exilados regressados do estrangeiro, de retornados desembarcados de África. Voltam à procura da sua terra: Portugal. Mas essas chegadas, aparentemente o termo do círculo cumprido de uma viagem, ou o seu fim feliz, resultam na chegada a nenhum lugar, ou ao mesmo e esvaziado local da partida. (...) Muitos são os romances em que a realidade portuguesa posterior a 74 é descrita e narrada nas suas esperanças precárias, e sobretudo nas suas frustrações e rápidos desencantos, sem qualquer emoção nacionalista. Uma realidade atravessada por relações vazias ou violentas, por ambíguos compromissos, por uma total ausência de perspectiva (Magalhães, 1995: 195-196).

Como pode o pendor exotópico do pensamento nacional ajudar a compreender a superação anestesiada do trauma da perda do império? Porque sair de si continua a ser a solução, mesmo quando se pensa estar a voltar. Quando a revolução de 1974 encerra em definitivo o capítulo imperial da história portuguesa, o momento do regresso e de circunscrição ao perímetro continental de onde se saíra durante cinco séculos é já, também, um momento de ex-centricidade. Simbolicamente, não era possível ficar. Sem respostas do lado atlântico, foi sem surpresas nem angústias que *o oráculo do destino* nacional se virou para o continente. Na verdade, esse era uma artéria de partida e de fuga já aberta pela hemorragia da emigração. A Europa chega-nos, assim, como nova narrativa de acostagem, porquanto "a integração europeia representou o banho lustral de um país acabado de renascer" (Ribeiro, 2011b: 123). Por isso, Miguel Real diz (1998: 96), seguindo Eduardo Lourenço, que a Europa funcionou para Portugal como a "Grande Normalizadora, dando-nos a imagem simultânea da nossa pequenez enquanto país nela integrado, mas também da nossa grandeza enquanto a ela pertencente". Após séculos de distanciamento em relação ao espaço político e económico europeu, o país procurava a sua modernidade nessa Europa unida que representava o desenvolvimento e a prosperidade.

A Europa tornava-se, assim, a nova "imaginação do centro". De acordo com Boaventura Sousa Santos (1994: 58), desde o fim do império colonial, "Portugal entrou num período de renegociação da

sua posição no sistema mundial, procurando para ela uma base que preenchesse o vazio deixado pela derrocada do império. (...) estar com a Europa é ser como a Europa". Mais ainda, o descentramento que a expansão imperial significou não ficou sanado com a integração na então Comunidade Europeia, que veio a ser um outro descentramento, como bem explica Boaventura Sousa Santos (1994: 136):

> Mas curiosamente a criação do espaço cultural nacional é contraditória, porque ocorre no mesmo processo em que Portugal se transforma numa região, numa localidade da Europa. No prazo de menos de vinte anos, a transnacionalidade do espaço colonial transfere-se para a transnacionalidade intraeuropeia (...). Nisto se confirma a dificuldade histórica em configurarmos de modo coerente uma espácio-temporalidade cultural intermédia, nacional.

Todavia, o descentramento para um novo realinhamento, este com a Europa, não deixam de fazer-se com as mesmas ambiguidades com que a vocação atlântica, imperial, foi reflexivamente incorporada no *corpus* identitário nacional. A identificação com a Europa como lugar histórico de Portugal labora em equívocos e na fragilidade de uma ligação pragmática, instrumental e mercantil com a Europa, como uma oportunidade de afirmação e de modernização. No que respeita a um sentido de unidade e identidade com o espaço histórico, social e cultural europeu, podemos dizer que *estamos na Europa, mas a Europa não está em nós*, na medida em que é sistematicamente vista como um cenário, o *lado de fora* pouco mais que circunstancial da experiência histórica portuguesa.

Em síntese, os portugueses permanecem numa relação ambivalente com o seu lugar histórico e cultural, entre a insularização e a expansão, entre a modernidade normalizadora e o singularismo imperial. Sem poder escapar às partidas e aos regressos, Portugal corporizou-os como *topos* da sua auto-definição: é Portugal onde está a língua e onde o português "no vasto mundo pôde criar a sua horta e o seu jardim" (Lourenço: 1994: 22).

> A duplicidade – que com frequência é, com mais rigor, dualidade – do modo de ser nacional parece tornar-se numa vertigem que acompanha a reflexividade nacional e as respectivas construções ideológicas da identidade nacional: entre a vocação imperial, essa missão descrita miticamente como *espiritual*, e o acantonamento na ideia de apêndice, um apêndice retardado mas aspirante, da Europa (Ribeiro, 2011a: 93).

Referências Bibliográficas

Buescu, H. (2008). *Emendar a morte. Pactos em literatura*. Porto: Campo das Letras.

Cardoso, M. (2011 [1ª edição]). *O Retorno*. Lisboa: Tinta-da-China.

Chatterjee, P. (1997). *Our Modernity*. Rotterdam/Dakar: published by the South-South Exchange Programme for Research on the History of Development (SEPHIS) and the Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA).

Couto, M. (2006). *O Outro Pé da Sereia*. Lisboa: Editorial Caminho.

Khan, S. (2012). "O imaginário do império-navio e o inefável namoro Brasil/Angola", in Simone Caputo (edição). *Via Atlântica*, nº22, pp. 127-138.

_____. (2011). "O 'Sul' mesmo aqui ao lado: Cartografias identitárias abissais do pós-colonialismo português" in Ana Brandão e Emília Rodrigues (eds.), *Intersecções Identitárias*. Famalicão: Editora Húmus, pp. 49-64.

Lourenço, E. (1994). *Nós e a Europa ou as Duas Razões*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

_____. (1988). *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Magalhães, I. (1995). "Aquém e além. Espaços estruturantes da identidade portuguesa" in *O Sexo dos Textos*. Lisboa: Editorial Caminho.

Pina-Cabral, J. (2010). "Lusotopia como ecumene" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 74, vol. 25.

Real, M. (1998). *Portugal. Ser e Representação*. Lisboa: Difel.

Ribeiro, M. (2012). "O Fim da História de Regressos e o Retorno a África: Leituras da Literatura Contemporânea Portuguesa" in Elena Brugioni, Joana Passos, Andreia Sarabando e Marie-Manuelle Silva, *Itinerâncias. Percursos e Representações da Pós-colonialidade*. Famalicão: Editora Húmus, pp. 89-99.

Ribeiro, R. (2011a). "A Europa em Portugal: uma cartografia das distâncias" in Maria de Fátima Amante, *Identidade Nacional: Entre o discurso e a prática*. Porto: Fronteira do Caos.

_____. (2011b). *A Europa na Identidade Nacional*. Porto: Edições Afrontamento.

Santos, B. (1994). *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*. Porto: Edições Afrontamento.

Silva, A. (1988). *Um Fernando Pessoa*. Lisboa: Guimarães Editores.

TERTÚLIA 9

A DESCOLONIZAÇÃO DOS IMAGINÁRIOS NA LITERATURA 2

O tarô narrativo de Calvino em "O castelo dos destinos cruzados" e nos 'Bosques' de Eco. Um olhar permeado pelos Estudos Culturais

Maria Fatima Menegazzo Nicodem[1] & Teresa Kazuko Teruya[2]

UTFPR / UEM, Brasil

Resumo: Este trabalho volta-se à análise do romance "O castelo dos destinos cruzados", de Ítalo Calvino, sob o foco da abordagem de Umberto Eco em "Seis passeios pelos bosques da ficção". Sobre o esoterismo do tarô de Marselha à mesa e, sobre a mística que perpassa as cartas do baralho que se espalham no "castelo", paira a subjetividade do romancista / poeta com seu repertório imaginativo, disseminado pelas várias histórias, cada uma comportando múltiplas interpretações, mesmo à luz do leitor-modelo de Eco. Sobre o imaginário que permeia a obra literária de Calvino à luz de Eco, dirijo um olhar permeado pelos Estudos Culturais que vêm se constituindo na história recente até assentar-se sobre o lastro da contemporaneidade. E, para melhor olhar para esse trabalho realizado por Calvino com a obra de arte, percebo a presença das ideias encetadas pelos Estudos Culturais. Para tanto, utilizo-me de Hall, Bauman e Canclini, entre outros/as estudiosos/as tanto da Literatura de ficção, quanto dos Estudos Culturais.

Palavras-chave: Narrativa de ficção; Estudos Culturais; Imaginário Contemporâneo.

1. Introdução

Ao decidir pela escritura de "O castelo dos destinos cruzados", Calvino deixa explícito que a ideia de utilizar o tarô como máquina narrativa combinatória lhe veio de Paolo Fabbri que, num "Seminário Internacional sobre as estruturas do conto", em julho de 1968 em Urbino, apresentou uma comunicação sobre "O conto da cartomancia e a linguagem dos emblemas". Afirma Calvino para justificar a própria obra que a análise das funções narrativas das cartas de adivinhação tinha sido objeto de um primeiro estudo nos escritos de M.I. Lekomceva e B.Uspenky (russos, dedicados aos estudos semióticos). Calvino começa pelos tarôs de Marselha, procurando colocar as cartas de modo que se apresentassem como cenas sucessivas de um conto pictográfico. Quando as cartas colocadas ao acaso lhe davam uma história na qual reconhecia um sentido, punha-se a escrevê-la, acumulando um vasto material e grande parte de "O castelo dos destinos cruzados" foi escrita nesta fase. O que se faz neste ensaio é a análise desta obra de narrativa pictográfica e silenciosa de Calvino à luz de Eco em "Seis passeios pelos bosques da ficção". Nesta obra, Eco (1994: 7), ao "entrar no bosque", contingencia que evoca Calvino em "Se um viajante numa noite de inverno", para cotejar a presença do leitor na história.

Em "O castelo dos destinos cruzados", aqui transformado em objeto de análise, procura-se a presença do leitor, um leitor modelo, na tentativa de transpor para este ensaio, sem pretensões,

1 Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Maringá e Professora da Universidade Tecnológica do Paraná, Brasil. Email: fatima@utfpr.edu.br.

2 Pós-Doutora em Educação pela Universidade de Brasília e Professora do Curso de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação da Universidade Estadual de Maringá, Brasil. Email: tkteruya@gmail.com

a mesma trajetória estudada e exposta por Eco (1994) em "Seis passeios..." para "Se um viajante...". A propósito da mística semiótica taroniana, exemplarmente levada a termo nas narrativas de Calvino em seu "Castelo dos destinos cruzados", para empreender a coesa tessitura que as atrela umas às outras, é possível pressupor-se para este conjunto de escritos, um leitor que adentra a história, fazendo-se observador, crítico e leitor ativo, uma vez que, a par desta última característica e, fazendo uso estratégico dela, se envolve ou se deixa envolver pelo texto, compactuando com o mesmo, a partir de suas experiências de mundo e das coisas, de suas expectativas como leitor e de sua visão consciencial do espaço e do tempo, para a construção de novos sentidos, novas interações e novas experiências que bem poderiam alterar a história. Mas é um "alterar" imaginativo, do ponto em que suas possíveis interferências poderiam causar, supostamente, novas trajetórias e novos desenlaces para cada uma das seis histórias traçadas pelo tarô de Calvino no *Castelo*, sem no entanto, extrapolar os limites do leitor-modelo proposto por Eco.

2. Calvino e Eco deixam-se perpassar pelos Estudos Culturais

Calvino, a propósito de sua atuação com o *ethos*[1] dos personagens que criou ao longo de suas obras, lança-se no pitoresco das aventuras medievais, castelescas e intrigantes voltadas aos públicos jovem e adulto, especialmente. Experimenta uma convivialidade com a ficção só comparável à produção de Cervantes (exemplo de "Dom Quixote"). Propõe, na maioria de suas obras, uma urbanidade vigente na idade média. Com os olhos neste aspecto é possível verificar como Calvino dimensionou um percurso envolvido em desvelar seu movimento interno. Suas escolhas lexicais e sua escrita, de forma geral, atua indo e vindo na forma de deslocamentos, rumo à constituição das temáticas que formam suas obras. Em "O Castelo dos Destinos Cruzados" este movimento de deslocamento, por meio das cartas do tarô, é muito evidente, conforme procura-se mostrar neste trabalho de análise. O fio condutor é o frágil equilíbrio entre a subjetividade e a objetividade das relações sociais, entre o dentro e o fora do castelo, entre os destinos humanos dos que estão dentro e fora do recinto medieval.

É preciso, no entanto retomar a palavra mestra desta seção 2: deslocamento/s. É precisamente nesta ação de Calvino que vemos o quão oportuno é o permear dos Estudos Culturais por sobre as ações da ficção. Neste momento ocorre o que Bauman (2012: 11) denomina de "a cultura como autoconsciência da sociedade". Colocando-se em sintonia com a visão sociológica prevalecente décadas atrás, para ele a cultura se configurava em aspecto da realidade social, ou melhor, um dos muitos "fatos sociais" que deviam ser adequadamente apreendidos, descritos e representados. Mas como fazer essa análise, de maneira apropriada sobre o romance de Calvino? Buscamos elucidar esse caminho, entendendo a percepção do discurso como construção social e que dispõe as pessoas/personagens como participantes dos processos de construção do significado na sociedade. Moita Lopes (2002) considera que esse movimento inclui a possibilidade de permitir posições de resistência em relação a discursos hegemônicos, isto é, o poder não tomado como monolítico e as identidades sociais não são fixas. Assegura, ele que em uma sociedade na qual a desigualdade é tão flagrante, esse foco na promoção da transformação social por meio da educação linguística parece ser essencial. As narrativas podem ser um tipo útil de organização do discurso nesse sentido devido ao propósito a que servem no desenrolar do drama social, mostrando os personagens agindo em práticas discursivas e construindo o mundo à sua volta. "Assim, as narrativa podem ser usadas como espaços onde as identidades são construídas nos embates discursivos de todo dia." (Moita Lopes, 2002: 55-56).

Eis que ao estabelecer relações tipicamente humanas às ações deslocatórias às cartas do tarô

1 Síntese dos costumes de um povo.

de Marselha, Calvino em sua narrativa preconiza as desigualdades flagrantes na sociedade e dispõe da narrativa de ficção para expor as práticas discursivas marginais, tão enfatizadas pelos Estudos Culturais.

Retornemos ao deslocamento, desta feita retomando também Bauman (2012) a propósito do conceito de cultura. Segundo ele, remeter-se aos "fatos sociais" que formam o quebra-cabeças das relações humanas, estabelece uma espécie de paradoxo, especialmente sob o foco da desconstrução do conceito de cultura. Originalmente, na segunda metade do século XVIII, a ideia de cultura foi cunhada para distinguir as relações humanas dos fatos "duros" da natureza. "Cultura significava aquilo que os seres humanos podem fazer; "natureza", aquilo a que devem obedecer. Porém, a tendência geral do pensamento social durante o século XIX, culminando com Émile Durkheim e o conceito de "fatos sociais", foi "naturalizar" a cultura."(Bauman, 2012: 11-12)

Sob este aspecto, os fatos culturais podem ser produtos humanos, contudo, uma vez produzidos, passam a confrontar seus antigos autores com toda a inflexível e indomável obstinação da natureza – e os esforços dos pensadores sociais concentrados na tarefa de mostrar que isso é assim e de explicar como e por que são assim. Isto é evidente na construção narrativa de Calvino em "O Castelo dos destinos cruzados" e que, também, claramente podemos colocar à luz da análise de Eco em "Seis passeios pelos bosques da ficção".

Neste romance de Calvino, o que os Estudos Culturais ajudaram a compreender é que a mídia participa na formação, na constituição das coisas que reflete. Não é que há um mundo fora, "lá fora", que existe livre dos discursos de representação. O que está "lá fora" é, parcialmente, constituído pela maneira como é representado. À luz desta ideia, Hall (2005) posiciona-se afirmando que essas narrativas funcionam muito mais, como nos diz Claude Lévi-Strauss, como funcionam os mitos. São mitos que representam em forma de narrativa a resolução de coisas que não podem ser resolvidas na vida real. O que nos dizem é sobre a "vida de sonhos" de uma cultura. Mas, para conseguir um acesso privilegiado à vida de sonhos de uma cultura, precisamos saber como desconstruir as formas complexas pelas quais a narrativa impregna toda vida real. Para completar, afirma que quando olhamos quaisquer dessas narrativas populares que constroem constantemente, na imaginação de uma sociedade, o lugar, as identidades, a experiência e as histórias dos diferentes povos que vivem nela, nos tornamos instantaneamente conscientes da complexidade da natureza do próprio racismo. "É claro que um aspecto do racismo é, certamente, que ele ocupa um mundo de opostos maniqueístas: eles e nós, primitivo e civilizado, claro e escuro, um universo simbólico preto e branco." (Hall, 2005: 21)

A eficácia desses movimentos está atrelada à constante organização e reorganização da narrativa. Tais movimentos são dotados de intensa ressonância quando se estendem a transcender as formas tradicionais da expressão da palavra.

3. "O castelo dos destinos cruzados" permeado por "Seis passeios pelos bosques da ficção"

Como em "Se um viajante..." idealizado por Calvino nas andanças pelo bosque, "O Castelo dos destinos cruzados" situa-se igualmente no bosque, entrecortado por presenças e cenários paradoxais e contraditórios: "Em meio a um denso bosque, um castelo dava refúgio a quantos a noite houvesse surpreendido em viagem: cavaleiros e damas, cortejos reais e simples viandantes." (Calvino, 1991: 11-12) É neste cenário paradoxal que os visitantes, convivas e comensais, no salão nobre do castelo, se envolvem nas seis histórias em que Calvino nomeia um narrador viajante, atraindo o leitor, de forma abrupta e eficaz a sentar-se à mesa para "ouvir" a narração silenciosa, imagética e figurativa de cada

um dos personagens que ousam expressar suas vidas, utilizando a máscara taroniana mística para desvendarem suas vidas. E são "seis" histórias no castelo do bosque de Calvino, como "seis" são os passeios pelos bosques da ficção de Eco.

E é Eco (1994) que ora cede-nos parte da iluminação de seus "bosques", porque no silêncio dos protagonistas de cada história, os mesmos se manifestam mais do que se fizessem ecoar suas vozes em alto e bom tom. É aqui que cabe perfeitamente a afirmação de Eco (1994: 10): "Às vezes, ao tentar falar demais, um autor pode se tornar mais engraçado que suas personagens." Mas Calvino não fala demais, nem o permite a seus personagens: o que fica mais evidente é a voz do silêncio de cada protagonista, numa mímica, ao colocar-se pela carta que escolhe para narrar suas aventuras, desventuras, agruras e trapalhadas.

O narrador que é o mesmo para todas as histórias, se posiciona ao perceber o silêncio sepulcral dos convivas à mesa: "Decidido a romper o que julgava fosse um torpor da língua após os cansaços da viagem, tentei desabafar-me numa exclamação eufórica como: [...] bons ventos nos trazem!" (Calvino, 1991: 13)

E ao tentar romper o silêncio, as histórias silenciosas, quase mágicas se iniciam com a primeira narrativa: a "História do ingrato punido", com o protagonista tomando uma das cartas do maço que um dos castelões havia deitado à mesa. É um *Cavaleiro de copas*, cuja figura impressa, um moço rosado e louro, em pose de Rei Mago, dá a entender a semelhança com o moço que retirou a carta, confirmando que seria ele mesmo o protagonista da narrativa. É uma narrativa que, além de silenciosa, supõe uma velocidade ímpar e, sobre esta característica de Calvino em suas obras, Eco (1994: 9), assim se pronuncia, a partir de seus laços com o próprio Calvino: "esta apologia da rapidez não pretende negar os prazeres da demora." E como, segundo Eco (1994: 7) "...numa história sempre há um leitor, e esse leitor é um ingrediente fundamental não só do processo de contar uma história, como também da própria história", a velocidade ou rapidez empreendidas na interação com a narrativa, dependem da atitude e das características individuais do leitor.

3.1. A narrativa de Calvino, os EC´s[2] e a Análise por meio de Eco

Sobre esta trajetória realizada pelo leitor sobre a narrativa que se lhe transforma em caminho, Eco (1994, p.9) arrazoa: "Por enquanto, só quero dizer que qualquer narrativa de ficção é necessária e fatalmente rápida porque, ao construir um mundo que inclui uma multiplicidade de acontecimentos e de personagens, não pode dizer tudo sobre esse mundo." Voltemos às histórias de Calvino no ponto em que o "ingrato punido", representado pelo primeiro protagonista conviva do Castelo, arremata outras três cartas para compor a sequência de sua aventura pelo bosque: vem o Rei de Ouros, que o situa numa condição de abastança, inclinação ao luxo e à prodigalidade, como sendo filho desse rei representado pelo Arcano do Monarca; a expressão do narrador, sempre em silêncio, faz-se lutuosa, o que significa que o Rei havia falecido. A carta seguinte, o Dez de Ouros, dá a entender que o jovem príncipe, ora comensal do Castelo, havia herdado toda a fortuna do monarca. Por final, a terceira carta desta sequência, faz compreender, por um Nove de Paus, que o jovem filho embrenha-se pela vegetação de folhas e flores silvestre e seu espírito viajante o faz perder-se, entranhado no bosque.

A esta altura, o leitor preconizado por Eco, faria uma pausa, procurando apostar no que se sucede após estes episódios da vida do protagonista: "Num texto narrativo, o leitor é obrigado a optar o tempo todo. Na verdade, essa obrigação de optar existe até mesmo no nível da frase individual – pelo menos sempre que esta contém um verbo transitivo." (Eco, 1994: 12). E a frase de impacto, no caso de

2 EC´s: Estudos Culturais

Calvino nesta primeira história do Castelo, está no próprio título engendrado: "...o ingrato punido".

Detenhamo-nos um tanto neste ponto para, à luz de Canclini (2011), analisar o sentido urbano dos movimentos do Castelo. As ações da cidade providenciada pela cartomancia da narrativa não se apresenta num movimento vertical de difusão, mas transforma-se em expressão amplificada de poderes locais, complementação dos fragmentos. As identidade coletivas encontram cada vez menos na cidade e em sua história, distante ou recente, seu palco constitutivo. "A informação sobre as peripécias sociais são recebidas em casa, comentadas em família ou com amigos próximos". (Canclini, 2011: 288-89)

A "cultura urbana" é reestruturada ao ceder o protagonismo do espaço público às tecnologias eletrônicas. Em "O castelo dos destinos cruzados" estas tecnologias ainda não chegaram, mas os movimentos do tarô de Marselha enceta para ações futurísticas que, podem sim, propiciar o surgimento da parafernália eletrônica rumo aos dias atuais. A vida urbana transgride constantemente a ordem entre presente, passado e futuro. Por isso, enxergamos em Calvino um certo movimento narrativo profético. Poderíamos dizer que a proposta narrativa de Calvino, à luz de Eco e permeada por Sarlo (2005), dessacraliza a estrutura tradicional e oferece asas futuristas à imaginação da escrita. Como isso se apresenta? O cenário é medieval, mas as intenções dos participantes do jogo são como aquelas presentes nos jogos sociais da contemporaneidade: espreita, decisão e ação.

A propósito de sua abordagem em "a trivialidade da beleza", Sarlo (2005) podemos entender que a imaginação do escritor funciona como fundamento para o despertar do leitor. A elaboração de texto cujo encanto reside no fluir constante da narração, construída a partir de um modelo simples e da hegemonia do tema sentimental, pressupõe um esforço de organização colocado em primazia. Calvino no romance que analisamos expõe histórias que transcorrem, efetivamente, sob o império dos sentimentos: seu espaço privilegiado é o do flerte com uma forma que escrever que transcende as eras; sua idade de ouro, a juventude, já que preconiza um jogo (do tarô de Marselha); seu ideal de felicidade é articulado em torno do amor e do desejo; sua fonte de conflitos, a posição entre a ordem dos desejos e a ordem social ou moral. É possível usar para a análise de Calvino (na Itália), a proposta de análise que Sarlo (2005) utiliza para Borges (na Argentina). "Como resposta à necessidade de fantasia, essas narrações foram particularmente bem sucedidas." (Sarlo, 2005: 220-21). Desta forma, seria preciso tomar esses textos a sério e não como mero suporte de sonhos e evasões. Tomá-los do inferno da má literatura não para descobrir improváveis valores, mas para explicar por intermédio de seu sistema de procedimentos, de sua articulação das tramas simples, as razões (ideológicas ou literárias) de seu sucesso.

Mas retornemos para "O Castelo dos destinos cruzados": A voz (silenciosa) do narrador prossegue numa gestualidade significativa, retirando a carta da Força, anunciando-lhes um encontro desagradável, já que a simbologia da imagem (um energúmeno armado) deixa antever suas más intenções devido à expressão brutal. E a carta do Enforcado confirma as tristes previsões, interferindo sombriamente nas feições do narrador que, desta feita, já dá a conhecer aos demais convivas e ao leitor, que é ele mesmo a vítima que o bandido havia espoliado em todos os seus haveres. A esta etapa, pode-se aprofundar a análise para junto daquilo que Eco (1994: 14) define como leitor-modelo de uma história, que não é o leitor empírico. "O leitor empírico é você, eu, todos nós, quando lemos um texto."

Leitor-modelo, então, é uma espécie de tipo ideal que o texto não só prevê como colaborador, mas ainda procura criar. O leitor empírico é aquele que pode "ler" a obra de maneira errada, cometendo, inclusive equívocos. Eco (1994) diz que o que aconteceu com seu amigo, é que ele havia procurado no bosque uma coisa que estava em sua memória particular. Ao caminhar pelo bosque, pode-se muito bem utilizar cada experiência e cada descoberta para aprender mais sobre a vida, sobre o passado e

o futuro. E, caminhando pelo bosque da narrativa como se estivéssemos em nosso jardim particular, retornemos a Calvino, seu narrador e seu protagonista, na primeira história: eis que um Ás de Copas se faz presente, apresentando aos convivas do Castelo uma fonte que jorrava entre musgos floridos, farfalhar de asas e gorgolhar de águas de uma nascente... um homem deitado no chão mata a sede. Calvino faz seu narrador repassar a simbologia da fonte: "...há fontes que [...] assim que delas se bebe provocam ainda mais sede, em vez de aplacá-la." (Calvino, 1991: 19)

O que se observa na sequência é uma pausa; agora há um silêncio real dentro da narrativa silenciosa, fazendo entender ao leitor (que Eco define como modelo), que uma segunda parte da história estava prestes a começar, porque o cavaleiro foi embora, deixando a filha dos bosques ali mesmo onde ela lhe prestara auxílio e onde se haviam amado. O narrador passa a dispor outras cartas numa nova fila (uma nova fase em sua vida?). Pousa duas cartas sobre a mesa: A Imperatriz e o Oito de Copas. A subida mudança de cenário é desconcertante. A solução não demora a impor-se: o cavaleiro havia encontrado aquilo que andava buscando – uma esposa de alta e opulenta linhagem. É a carta de Copas que sugere um banquete de núpcias, num cenário festivo, com uma mesa de tolha engrinaldada para os noivos. Esta fase da história de Calvino, solicita mais uma vez o encaixe do leitor-modelo de Eco (1994: 16), que enceta: "Cabe, portanto, observar as regras do jogo, e o leitor-modelo é alguém que está ansioso para jogar."

Porém, para quebrar esta possível ambiguidade em Calvino, o narrador instituído por este, retira mais uma carta do tarô das histórias dos convivas e, eis que se apresenta o Cavaleiro de Espadas, ou, na interpretação do leitor-modelo, um imprevisto. Uma surpresa em forma de mensageiro a cavalo havia irrompido em meio à festa, trazendo uma notícia inquietante. E sai empunhando armas e saltando à sela. Todos esperavam outra carta, mais explicativa; e veio o Sol. O pintor havia representado o astro do dia nas mãos de uma criança que corre, ou mesmo que voa, por cima de uma paisagem vasta e variada. E a criança logo se faz literal: uma criança seminua havia sido vista correndo nas vizinhanças do castelo onde se celebravam as núpcias e era para seguir aquele pequeno que o esposo abandonara a mesa do banquete. Neste ponto, é novamente possível vislumbrar o leitor-modelo de Eco, para quem ele "falava de leitores-modelo não só em relação a textos que estão abertos a múltiplos pontos de vista, mas também àqueles que prevêem um leitor muito obediente". (Eco, 1994: 23). Prossegue Eco dizendo que há um leitor-modelo até para horários de trem e, de cada tipo de leitor-modelo, o texto espera um tipo diferente de cooperação. Para completar a definição, Eco cita Joyce para quem "um leitor ideal é aquele acometido de uma insônia ideal"; contudo, retorna, "devemos prestar atenção também nas instruções constantes nos horários de trem."

Retornando a Calvino, com seu primeiro protagonista, o leitor-modelo, atento a instruções, a detalhes e à etiqueta própria a este tipo de leitor, vai presenciar a retirada da carta da Justiça, que passa a compreensão de que é chegada a hora da verdade, construída pelas atitudes dele; vida, abandono, mágoa, o filho (com a metáfora do "sol nas mãos" – na imagem da carta taroniana). Os comensais faziam rostos interrogativos. E eis que da carta da Justiça: transparece uma mulher com a espada e a balança, um guerreiro a cavalo (ou uma amazona?) ao fundo, vestido de armadura, preparado para o ataque. A criança o faz chegar à mãe, a camponesa do idílio de outrora, transformada em soldadesca, leoa, amazona, disposta ao resgate. Pergunta o que ela quer dele e ela lhe responde: justiça!. Ao mesmo tempo, descobre que o pequeno que seguiu até a floresta era seu próprio filho, nascido daquele idílio único. É um Dois de Espadas que faz o leitor consciente de que ali haverá um embate entre a amazona e o cavaleiro. Era chegada a hora de enfrentar a justiça (a balança). Defende-te! Aconselha ela brandindo a espada que farfalha entre as folhas e agora, ele jaz em meio ao prado, ensanguentado.

Eco (1994: 35), olharia para este história, até o momento, dizendo que um dos mecanismos fundamentais de Calvino (como em Sylvie), baseia-se numa contínua alternância entre *flashbacks* e

flashwards (o contrário de *flashbacks* – fato futuro inserido na estrutura cronológica da obra). Isto porque Calvino, no *Castelo*, com seu primeiro protagonista (e com os demais também), permite que o narrador analise o fato passado que interfere no seu presente, ao mesmo tempo que com o uso do Tarô, remete ao futuro, num exercício constante de predição, durante a obra. Quando nos inteiramos de uma história que se refere a um tempo narrativo (o tempo em que os fatos narrados ocorrem, o qual pode ser duas horas atrás ou mil anos atrás), o narrador (na primeira ou na terceira pessoa) e as personagens podem reportar-se a algo que aconteceu antes dos fatos narrados. "Ou podem aludir a alguma coisa que, na época desses fatos, ainda estava por ocorrer e era esperada. Como diz Gérard Genette, um *flashback* parece reparar um esquecimento do autor, ao passo que um *flashforward* constitui uma manifestação de impaciência narrativa." (Eco, 1994: 36). Isto considerado, na análise do possível leitor, encaminhamo-nos ao desfecho da primeira história – previsível, dir-se-ia – o protagonista retira do maço a carta da *Papisa* – representada na narrativa por uma figura monacal que se prostra sobre o corpo do cavaleiro em agonia, para explicar-lhe que na pessoa da jovem do passado, ofendera a deusa Cibele e, por isso, não lhe será concedida clemência. Assim, a carta final – um Oito de Espadas – conscientiza o leitor que o cavaleiro será estraçalhado por Cibele. Eco diria que Calvino, utilizando-se do narrador, descreveu fatos passados para justificar o desfecho presente. No entanto, se considerarmos Eco (1994: 48), o protagonista desta história de Calvino faz, por meio das cartas do tarô uma reconstituição póstuma (porque, se foi estraçalhado...).

Para finalizar este ensaio, é possível afirmar que, degustando Calvino à luz de Eco, é nítida a precisão que se adquire, especialmente considerando Eco (1994), que em toda obra de ficção, o texto emite sinais de suspense, quase como se o discurso se tornasse mais lento, ou até parasse, como se o autor sugerisse: "agora tente *você* continuar..."

E no bosque narrativo de Calvino, em sua ficção, é possível fazer palpitar um outro bosque, aquele de Eco, metanarrativo e conceitual. Neste ensaio, empreendeu-se a trajetória sobre uma das histórias, porque as demais são construídas seguindo idêntica metodologia, furtando-nos à repetir a análise, uma vez que varia a história, mas a formulação se mantém.

Aqui, onde a voz do narrador se cala, o autor quer que passemos o resto da vida imaginando o que aconteceu; e com medo de que ainda não tenhamos sucumbido ao desejo de saber o que jamais nos será revelado, o autor – não a voz do narrador – acrescenta uma nota final para explicar o sentido das cartas do Tarô de Marselha. E as cartas, se quisermos, podem continuar a ser retiradas do maço no Castelo de Calvino, à luz dos passeios pelos bosques de Eco.

4. Considerações Finais

O narrador nada mais é que um inventor. Para o Ocidente, conforme Sarlo (2005), o inventor é um tipo social. Encontrá-lo transcendendo as eras pode dar uma ideia da força cultural da transmodernização e, sobretudo, de seus mitos, implantados num tempo que presta intensa atenção a tudo o que é marginal. Calvino, em "O Castelo dos destinos cruzados" é um inventor que busca, ao mesmo tempo, várias coisas que não estão diretamente ligadas à atividade científica: ao contrário do pesquisador ignorado por seu tempo, o inventor quer reconhecimento, fama e viver de sua produção ficcional de forma confortável. Esses são os desejos que acompanham a invenção tecnológica, mas não se generaliza para a produção narrativa de ficção; há um nexo não só com o mundo prático mas com o êxito econômico e a ascensão social. Há dois lugares potentes para se prosseguir a análise em trabalho futuro: o nível da língua e da estrutura literária. Para este trabalho, ativemo-nos à relação da narrativa de Calvino, com a formação do Leitor-modelo de Eco, tudo permeado pelos Estudos Culturais.

Referências Bibliográficas

Bauman, Z. (2012). *Ensaios sobre o conceito de cultura*. C. A. Medeiros (Trad.). Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (2007). *Tempos líquidos*. C. A. Medeiros (Trad.). Rio de Janeiro: Zahar.

Calvino, Í. (1991). *O castelo dos destinos cruzados*. I. Barroso (Trad.). São Paulo: Cia das Letras.

Cancilini, N. G. (2011). *Culturas híbridas*. H. P. Cintrão & A. R. Lessa (Trad.). São Paulo: EDUSP.

Eco, U. (1994). *Seis passeios pelos bosques da ficção*. H. Feist (Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Hall, S. (2005). "Raça, Cultura e Comunicações: olhando para trás e para frente dos Estudos Culturais". H. Hughes (Trad.): *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, agosto/ dezembro, volume 31. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.

Lopes, L. (2002). *Identidades fragmentadas: a construção discursiva de raça, gênero e sexualidade em sala de aula*. Campinas, SP: Mercado de Letras.

Sarlo, B. (2005). *Paisagens Imaginárias: Intelectuais, arte e meios de comunicação*. R. P. Goldoni & S. Molina (Trad.). São Paulo: EDUSP.

A implosão dos conceitos de gênero na obra de Mia Couto

Márcio Matiassi Cantarin[1]

UTFPR, Brasil

Resumo: Nosso objetivo com este trabalho é propor reflexões atinentes aos modos pelos quais o escritor moçambicano Mia Couto articula um discurso que desestabiliza quaisquer noções ou conceitos de estabilidade de gênero. Subjaz a muitas de suas narrativas a noção de que o gênero é uma posição instável e transitória do sujeito, dando a entender que a conformação psíquica dos indivíduos se altera em diferentes fases da vida ou ainda de acordo com condicionamentos sócio-ambientais. Tal condição pode tanto se referir ao que Freud postula como uma "inversão casual", espécie de "homoafetividade temporária" quanto a uma nova postura em face do paradigma ocidental, meio de questionar os condicionamentos impostos a homens e mulheres pelo discurso patriarcal.

Palavras-chave: Mia Couto; gênero; feminismo; pós-colonialismo

1. Introdução

A obra do moçambicano Mia Couto é campo fértil para a análise das representações de gênero. Quando o assunto é o comportamento e identidade sexual dos indivíduos, sua escrita se apresenta propensa a desconstruir as imagens que o discurso patriarcal instaurou como norma. Deste modo, com uma fauna de personagens deslocadas do "padrão de normalidade", o autor parece querer sensibilizar para a necessidade de uma reordenação no padrão das relações interpessoais que certamente refletirão em uma reordenação das relações de poder na sociedade patriarcal.

Assim é que o leitor se depara com homens que choram, com outros que se comprazem com a "posição de baixo" no momento da relação sexual, com alguns que se solidarizam fraternalmente com mulheres ou se permitem "infanciar" no contato com elas ou com os filhos. Há ainda aqueles que após muito lutar contra a "irracionalidade do feminino", se entregam, abandonados, aos apelos do inconsciente, ao ponto de se identificarem física e psiquicamente com as mulheres, em um movimento de retorno à mítica androginia primordial.

Nesse quadro ganha destaque a presença de personagens homossexuais ou com comportamentos que a sociedade patriarcal considera como indícios de homossexualidade, como o ato de travestir-se, por exemplo. Pela insistência com que frequentam as páginas dos livros coutianos, essas personagens de "comportamentos desviantes" compõem um exército que trava incansável batalha em nome da construção de uma sociedade na qual o outro possa ser visto como diferente, porém não como inferior em face dessa diferença.

1 Doutor em Letras. Professor Adjunto do curso de Letras da Universidade Tecnológica Federal do Paraná - Curitiba/Brasil. Atua nas áreas de Teoria Literária e Literaturas de Língua Portuguesa. Interessa-se pela análise ideológica dos encontros coloniais, trabalhando, ainda, com as teorias feministas e ecocrítica.
E-mail: cantarin@gmail.com

1.1. Travestimento: o ensaio do eu no outro ou "despojar-se do homem velho, revestir-se do novo"

Não é sem ironia que se serviu acima de uma imagem bíblica atribuída a São Paulo como título para este item que abordará o simbolismo do travestismo como forma de desestruturar as dicotomias de gênero e sexo na obra coutiana. Ainda muito antes das cartas escritas pelo apóstolo Paulo, que definitivamente sedimentou a misoginia da religião cristã, no livro do Deuteronômio, que compõe com outros quatro o Pentateuco, a parte da bíblia conhecida como "A Lei" (Torá), já se registrava uma lei muito clara: "A mulher não se vestirá de homem, nem o homem se vestirá de mulher: aquêle que o fizer será abominável diante do Senhor, teu Deus" (Deuteronômio, 22, 5). Portanto, "vestir roupa do sexo oposto é entendido como uma violação das leis divinas e naturais" (Macedo & Amaral, 2005: 188), pelo menos nas religiões mais difundidas no ocidente. Paradoxalmente, o sacerdote terá essa prerrogativa ao envergar a sotaina, o que faria dele nem masculino nem feminino. A obra coutiana está pontuada de figuras de padres, bem como de travestis masculinos e femininos, em nítido esforço de questionamento/desconstrução da lei do pai.

Foram escolhidas para análise duas narrativas que apresentam o travestimento da mulher e duas que mostram o travestimento do homem. Pelo menos em uma delas apresenta-se mais ostensivamente a temática da homossexualidade (masculina). No entanto, em todas elas é deveras complicado dissociar, pelo menos para o senso comum, o ato de travestir-se de "indícios de homossexualidade". Ou seja, embora originalmente o travestimento tenha sido descrito como fenômeno eminentemente heterossexual, é raro encontrar quem aceite a ideia de que o indivíduo que usa roupas associadas ao sexo oposto não seja *gay* (Rothwell, 2004: 143).

De qualquer modo, ao dar destaque a tal temática, Couto parece mesmo querer lançar uma discussão que não precisa necessariamente chegar a termo definitivo. Não é necessário que se delimite estritamente fronteiras para saber, metódica e cientificamente o que seja um travesti ou sua preferência homo ou heterossexual. Se para Couto "cada homem é uma raça", de sua escrita se pode depreender que "cada homem é um gênero". Para Rothwell, Mia Couto adere à ideia de Rothblatt de que existem tantos "sexos" quanto forem os habitantes do globo "and individualizes the genders af many of his characters, in a series of process that undermines the very concept of a category" (Rothwell, 2004: 135).

Nesta linha de trabalho é que se apresenta ao leitor, Florival, que desde o nome revela algo de ambíguo em relação a seu aspecto físico truculento, a exemplo de outra personagem, Zé Paulão, ambos travestis que são/foram apaixonados por mulheres. Noutro momento o leitor poderá encontrar um declarado homossexual que se apaixona por uma mulher (embora a mulher se apresente, de início, travestida em homem). E também há a situação inversa: um até então heterossexual, Rosaldo (repare-se no nome) que acabará por investir numa relação com um pretendente de suas filhas. Mas atente-se inicialmente à questão do travestimento em cada conto:

O narrador de "Sapatos de tacão alto" (Couto, 1996: 79-82) dá conta de um fato ocorrido em sua infância, passada em um bairro pobre onde nada de incomum acontecia. A única personagem intrigante era Zé Paulão, estivador português, "homem graúdo (...). Mas afável, de maneiras e requintes" (Couto, 1996: 79). Era homem solitário – verdadeiro desperdício de acordo com as mulheres do bairro. Sua esposa fugira de casa para não mais ser vista, sem que alguém soubesse das razões. No entanto, a família do narrador gozava saber um segredo: somente de sua casa era possível avistar no quintal do Paulão "roupas de mulher se estendendo no sol" (Couto, 1996: 80), bem como, à noite, se podiam ouvir passos femininos na casa ao lado, revelados pelo barulho de sapatos de salto

alto. Como ninguém jamais visse tal mulher, o narrador, em seus sonhos de adolescente, fantasiava com ela, que seria a mais bela de todas.

Dada noite, no desenrolar de uma brincadeira, o menino saltou para a varanda do vizinho. Ato contínuo, acendeu-se a luz no interior da casa e ouviu-se o tiquetaquear dos sapatos de salto. O menino resolveu espreitar e viu, de costas, "aquela que dava tema aos meus desejos" (Couto, 1996: 81). Quando a mulher se virou, revelou-se o segredo: tratava-se do próprio Paulão, travestido.

Mais tarde, em casa, o menino quedou-se no quarto chorando e anunciando a mãe, que o fora consolar, "o falecimento de incerta moça" (Couto, 1996: 82) que amara. A mãe, "em suspeitas que apenas as mães são capazes" (Couto, 1996: 82) prometeu que no dia seguinte ele mudaria de quarto, de modo que nunca mais ouvisse aqueles sapatos.

Este é seguramente o conto que demanda maior perspicácia para extrair uma leitura condizente com a proposta feminista. Aqui se tem algo relativamente raro na escrita coutiana: um narrador homodiegético que traça um enredo bastante tradicional, com começo, meio e fim, tendo destaque o enunciado e sem qualquer intervenção do mágico/maravilhoso. O máximo de inovação está contido no estilo da linguagem do autor. A diegese convida – pela leveza e rapidez com que flui – a uma leitura superficial,o que certamente não é desejável, posto que no caso deste conto, tal leitura aponte apenas uma finalidade cômica, risível, depreensível do aspecto burleco do travestimento de Paulão. Aliás, de acordo com Macedo & Amaral, a figura do travesti era vista pelas primeiras feministas "com escárnio pelas suas paródias da figura da mulher" (Macedo & Amaral, 2005: 190). Mais recentemente, a crítica feminista procura "ver na figura do travesti masculino uma personagem que desafia noções de diferença sexual" realçando "o radicalismo potencial destas paródias na desconstrução de subjetividades sexuais" (Macedo & Amaral, 2005: 190). É justamente esse potencial que se quer destacar nas análises.

Este conto, bem como outro que será visto a seguir, "A filha da solidão", foram brilhantemente analisados pelo professor Phillip Rothwell (2004). A história que se passa "nos coloniais tempos" (Couto, 1996: 79), tempos em que a hierarquia patriarcal-católica exacerbava dicotomias da ordem do gênero, é uma verdadeira afronta ao pensamento definido em termos maniqueístas e binários. De fato, o travestismo ocupa lugar privilegiado como arma para tais questionamentos. Para Marjorie Garber "the cultural effect of transvestism is to desestabilize all such binaries: not only 'male' and 'female', but also 'gay' and 'straight' and 'sex' and 'gender'. This is the sense – the radical sense – in which transvestism is a 'third'" (Garber, *apud* Rothwell, 2004: 143). Pensando na linha de Rothblatt, os travestis em Couto talvez representem não um "terceiro", mas um sexto bilionésimo sexo.

Como travesti, Zé Paulão desafia totalmente os significados do que seja ser homem ou ser mulher. Descrito como "macho tão dotado de machezas" (Couto, 1996: 79-80), sua "virilidade se estende metonimicamente à grua com que trabalha" (Rothwell, 2008: 122). Paulão transita, intermitente, dia-e-noite, para seu "outro", revelado quando o narrador se depara com "Os olhos de Zé Paulão, ornamentados de pinturas" (Couto, 1996: 82). A desordem causada por este ser de fronteiras que é o travesti nas concepções de gênero socialmente sedimentadas é tal, que todos preferem manter segredo sobre o fato: a esposa do estivador que o abandonara sem alardear motivo; o narrador que irá guardar para si (ao menos até o ato da narrativa, anos mais tarde) o encontro com o vizinho; talvez mesmo a mãe do narrador, que possivelmente soubesse das práticas noturnas de Paulão, além dele próprio, que se veste de homem no espaço público, durante o dia, e reserva os vestidos e sapatos de mulher para o espaço privado, noturno, como tudo que não deve ser revelado (quase seria possível dizer que reservava à escuridão seu lado feminino).

"As lágrimas de Diamantinha" (Couto, 2006: 33-37) fala de uma moça cuja vocação de chorar atraía muita gente que vinha contar-lhe suas tristezas para que ela chorasse, aliviando as dores do

confessor. O marido de Diamantinha enxergou na afluência de pessoas boa oportunidade de negócio e determinou que a mulher apenas chorasse por quem pagasse, a despeito da argumentação dela de que lágrima "era coisa sagrada" (Couto, 2006: 34). As pessoas – ora convertidas em clientes – não deixaram de vir, embora devessem antes reportar ao marido para pagarem pela consulta. Certo dia apareceu no lugar um tal Florival, homem de "aspecto maufeitor", "brutamonstro" (Couto, 2006: 35), incapaz, no entanto, para maldades, tanto que aos domingos se vestia de mulher. Naquele domingo sentou seu vestidinho de girassóis amarelos junto a Diamantinha e confessou que há muitos anos a amava. Foi em face da indiferença dela ao longo desse tempo que, para poupar sofrimento, "se resolveu converter em mulher. Assim, colega do mesmo género, ele não a olharia como destino de seus desejos" (Couto, 2006: 35). Diamantinha chorou como nunca fizera igual. Florival retornou ainda na tarde seguinte. No terceiro dia, a moça disse não ter mais lágrimas e ficaram trocando "conversas de mulher" (Couto, 2006: 36) até que a moça deu ao rapaz suas últimas duas lágrimas, as quais ele guardou – dois pequenos diamantes preciosos. Ambos, então, fugiram pelos matos. Já noite os caminhoneiros diziam ter visto "pela estrada um casal de avessas aparências: ele vestido de mulher, e ela em roupas de macho" (Couto, 2006: 37).

Mais uma vez aparece um travesti masculino que faz uso dessa prática de modo apenas temporário, somente aos domingos. Há também toda uma disparidade que desestabiliza pré-conceitos do que seja o homem, a mulher ou mesmo o homossexual masculino, afinal, a descrição física de Florival provoca grande tensão quando confrontada ao seu nome e seus modos. Se por um lado a flor é universalmente um símbolo do princípio passivo (Chevalier & Gheerbrant, 2002: 437), por outro o vestidinho do travesti ostenta girassóis amarelos (!), manifestação aberta do ativo e do passivo no indivíduo; desafio à sociedade patriarcal para a qual o homem deveria sufocar o princípio passivo. No entanto, aqui, esse aspecto de desordem já ocupou o espaço público, acrescendo que Florival adere à prática do travestimento em face de um acontecimento pontualmente identificável, fazendo disso uma espécie de fuga. A imagem contém um incrível paradoxo: ao contrário do que se observa pelo senso comum, quando as mulheres protagonizam os maiores sofrimentos por amor, no conto aparece um homem que, para fugir a um amor não correspondido, se ensaia como mulher. E então tem lugar a peripécia: Diamantinha, guardadora de tantas tristezas, inclusive a de ter um marido relapso, que a usa para ganhar dinheiro fácil, vai deixar sua condição de vítima, simbolizada no vestir-se como homem e na entrega de suas últimas lágrimas a Florival.

Deste modo, em "As lágrimas de Diamantinha", Couto avança algo que apenas sugerira em "Sapatos de tacão alto": a prática do travesti aparece indissociada de apreciações subjetivas, sendo mais que uma simples prática. Chevalier e Gheerbrant, embora não se referindo ao travestimento, revelam que

> A roupa é um símbolo exterior da atividade espiritual, a forma visível do homem interior (...) a roupa pode significar, ao manifestá-lo, o caráter profundo de quem a veste (...). Portanto, a vestimenta não é um atributo exterior, alheio à natureza daquele que a usa; pelo contrário, expressa a sua realidade essencial e fundamental (Chevalier & Gheerbrant, 2002: 947-8).

Ela é um dos primeiros indícios "de uma consciência de si mesmo" (Chevalier & Gheerbrant, 2002: 949).

Ora, a perspectiva de leitura que se vem tomando autoriza a olhar os casos de travestimento dos dois contos como índices da mudança latente na *psique* desses homens e mulheres; homens que abandonaram suas características truculentas e uma mulher que deixou de ser a "choradeira" e submissa ao seu marido. Todos em busca de um novo *locus* para a experiência e expressão de suas subjetividades. Durante um evento em Maputo, Couto expôs o quanto esse motivo lhe é caro: "mesmo

entre os mais duros machos existe essa estranha pulsão de desfilar passando-se por mulher, nos dias em que isso é socialmente consentido [durante o carnaval]. Valia a pena interrogarmos – até no sentido psiquiátrico – esta vontade de ser aquele que tão veementemente se nega” (Couto, 2009b: 143).

No caso do travestimento feminino, historicamente ele tem funcionado como uma maneira das mulheres ganharem “acesso aos domínios masculinos” (Macedo & Amaral, 2005: 189), embora também permaneça a sugestão da ligação com o lesbianismo. O caso de Diamantinha parece, *a priori*, não se ligar a qualquer desses aspectos; suas atitudes parecem efeito de um afluir de mudanças profundas do ser. No entanto, a veterinária do conto “A filha da solidão” (Couto, 1997: 47-54) encontra-se no gozo de uma profissão e em um local de trabalho de tal modo hostil, ao qual possivelmente não tivesse acesso não fossem seus modos e vestes masculinos. Neste conto apresenta-se ao leitor Meninita, filha do Pacheco, cantineiros portugueses radicados em local isolado de Moçambique, “onde mesmo os negros originários escasseavam” (Couto, 1997: 49). A família preocupava-se com o fato de Meninita estar entrando na puberdade sem que ali houvesse homem a quem destiná-la, tão somente “pretalhada” (Couto, 1997: 50). A menina se consolava folheando uma “mil vezes repetida fotonovela” (Couto, 1997: 50). No dia em que completou dezoito anos Meninita adoeceu, tomada de febre. O único empregado da família, o jovem Massoco, substituiu a rapariga no balcão da cantina, sempre demonstrando preocupação pela patroinha. Certo dia chegou ao lugar outra branca, veterinária do Ministério, com missão de inspecionar o gado dos nativos. Tal mulher mais parecia um homem. Como a noite Meninita tivesse um acesso de febre, o pai resolveu chamar a veterinária. Em delírio por causa da febre, Meninita confunde a doutora com um homem e “beija-lhe os lábios com sofreguidão” (Couto, 1997: 52). Como forma de terapia a veterinária propõe disfarçar-se de homem e fazer-se de namorado da menina. Várias noites o plano foi executado até que a moça curou-se e retornou a labuta da cantina, sempre a ralhar com Massoco. Um dia a moça apareceu grávida, o que despertou a fúria de Pacheco contra “o cabrão da doutora” (Couto, 1997: 54). O casal deixou a filha e viajou para a vila a fim de tirar satisfações com a veterinária. Em seu quarto, antes de adormecer, Meninita ainda “apertou a mão negra que despontava no branco das roupas” (Couto, 1997: 54).

Nesta narrativa o colapso na divisão dos gêneros é levado ao extremo. A já citada desordem causada pela figura do travesti é tal que instiga Pacheco a (con)fundir o masculino e o feminino ao aventar a hipótese de que fora uma mulher vestida de homem que engravidara sua filha. Mas o conto ainda estará a romper outra fronteira. Na verdade ele tematiza a intersecção entre os binômios de sexo e raça. Nas palavras de Rothwell: “So blinding is their racial prejudice that a White female father is deemed to be more feasible than one of ‘those others, of a different color’” (Rothwell, 2004: 146). Ainda de acordo com esse autor, a Moçambique sob a presidência de Samora Machel conservou os tabus e preconceitos da era salazarista, mostrando-se intolerante com “desvios” sexuais (Rothwell, 2004: 147). Se sexo e raça figuraram durante tanto tempo como assunto interdito, agora, a derrubada de ambos tabus se opera simultaneamente, (con)fundindo-se para desestabilizar o *status quo* da sociedade patriarcal-racista. Mesmo quando é considerado o processo de mestiçagem, há aí uma inversão do padrão da união racial, posto ser muito mais frequente o grupo dominante branco fornecer o homem, enquanto a mulher é oriunda do grupo dominado, o que se inverte no conto. Frise-se, por fim, que a quebra do tabu racial, ao menos no contexto dessa narrativa, é mais inadmissível/absurdo/impensável que a derrubada da fronteira de gênero: uma mulher (conquanto seja branca) pode engravidar outra, um homem negro jamais poderia engravidar uma mulher branca.

Em “O amante do comandante” (Couto, 2006: 123-128) conta-se que certa feita um barco português chegou a uma pequena aldeia, permanecendo ancorado ao largo. Alguns dias depois uma canoa trouxe a terra três marinheiros, dentre eles um negro como intérprete, com um pedido urgente do capitão: o chefe do navio carecia de um homem imediatamente, para executar “serviço de

amor" (Couto, 2006: 123). Diante do estranhamento dos nativos, o intérprete ainda reafirmou que o comandante não precisava de mulher, mas de homem para serviços "de amor carnudo, (...) trabalho de rasga-panos, espreme-corpo, afaga-suspiro" (Couto, 2006: 124). Mesmo depois de a delegação retornar ao navio, restou dúvida, se não seria lapso do tradutor. Ponderou-se que o envio de alguém com o sexo "errado" poderia causar agravo com os brancos. Os mais velhos da aldeia, crendo que o pedido era, de fato, de um homem, propuseram que fosse enviada Josinda, mulher já parideira, conquanto "pouco feminina que, às primeiras vistas, passava por homem. Sendo que estranha, masculosa e grosseira" (Couto, 2006: 124). Tal mulher foi chamada, teve os cabelos cortados e foi vestida com as roupas de seu pai. Foi mandada ao barco com o nome de Jezequiel. De madrugada, quando os marinheiros a trouxeram de volta, Josinda chorava, "coisa que nunca lhe fora vista na vida" (Couto, 2006: 126), permanecendo em silêncio sobre o que ocorrera no navio. Na noite seguinte os portugueses voltaram com o mandado de que o capitão "precisava outra vez desse Jezequiel" (Couto, 2006: 126). No entanto, Josinda negou-se a ir e os aldeões tiveram que inventar desculpa que não o haviam visto mais desde a noite anterior. No dia seguinte, dois barcos com marinheiros vieram dar busca ao homem do comandante. Todavia a mulher abandonara sua casa. De madrugada desembarcou o próprio comandante visivelmente transtornado a indagar aos berros por Jezequiel. Debalde a procura, o militar deu ordem que os marinheiros partissem sem ele, que ficaria a procurar por seu amante. Antes de adentrar a savana no encalço de Jezequiel o capitão ainda escreveu um nome na areia da praia: Josinda.

Aqui se verifica um movimento contrário ao pecebido em "As lágrimas de Diamantinha": no encontro com o homem (homossexual) a mulher que nunca fora vista chorando (re)adquire essa capacidade (embora não se saiba exatamente o porquê). Em oposta correlação, o contato com a mulher máscula/musculosa e travestida faculta ao capitão apaixonar-se por uma Josinda, quando o que inicialmente desejava eram apenas os serviços de um Jezequiel. Mais uma vez há uma (con)fusão / (pro)fusão nas trocas/inversões de papéis sexuais, dificultando mesmo a tarefa "acadêmica", tão afeita a classificações, de enquadrar essas personagens em um quadro de referências. Não se pode dizer que Paulão, Florival e o comandante, por um lado, ou Diamantinha, a veterinária e Josinda, por outro, sejam homens ou mulheres na acepção "católica" do termo, como também não sustentam suas personas em uma identidade homossexual exclusiva e permanente. Repita-se: cada uma dessas personagens fora-de-lugar não representam um 3°, mas um 4°, um 12°, um 1006°... sexo, de modo que, exemplarmente, o "indivíduo é subtraído ao bipolarismo sexual e colocado diante das inúmeras possibilidades de combinações irrepetíveis" (Di Ciommo, 1999: 36), como é de crer seja sempre positivo e desejável, uma vez que se tratam de ***in***divíduos. A única coisa definitiva nos papéis sexuais dos protagonistas dos contos analisados é o seu trânsito, seu cruzar permanente de fronteiras, desconstruindo qualquer pressuposto apriorístico e corroborando a ideia de que as identidades sexuais – como qualquer aspecto identitário do indivíduo – não são fenômenos fixos, mas se constroem e complexificam com as novas experiências. E estas são irrepetíveis. Nas palavras de Macedo & Amaral "Neste sentido, poderemos dizer que cada indivíduo vive um processo diferente em termos do desenvolvimento da identidade sexual, porque a realidade interna é diferente, bem como as aprendizagens e os meios sociofamiliares e político-culturais" (Macedo & Amaral, 2005: 104).

1.2. Homossexualidade ou Elogio do não-conforme: Mia Couto e a Teoria Queer

De algum modo, como terá ficado latente nas análises do último item, já se anunciou que a obra coutiana se encontra aberta a toda sorte de questionamentos da ordem do sexo e gênero (e etnia, como se viu em "A filha da solidão"). No entanto, a ênfase foi dada ao travestismo. Cumpre, pois,

aprofundar algo sobre a homossexualidade nos contos já analisados e ainda em outro do qual não se falou. Trata-se de "As três irmãs" (Couto, 2009a: 9-12) que conta a história de Gilda, Flornela e Evelina, filhas do viúvo Rosaldo, que desde a morte da esposa se isolara com as moças, mantendo-as distante de qualquer contato com algum rapaz. Gilda passava os dias escrevendo versos rimados; Flornela se ocupava de copiar velhas receitas e cozinhar; Evelina era bordadeira. Um dia surgiu subitamente um formoso jovem que fez com que as irmãs se sobressaltassem em seus afazeres, despertando em cada qual, esperanças de que se cumprisse o "adiado destino" (Couto, 2009a: 12). As moças, no entanto, perceberam as reservas do pai: que o moço não levaria suas meninas. Certa noite as três observaram furtivamente Rosaldo seguindo o moço, como que para por fim àquela situação. Quando os dois homens se encontraram "se beijaram terna e eternamente" (Couto, 2009a: 12) para espanto das moças que se apertaram mutuamente as mãos "em secreta congeminação de vingança" (Couto, 2009a: 12).

Nesse exemplo, o narrador consegue sustentar a tensão do conto, marcadamente sobre a dicotomia masculino *versus* feminino até o último parágrafo. Rosaldo é a personificação extrema da "Lei do Pai": quer as filhas para si para sempre, interditando-as aos amores e paixões; era mesmo "interdito falar de beleza" (Couto, 2009a: 11). O homem é que "deu contorno ao futuro" (Couto, 2009a: 9) de cada uma, segundo suas necessidades, a saber, "saudade, frio e fome" (Couto, 2009a: 9), numa dinâmica que chega a sugerir algo como um incesto moral. Aliás, o número 3, entre tantos outros significados é também o número do incesto (Brunel, 2000: 679). Assim é que o pai destinara a primeira a ser poetisa, a segunda bordadeira e a terceira cozinheira (destaque-se que além de cozinhar, antes de qualquer coisa, a moça era copista de receitas). Todas as três permaneciam presas à lei patriarcal, sendo-lhes facultadas apenas as citadas tarefas, historicamente identificadas (justamente porque impostas) às mulheres (mesmo Gilda era apenas uma poetisa doméstica, cuja "obra" não extrapolava o âmbito do privado). Assim é que "sem saber, Gilda estava cometendo suicídio" (Couto, 2009a: 10) e "Evelina chorava a sua própria morte" (Couto, 2009a: 11).

No final da narrativa, o momento da reviravolta será surpreendente ao leitor, que certamente não espera pela atitude de Rosaldo (embora tal qual Florival, o nome da personagem indique um jogo de significações dúbias). Sem prévio aviso, o machismo heterossexual que era a base da opressão das três irmãs revela outra realidade, tida como incompatível com a postura do pai. Uma possibilidade para a libertação das três irmãs seria a "morte simbólica do pai". Nessa história, no mínimo interessantemente, é o pai que "se suicida em sua lei". Pelo nome que possui, além de participar do simbolismo geral da flor, que remete ao princípio passivo, o pai do conto também comunga do simbolismo da ressurreição, do renascimento místico representado pela rosa (Chevalier & Gheerbrant, 2002: 788-9); morre o pai, decerto para o nascimento de um Homem-com-letra-maiúscula, mais pleno.

Trata-se de uma poderosa contestação do modelo heteronormativo, na esteira de McIntosch e Foucault, para quem os comportamentos sexuais são uma criação dos seres humanos, entendendo a homossexualidade (a exemplo das demais conformações da sexualidade) como uma construção com objetivos sociopolíticos (Foucault, 1988: *passim*). Rubin revela que "A supressão do componente homossexual da sexualidade humana e, corolário, a opressão dos homossexuais é, portanto, um produto do mesmo sistema cujas regras e relações oprimem as mulheres" (Rubin, 1993: 11). E deste ponto é possível extrapolar qualquer pretenso determinismo psíquico e/ou biológico referente ao homossexual. Sua depreciação histórica está diretamente relacionada com a subalternização da mulher, com a qual é identificado por meio de um paralelo nas atitudes/posturas de amb@s, nomeadamente uma estereotipada "passividade". Ancorado nessa questão política poder-se-á entender como a obra coutiana tenta desconstruir e re-significar a heterossexualidade, institucionalizada pelo patriarcado como normativa, em função de "sua inter-relação com género, classe, raça e nacionalidade" (Macedo

& Amaral, 2005: 100). Se o escritor é mesmo “alguém que brinca com o corpo da mãe” (Barthes, 1999: 50), Couto amplia seu *playground* poético ao território sisudo e hermético do corpo do Pai.

É de crer agora que se possa avançar a ideia de que Couto corrobora por meio desses contos com as noções *queer*, enquanto horizonte discursivo e conceitual diverso do criado pelos homens e mesmo como outra forma de pensar o sexual. De acordo com Macedo & Amaral o termo *Queer* “permite um potencial conceptual único para definir um lugar, necessariamente instável, de contestação de identidades fixas. (...) *queer* propõe a desestabilização dos centros e também do que lhes são desvios – as margens” (Macedo & Amaral, 2005: 161).

Parece mesmo se tratar do que vinha sendo lido nos contos escolhidos, não “somente” o descentramento da norma, como também das noções porventura estereotipadas do que sejam os desvios desse padrão. E ainda mais: que centro e margem não são conceitos fixos, uma vez que por eles as personagens coutianas transitam constantemente, amiúde demonstrando uma “interpenetração de sexualidades convencionalmente mantidas como separadas” (Macedo & Amaral, 2005: 185).

Desde suas origens nos Estados Unidos no final da década de 1980, a Teoria *Queer* esteve associada “a uma posição política de confronto, lúdica e irónica” (Macedo & Amaral, 2005: 185). Com tal fauna de personagens fora-de-lugar, Mia Couto dá de encontro com as políticas de direita, questionando a forma como elas sempre estigmatizaram como “anormais” as práticas que destoavam da heterossexualidade normativa. Estaria assim o autor a proporcionar o que Judith Butler se referiu como “possibilidade da ‘ruptura permissiva’ e da ‘re-significação’ dentro das normas sexuais e de género” (Butler, *apud* Macedo & Amaral, 2005: 185). Aí aparece um termo chave para a compreensão do virtual projeto político-literário de Couto: para que a cultura da opressão ceda espaço à tolerância e fraternidade entre os homens é preciso re-significar o mundo, e a história e o pensamento humano. No mínimo os pontos de vista dos contos a respeito do gênero, prática e identidades sexuais, poderiam ser considerados como provocadores. E é sabido que qualquer reflexão mais profunda sobre determinado tema precisa de uma boa provocação como estopim.

Considerações finais

O atenuar do binarismo hetero/homo que se depreende dessas narrativas favorece a contestação do modelo heteronormativo e por extensão a contestação da “Lei do Pai” e de tudo que ela significa de repressão/opressão para mulheres e também, seguramente, para os homens. Em grande medida, em boa parte dos contos analisados, há a tendência em definir diversas masculinidades e feminilidades para além do trinômio hetero/homo/bi, inclusive identificando-as a outras variáveis como raça, classe, estatuto, e etnia, dando a ver como esse conjugado de aspectos se organiza em sistemas de hegemonia e subalternidade. (Macedo & Amaral, 2005: 123).

Ora, todas essas questões acabam por remeter as reflexões, ainda uma vez, para o embate entre natureza e cultura, de que forma uma é tomada pela outra e até mesmo como o cultural se disfarça em natural para atingir fins espúrios. Há que se ter em conta que a diferença de sexo e gênero é antes “produto de um contrato social heterocentrado, [tido] como se fosse uma verdade biológica ou da natureza” (Macedo & Amaral, 2005: 104). É o discurso patriarcal que cria uma norma e a impõe como sendo natural, o que ecoa no discurso cristão quando este toma esse “natural fabricado” como desígnio divino, contrapondo-se ferrenhamente – e com isso marginalizando – aos “não-conformes” com a norma. O discurso coutiano deixará sem norte quem se guiava pela bússola do patriarcado, pois mesmo as fronteiras entre o “normal” e o “a-normal”, que permitia aos primeiros segregar os segundos, encontram-se porosas e movediças.

Ao fim e ao cabo, espera-se que fique clara a existência de uma lógica que atravessa coerentemente

todas essas narrativas e acena na direção de uma espécie de projeto político-literário do autor em prol de uma nova conformação da sociedade, que priorize, de fato, os valores intrínsecos ao caráter dos indivíduos, independentemente de sua orientação sexual.

Referências Bibliográficas

– (1988) *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Editora Ave Maria.

Barthes, R. (1999 [5ª edição]). *O Prazer do Texto*. São Paulo: Perspectiva.

Chevalier, J. & Gheerbrant, A. (2002 [17ª. Ed]). *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio.

Couto, M. (2009a). *O fio das missangas*. Lisboa: Caminho.

_______. (2009b). *E se Obama fosse africano e outras Interinvenções*. Lisboa: Caminho.

_______. (2006). *Na berma de nenhuma estrada*. Lisboa: Caminho.

_______. (1997). *Contos do nascer da Terra*. Lisboa: Caminho.

_____. (1996). *Estórias Abensonhadas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

Di Ciommo, R. (1999). *Ecofeminismo e educação ambiental*. São Paulo: Editorial Cone Sul/ UNIUBE.

Foucault, M. (1988). *História da Sexualidade I*: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Macedo, A. & Amaral, A. (2005). *Dicionário da Crítica Feminista*. Porto: Edições Afrontamento.

Rothwell, P. (2004). *A Postmoderm Nationalist*. Lewisburg: Bucknell University Press.

Rubin, G. (1993). *O tráfico de mulheres*. Recife: SOS Corpo.

João Gilberto Noll e a pomossexualidade

Carlos Eduardo de Araujo Plácido[1]

Universidade de São Carlos (UFSCar), Brasil

Resumo: João Gilberto Noll é um autor bem conhecido por compor narradores autodiegéticos deambulantes, brumosos e porosos; muitos de difícil apreensão sexual o que os torna criativamente subjetivos, instigantes e móveis. A obra a ser analisada aqui, *Solidão Continental* (2012), não é diferente em relação à tradição formal nolliana, mas na relação entre essa tradição com o renovado escopo conteudístico presente nela. Através desse escopo se evidencia uma pletora de seres ficcionais (narradores e personagens), os quais vêm sendo desenvolvidos paulatinamente desde o levante de Stonewall (1969), cuja transitoriedade erótica/sexual é acentuada e de difícil entendimento. Esta indefinibilidade está sendo chamada de pomossexualismo por teóricos como Carol Queen e Lawrence Schimel. Por isso, o objetivo deste projeto é analisar como se edifica refrescantemente a composição tradicional do narrador nolliano com as características pomossexuais mais marcantes por meio das construções narrativas acerca do narrador (modo e voz) de Gérard Genette, focando o narrador/personagem, João Bastos.

Palavras-chave: literatura brasileira contemporânea; narrador autodiegético; João Gilberto Noll; pomossexualidade.

1. Introdução

> *Aqui ou ali eu me adiantava meio à cata de uma clara finalidade.* (Noll, 2012: 10)

A citação indicada acima é do livro *Solidão Continental* (2012) do gaúcho João Gilberto Noll e fora proferida pelo seu narrador-protagonista, João Bastos, logo no introito, com a intenção de encetar suas aventuras narrativas. O próprio título do livro pode resumir sua trama que é sobre este personagem em busca, por vários continentes, de algo indefinido, mas nunca acha, além disso, encontra-se sempre sozinho: Tanto por esta trama quanto pela citação indicada, podemos atestar um dos principais tópicos da obra nolliana: a transitoriedade. O próprio autor, ganhador de cinco prêmios Jabuti, define sua escrita como tal:

> "(...) O homem não é um bicho estagnado. E só existe ficção por isso e não para usar a ação como uma peripécia atordoante que valha por si mesma. Mas o que vai me levar a essa ação, a essa verdade humana que é o momento, é a linguagem. Ela é o abre-te sésamo deste novo mundo."[1]

De fato, o homem não é um bicho estagnado, assim como

1 Disponível em http://www.joaogilbertonoll.com.br/ . Acesso em 25 outubro 2013.

1 Bacharel e licenciado em letras (português/ inglês) pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, na Universidade de São Paulo (USP). A área de interesse o remete aos estudos linguísticos e literários em língua inglesa e portuguesa, ao autor irlandês John Banville, à diáspora irlandesa, aos estudos identitários, pós-coloniais e queer. Atuou como professor de português e inglês. Atualmente é mestrando em estudos literários pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

E-mail: ceplacido@gmail.com

não são seus personagens. Noll abarca uma pletora de temas da contemporaneidade em seus livros, conquanto, a transitoriedade é um dos que toma constantemente a luz da ribalta e funciona como *leitmotiv* de muitas de suas narrativas. Esta transitoriedade pode se apresentar pura, na sua essência errante através das simples deambulações narrativas como, também, através da interseccionalidade com outras temáticas (sociais, antropológicas, urbanas, ontológicas, sexuais etc..). A transitoriedade sob a égide da sexualidade humana é um dos traços mais recorrentes e inovadores da tecelagem literária nolliana. A narrativa transitoriamente sexual encontrada nesta obra é porosa, fragmentária e desterritorializante ao mesmo tempo em que é intensa, criativa e questionadora.

Ela é intensa em seu ritmo denso, e ofegante na atualização de sua leitura. É criativa por delinear um narrador siderante, e questionadora por ele ser, quiçá, contingente. Este narrador trava constantes jogos de linguagens à guisa lyotardiana e vattimiana, desconstrói as composições binárias conforme o esquema derridiano e butleriano, além de inquirir incisivamente acerca do âmbito literário através do prisma pomossexual de Carol Queen e Lawrence Schimel. E é exatamente por meio deste olhar pomossexual sobre sua narrativa que tenciona a discussão deste artigo.

2. O que é pomossexualidade?

Diversos questionamentos vêm sendo elencados pelas pesquisas sobre a diversidade sexual nas últimas décadas, mormente a partir do levante de Stonewall (1969). Tais questionamentos se apresentam como inquirimento de várias questões sociais nas sociedades contemporâneas, prolatando, direta ou indiretamente, uma reinterpretação dos vários estudos literários, identitários e sexuais, tanto no âmbito científico quanto no sociopolítico e cultural. Por exemplo, os estudos gays/lésbicos se centraram na essencialidade homossexual, deixando de lado outras orientações sexuais como o bissexualismo e o pansexualismo.

Desta maneira, a teoria *queer* foi um avanço ao expor inovadoramente tais restrições e propor uma forma analítica literária (como também sociológica, psicológica, antropológica etc..) mais ampla e heurística para o meio acadêmico. Ademais, esta teoria aceita as orientações sexuais preestabelecidas, não as eliminando integralmente do seu bojo, mas, pelo contrário, tomando-as como ponto de partida para seus questionamentos sobre aleatoriedade, alteridade, artificialidade e fragmentariedade.

Como o Modernismo, ela almeja quebrar paradigmas e propor novas leituras. Entretanto, assim também como o Modernismo, a teoria *queer* deixa várias questões de lado. A indefinibilidade sexual foi uma delas. Seres ficcionais ou quaisquer outros que repudiam qualquer tipo de classificação identitária ou sexual foram marginalizados ou mesmo escamoteados por seu escopo proposicional. E é neste exato desvão que a pomossexualidade se prolifera. Mas enfim, o que é pomossexualidade?

Esta palavra foi cunhada por Carol Queen e Lawrence Schimel em seu livro *Pomosexuals: Challeging Assumptions about Gender and Sexuality* (1997). Eles propõem refrescantemente esta palavra-valise por acreditarem que a sigla LGBTTTs[2] não vem comportando mais a gama prolífica das chamadas "minorias sexuais" existentes até então, muito menos daqueles em trânsito ou que se classificam como indefinidos. Conquanto, eles deixam claro, logo no prefácio, que essa palavra não é uma substituição simplória dessa notória sigla usada, às vezes, desnorteadamente, mas sim uma adição contrapontística:

> "Não propomos que a palavra 'pomossexual' substitua a sigla LGBTTTs. Este termo faz referência tanto à homossexualidade quanto à descrição daqueles à margem desta comunidade, os *queers*, que parecem não conseguir se enquadrar em uma só identidade, simples e agradável. (...) nós reagimos contra

2 Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros (o "s" se refere aos simpatizantes).

estes pressupostos, do mesmo modo que o pós-modernismo da arte foi uma reação contra o modernismo” (Queen & Schimel, 1997: 20).

Igualmente à reação inquisitória do pós-modernismo frente ao modernismo, o pomossexualismo é uma reação inquisitória das delimitações sexuais estreitas vigentes nos dias atuais. Por isso, Queen e Schimel optam pelo prefixo *pomo* que, em inglês, é a abreviatura de pós-modernismo. Destarte, o pomossexualismo cinge todas as características evidenciadas no pós-modernismo sob a ótica sexual concomitantemente com todas as imbricações provenientes deste novo olhar. Não é exatamente um repudio a teoria *queer*, mas um requestionamento de seus prognósticos assim como de toda a parcela concernente à sexualidade isolada ou excluída pelos estudos *queer*.

A pomossexualidade, da mesma forma vista na teoria *queer*, também apresenta paradoxos inexoráveis. O principal deles se refere à própria nomeação dos seres os quais não se nomeiam ou, pelo menos, repudiam nomeações fechadas, classificações insignificantes ou qualquer tipo de categorização restritiva. Tal característica contundente nos leva a seguinte pergunta: De qual maneira se nomeia aqueles que não querem ser nomeados, exatamente por não acreditarem nas nomeações preexistentes já que elas aprisionam ferozmente a sexualidade humana, além de serem tidas como ultrapassadas? É um contrassenso, de fato. Entretanto, a pomossexualidade é uma tentativa de instrumentalização para fins analíticos. É um termo ontológico e epistemológico com o intuito de questionar legitimações as quais se estabeleceram como únicas e imutáveis através das metanarrativas.

E é incisivamente neste ponto que o prefixo *pomo* de pomossexualidade se justifica, pois ele engloba um dos principais aspectos da pós-modernidade: o indeterminismo (suspeita) do sujeito contemporâneo frente aos discursos totalizantes à qual se refere Jean-François Lyotard em *O Pós-Moderno* (1986). Lyotard atesta a incredulidade do sujeito pós-moderno perante o metadiscurso filosófico-metafísico cujas pretensões são atemporais e universalizantes. Mas quais são as características constitutivas desse indeterminismo? O que ele questiona e suspeita? Conforme o dicionário online *Caldas Aulete*, há duas significações basilares acerca do indeterminismo:

1. Doutrina que declara a vontade humana livre para decidir e determinar suas ações (livre-arbítrio) cujo resultado não pode ser previsível ou determinado por causas antecedentes.
2. Caráter dos fenômenos ou acontecimentos que não têm causas; INDETERMINAÇÃO.

Essas duas singulares definições são insuficientes para explicar todas, ou melhor, a maioria das imbricações constitucionais referentes ao indeterminismo do sujeito contemporâneo identificado pelo viés pós-moderno. Além dos mais, as chances de produção de tautologias são gigantescas. Por exemplo, a indeterminação é aquilo que não se pode determinar ou indeterminação não é determinação. De fato, o indeterminismo pós-moderno (assim como o pomossexual) se refere aos conceitos acima, mas sem deixar de ir além. A princípio, oportuniza-se a inclusão de mais três características a esse bojo semântico: *a)* a deslegitimação das metanarrativas (niilismo vattimiano), *b)* a rememoração (ou fruição vattimiana) e *c)* a contaminação (ou paralogia lyotardiana).

Conquanto, o pomossexualismo é um termo bem recente e pouco abordado pela crítica literária. Por conseguinte, este artigo visa desvelar como João Gilberto Noll constrói, consciente ou inconscientemente, seu narrador autodiegético, João Bastos de *Solidão Continental* (2012), por meio dos pressupostos pomossexuais propostos por Queen e Schimel em sua obra revolucionária, contribuindo, assim, para uma adição significativa a esta flora gigantesca chamada: diversidade.

3. Dessolidão Continental

Para compreender melhor os traços pomossexuais propostos por Queen e Schimel (1997) existentes nos narradores autodiegéticos nollianos, é de extrema importância compreender a

tradição narrativa de, pelo menos, alguns de seus narradores anteriores a fim de se verificar mais adequadamente como se dá a renovação da indefinibilidade sexual, sob essa nova ótica, em João Bastos de *Solidão Continental* (2012).

Em geral, muitos dos narradores nollianos tardam a revelar seu nome e, constantemente, são tidos ora como andróginos, ora como gays, ora como bissexuais, e não como descentralizados sexualmente, ou melhor, indefinidos. Eles perambulam incessantemente pelos diversos estratos sociais e sexuais, além de se encontrarem em uma busca infindável de significações simbólicas para esta perambulação. A transitoriedade é um dos conceitos chaves da maioria das obras de Noll assim como a indefinição sexual de seus seres ficcionais, principalmente os narradores/protagonistas, sempre localizados no entre-lugar.

Um dos exemplos mais instigantes encontrado na tradição nolliana é o narrador/protagonista João Imaculado, do romance *Acenos e Afagos* (2006). Ele possui um nome masculino, mas isto parece não defini-lo como tal. A própria etimologia da palavra imaculada nos auxilia na compreensão de sua configuração, já que ela quer dizer sem manchas, sem intervenções ou alterações, portanto, aparentemente, parece não haver vicissitudes relevantes nessa nomeação.

Entretanto, quando não há significações indicadas previamente pelo autor, o leitor pode inserir mais livremente suas próprias significações o que justificaria as diversas categorizações a esmo, propostas tanto por leitores leigos com suas visões inofensivas quanto por leitores especializados com seus olhares aguçados. Isso não deixa de ser um recuso narrativo renovador de Noll, pois as demoras nas revelações caracterizadoras do narrador são comumente marcadas em sua tradição autoral, haja vista o nome do narrador autodiegético de *Acenos e Afagos* (2006) o qual só é revelado aos leitores na página 154 (o romance tem 206 páginas).

Em *Solidão Continental* (2012), o mesmo tardar ocorre. Os leitores só descobrem o nome João de Bastos perto do final, na página 89 (o romance tem 125 páginas). O nome para Noll para ser irrelevante como atesta Rafael Martins da Costa no artigo "*A ficção cíclica de João Gilberto Noll: uma leitura de Acenos e Afagos*" (2006). Em outros casos, a nomeação se mostra não mais irrelevante, e sim descartável, emoliente, pois não parece ser detentora de definição como exemplificado mais claramente em *A Fúria do Corpo* (1981). Logo no introito, Noll introduz a voz narrativa, ou melhor, não a introduz:

> O meu nome não. Vivo nas ruas de um tempo em que dar nome é fornecer suspeita. A quem? Não me queira ingênuo: nome de ninguém não. Me chame como quiser, fui consagrado a João Evangelista, não que o meu nome seja João, absolutamente, não sei de quando nasci, nada, mas se quiser o meu nome busque na lembrança o que de mais *instável* lhe ocorrer. (Noll, 1981: 5).

E por que isto ocorre? Há várias possíveis explicações, mas uma das mais plausíveis está relacionada à incompletude do ser ficcional nolliano. Noll parece não ter intenção alguma de criar liames explícitos, de aprisionar seus personagens com correntes identitárias. Ao fazer isso, ele acaba por tecer um ambiente móvel, efêmero e indefinido. Muitas vezes, os espaços até são nominados, mas pela destreza nolliana, permanecem inidentificáveis, brumosos como, por exemplo, a capital da cidade do Rio Grande do Sul, no estado de Porto Alegre, Brasil, que angaria outra configuração em *Rastros de Verão* (1986). É uma cidade passageira, concretizada esmaecidamente. Ambiente propício para os andarilhos, os peregrinos, os ungidos, os messias, dentre outros seres em trânsito.

Após despertar de um sonho e sem aparente bagagem, o narrador de *Rastros de Verão* (1986) enceta sua perambulação no final do período carnavalesco brasileiro por ruas inomináveis. Mesmo quando o nome da rua é concedido, sua revelação se dá paulatinamente, em doses homeopáticas. Incidentemente ou não, a constante luta travada por Noll para a manutenção do *status quo* da imprecisão narrativa é nimiamente exponenciado pelas descrições sexuais de seus participantes.

As relações sexuais são, quiçá, as formas mais nítidas da permeabilidade e deambulação existencial nolliana. No caso de *Solidão Continental* (2012), o primeiro contato físico é descrito de forma idílica, quimérica com um final fantasmagórico e fantástico. Ao encontrar Bill no quarto do hotel (outrora Bismarck, atualmente Allegro – indefinição adicional), rememora experiências passadas e divaga vivamente as possíveis experiências a serem concretizadas.

A narração é porosa e impalpável. As reminiscências se confundem constantemente com a atualização narrativa. Sabe-se pouco de sua viagem presente, mas sabe-se menos ainda de seu passado o qual é pintado de forma fosca e porosa como as lembranças de um velho ancião frente à morte. Toda esta passagem é configurada densamente inteligível. As fronteiras entre o real e o sonho são tênues; na maioria das vezes se confundem ou se fundem em contatos ariscos, atritos desgastantes, ou melhor, uma simultaneidade recorrente.

A sensação constante de simultaneidade entre real/sonho é outro ponto fundamental aqui e para outras obras de Noll. No artigo *Rastros E Restos: A Realidade Possível Em J. G. Noll*, publicado na revista *Itinerários* de Araraquara, a Prof. Dra. Rejane C. Rocha demonstra incisivamente tal divisão embaçada:

> Curioso notar que, em *Rastros do verão,* é ausente a conotação avaliadora da narrativa em primeira pessoa e isso se pode notar a partir de uma estrutura narrativa peculiar. O primeiro dado a observar é que não se estabelece, entre o vivido e o narrado praticamente nenhum distanciamento temporal. A narração ulterior – muito típica do relato em primeira pessoa – se esgarça e em várias passagens do romance o presente verbal é utilizado e tal uso resulta numa sensação de simultaneidade – ou provisoriedade, como acima já se apontou – incompatível com a motivação avaliadora da narrativa em primeira pessoa. (Rejane, 2011: 55).

Todas estas características ininteligíveis auxiliam rebuscadamente a imprecisão do protagonista nolliano. No todo, parece ser pelo viés (erótico/sexual) pomossexual que o narrador nolliano, mais propriamente o narrador autodiegético João Bastos de *Solidão Continental* (2012), ganhe contornos mais errantes, transitórios através das tensões sexuais estabelecidas, por exemplo, entre ele e os mais variados personagens estranhos e/ou exóticos (ex-cêntricos, para Linda Hutcheon) a adentrar ou cruzar sua caminhada à deriva.

No início da narrativa de *Solidão Continental* (2012), o protagonista esboça sua preferência pelos desconhecidos e comenta: "*Lancei o desafio se não seria melhor parar e ir beber entre estranhos*." (Noll, 2012: 9). Mais a frente, aparece seu amor/ amante antigo o qual é traçado mais distantemente do que esperado, como se fosse um estrangeiro alheio ao seu espectro familiar. Neste momento, inicia-se a tensão erótica a qual percorrerá narrativa adentro; usualmente balizada por ações hipotéticas como se verifica limpidamente no tempo verbal escolhido, o futuro do pretérito: *Eu **poderia** tocá-la com humanidade*, referindo-se ao tecido acetinado da colcha do hotel (Noll, 2012: 17), "(...) *e o momento em que ele mesmo **entraria** com seu próprio corpo para me satisfazer",* alusão direta ao seu primeiro amor homossexual: Bill (Noll, 2012: 17).

Em um primeiro piscar de olhos sobre o enredo, João Bastos aparenta retornar a este hotel transitório, depois de vinte e oito anos, com o intuito ardoroso de reencontrar seu amor (ou talvez o grande amor de sua vida), o americano Bill Stevens, após um longo período de abstenção sexual. Essa ideia é rapidamente desfeita por Noll ao descrever tal relacionamento não como amoroso, mais passional, ou melhor, passional pelo passional. Portanto, é a paixão pelo sentir, pelo praticar e pelo executar a paixão intrincada no ser humano.

Um pouco mais adiante, ele interrompe esse momento para rememorar sua experiência sexual com sua ex-esposa, Elvira, através de comparações traçadas diretamente com Bill: "... *pegava a*

minha mão, enfiava-a pelo decote, pedia que eu pegasse o mamilo, o friccionasse um pouco, e eu o sentia exatamente como o pau de Bill" (Noll, 2012: 15). O mais instigante aqui é averiguar que não há predileção por um desejo sexual em detrimento do outro. Todos os atos sexuais realizáveis ou irrealizáveis são descritos imparcialmente. Só nesta breve passagem da obra, o narrador João Bastos passa de homossexual para celibatário e, depois, de celibatário para heterossexual.

De certa forma, esse narrador, por meio dos elementos demonstrados até agora, poderia ser definido claro e facilmente por bissexual, já que se conecta desejosamente não apenas à figura masculina, mas também à feminina. Entretanto, a narrativa se complica largamente ao se aprofundar nas configurações caracterizadoras desse narrador/ protagonista assim como nas suas relações interpessoais. Retornando ao trecho acima, verifica-se uma contaminação de gêneros, ou melhor, dos órgãos sexuais, pois o mamilo de Elvira se assemelha diretamente ao pênis de Bill, pelo menos nas sensações. Há, portanto, uma mescla de emoções provenientes das interligações sexuais estabelecidas *a priori* entre o narrador e as outras personagens de seu milieu social.

A partir do segundo capítulo, a tensão erótica/sexual é transferida para o mórmon tipo urso, Tom. Tensão esta que se arrefecerá devido aos obstáculos enfrentados por João Bastos na consubstanciação de seu desejo sexual, mas não se extinguirá por completo. Depois para o grupo de soldados do exercito brasileiro que bebiam desbragadamente no bar, mais especificadamente Rogério na saída: "*Encostei meus lábios sequiosos nos dele e fiz respiração boca a boca, mesmo que o rapaz não precisasse dela*" (Noll, 2012: 37).

Já na Cidade do México (capítulo 3), o desejo sexual é concretizado desastradamente com uma adolescente filha de um jardineiro local, Mira, entretanto, no capítulo 4, João Bastos nos deixa na dúvida se Mira era realmente uma garota por meio do monólogo interior: "*Os dois entraram numa conversação em francês, da qual preferi escapar pensando detidamente na língua inglesa, em Bill, Tom, Mira ou Miro, sei lá.*" (Noll, 2012: 50).

A androginia de Miro/Mira não é esclarecida nitidamente, não há afirmações ou negações extras de sua orientação sexual, nem de sua composição corporal e, muito menos, de sua configuração cultural. Noll parece se opor a qualquer tipo de categorização única, verdadeira e imutável. Ele critica, consciente ou inconscientemente, as metanarrativas, aqui representadas pelas orientações sexuais estagnadas preestabelecidas pela teoria *queer*. A constituição desse narrador nolliano é amplificada a tal ponto que sua delineação tende ao impossível e ao improvável. É uma narrativa de ponto de interrogação. Ele prefere mulheres aos homens? O celibato à orgia? Um ser andrógino ou um homossexual proveniente da subcultura gay americana?

4. Conclusão

O narrador autodiegético da obra *Solidão Continental* (2012), João Bastos, apresenta traços claramente pomossexuais ao se comportar sexualmente indefinido e transitório. Tal indefinição ocorre pela oposição estabelecida frente às metanarrativas tão criticadas pelos teóricos pós-modernos. Ele as nega por elas representarem restrições ao seu florescimento pessoal, mas, mormente sexual; são barreiras limitantes da potencialidade do devir provenientes dos seus mais variados desejos eróticos. Essa negação também é corroborada pelas diversas rememorações de experiências sexuais distintas construídas, sempre sob seu ponto de vista singular, ao longo da narrativa nolliana. Os acontecimentos passados e presentes são interconectados, porosos nas representações das instâncias literárias. Isso provoca uma contaminação constante dos desejos eróticos entre as personagens circundantes e esse narrador/protagonista que ultrapassa as fronteiras preestabelecidas das orientações sexuais estagnadas pela teoria *queer* a fim de exercer sua sexualidade o mais plena possível.

Referências Bibliográficas

Butler, J. (2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Costa, R. *A ficção cíclica de João Gilberto Noll: uma leitura de Acenos e Afagos*. Universidade Estadual de Campinas. [Url: http://www.joaogilbertonoll.com.br/ResenhaAcenosEafagos.pdf, acedido em 10/04/2013].

Derrida, J. (2002[5th edition]). *A Escritura e a Diferença*. (M. Silva, Trad.). Revista Encontros de Vista. São Paulo: Perspectiva.

______. (2001) *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*. (C. Rego, Trad.). Rio de Janeiro: Relume Dumará.

______. (1973). *Gramatologia*. (M. Schnaiderman & R. J. Ribeiro, Trads.). São Paulo: Perspectiva.

Dicionário online Caldas Aulete. [Url: http://aulete.uol.com.br/indeterminismo#ixzz2hjjW1WAF, acedido em 09/05/2013]

Hutcheon, L. (1991). *Poética do pós-modernismo: história, teoria e ficção*. R. Cruz (Trad.). Rio de Janeiro: Imago Ed.

Lyotard, J. (1986). *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio.

Noll, J. (2012) *Solidão Continental*. São Paulo: Record.

______. (2006). *Acenos e afagos*. Rio de Janeiro: Record.

______. (1997). *Romances e contos reunidos*. São Paulo: Companhia das Letras.

______. (1989). *Hotel Atlântico*. Rio de Janeiro: Rocco.

______. (1986). *Rastros de Verão*. São Paulo: Companhia das Letras.

______. (1981). *A fúria do corpo*. São Paulo: Rocco.

Queen, C. & Schimel, L. (1997 [Kindle edition]). *PoMoSexuals: Challenging Assumptions About Gender and Sexuality*. Estados Unidos da América: Cleis Press, Location 105.

Reis, C. & Lopes, A. C. (1988). *Dicionário de Teoria da Narrativa*. São Paulo: Ática.

Rocha, R. C. (2011). *Rastros E Restos: A Realidade Possível Em J. G. Noll*. Itinerários, Araraquara, n. 32, pp. 45-59.

Santos, R. & Garcia, W. (2002). *A escrita de adé. Perspectivas teóricas dos estudos gays e lésbicas no Brasil*. São Paulo: Xamã Editora.

Spargo, T. (2009). *Foucault e a teoria queer*. Editora Pazulin.

Sedgwick, E. K. (1990). *Epistemology of the closet*. Berkeley: University of California Press.

Vattimo, G. (2002). *O fim da modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes.

“Transforma-se o amador na coisa amada”: os percursos exemplares de Ruy Cinatti e Fernanda Dias por Timor e Macau

Vera Borges[1]

Universidade de S. José, Macau, China

Resumo: Propomo-nos analisar dois percursos exemplares, de Fernanda Dias por Macau e Ruy Cinatti por Timor, muito diferentes entre si, mas unidos pelo mesmo amoroso encontro com o Outro, espelho no qual a identidade própria se descobre com uma vibração que mais nenhuma paisagem ou acontecimento fará ressoar com a mesma pungência. Essa entrega, na verdade enamoramento convertido em eleição do solo amado, não se ilude com sofismas de forçadas identificações; desmancha exotismos e orientalismos; desafia dicotomias, avaliações viciadas, e jogos de espelhos de Prósperos e Calibãs semi-apaixonados e odiando-se *à tour de rôle*, como é de regra. Com Cinatti e Fernanda Dias é Próspero quem está do outro lado, carregado de virtude e beleza, e são eles que se descobrem devotos Calibãs, inflamados por tanta realidade, tanta capacidade de afirmação de que são falhos.

Palavras-chave: Poesia; Macau; Timor; sagrado; enamoramento.

Quando partir ficarei
Nunca irei, quando me for

1.

Não faltam, no mundo tecido pelas malhas dos Impérios coloniais, histórias de viajantes/visitantes que sucumbem ao sortilégio da terra que os acolhe e que aí aprofundam o conhecimento de si, numa mistura paradoxal de encanto e estranheza. Fantasmas tutelares, como o de Camilo Pessanha, erram ainda pelas paragens onde se demoraram, não apenas na imaginação dos poetas que se declaram seus epígonos. É impossível não *ver* Macau sem convocar o olhar de Camilo Pessanha, como será impossível evocar Timor sem escutar o que dele nos diz o seu auto-eleito paladino, Ruy Cinatti. Proponho-me aqui analisar dois percursos exemplares, muito diferentes entre si, mas unidos pelo mesmo amoroso encontro com o Outro, espelho no qual a identidade própria se descobre com uma vibração que mais nenhuma paisagem ou acontecimento fará ressoar com a mesma pungência. Tanto Fernanda Dias como Cinatti partirão, sonhando sempre com o regresso; descobrem-se condenados a viver em luto. Por isso se hesita em entender como bênção o laço sagrado que os liga *ad aeternum* a Macau e Timor. Ambos ganham a dimensão de espelho da identidade própria, irremediavelmente perdida. Como se para trás, no espaço a que é impossível retornar, ficasse a memória da identidade mais pregnante que se conheceu, irrecuperável, a não ser pela evocação saudosa, expressão de um luto irremissível.

Essa entrega, na verdade enamoramento convertido em eleição do solo amado, não se ilude com sofismas de forçadas

1 Nasceu em Lisboa. Doutorada em Literatura pela Universidade de Lisboa com uma tese sobre a poesia pura, Cinatti, Sopia de Mello Breyner e Eugénio de Andrade. Leccionou durante 16 anos na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. É Assistent Professor na Universidade de São José em Macau desde 2013. E-mail da autora: vera.borges@usj.edu.mo

identificações; desmancha exotismos e orientalismos; desafia dicotomias, avaliações viciadas, e jogos de espelhos de Prósperos e Calibãs semi-apaixonados e odiando-se *à tour de rôle*, como é de regra. Com Cinatti e Fernanda Dias é Próspero quem está do outro lado, carregado de virtude e beleza, e são eles que se descobrem devotos Calibãs, inflamados por tanta realidade, tanta capacidade de afirmação de que são falhos.

2.

Primeira evidência: é o passado histórico, colonial, que proporciona o encontro/descoberta. Ele não é rasurado, antes assumido, como motivo de interrogação. Para Fernanda Dias e Ruy Cinatti as estórias são diferentes, diferente é a história (política) para cada um deles.

Comecemos por Fernanda Dias. Ela equaciona *en passant* as aporias do processo histórico, ficam traços anotados como apontamentos a configurar o contexto da relação amorosa. Impossível, no tempo e mundo que é o seu, o etnocentrismo europeu, que recusa; tanto mais que o centro do texto/do mundo é o da consumpção do amor. E esta é totalitária, absorve tudo no seu vórtice. A entrega ao Outro determina a amorosa e inclusiva percepção do mundo estranho que se quer compreender, porque se ama? Ou é a decisão/escolha de amar o mundo alheio, estranho, que tem como consequência a eleição do amante chinês?

Numa visita a dois à China, amorosa escapadela, o sujeito convoca o olhar crítico de Camilo Pessanha, a desmanchar o encanto exótico e a exibir as misérias e torpezas do sistema político-social. “Desta China é-me interdito falar, sob pena de pôr o dedo numa antiga, dolorosa ferida.” (“Sai Kuá”, 1998: 30). A paisagem que visita, com o amante chinês, integra-a ela num passado comum, o da infância sonhada, que os aproxima e instala num tempo mítico de humana e universal partilha, anterior, mais forte que qualquer divisão ou escolha ideológica: “Não é só a tua infância que está ali, é também a minha...” Mas rapidamente a história intervém, inegável protagonista na estória que o par amoroso vai construindo, no episódio, exemplar, da melancia, que ambos decidem comprar de comum acordo, que ela carregará com esforço, e que ele se recusa a levar.

> “Que secreto tabu o impede de atravessar o mercado carregando uma melancia?
> Ou antes, que orgulhoso preconceito o impede de caminhar ao lado de uma mulher ocidental, carregando fruta num saco de plástico?”

A recusa dele tem um valor ideológico, o sentido de uma afirmação política? A interrogação que se segue desvia a questão para o terreno das diferenças culturais, contempladas da perspectiva das análises de género:

> “Ou então, que norma antiquada o proíbe de atravessar o mercado carregando as compras, seguido de uma mulher?
> Ou talvez, que lição quer ele dar-me, obrigando-me a segui-lo, penosamente carregada (...).”

Ainda estamos no terreno da indecisão, em que o sujeito oscila da perspectiva político-ideológica para a social, aliás carregada com o lastro da anterior. Mas tudo se resolverá no estrito campo amoroso, da submissão feminina ao princípio masculino:

> “Levanto mais o saco amarelo, encostando-o aos seios. A noite faz-se, já sem sombra de revolta. Como uma bandeira de submissão, entro no hotel arvorando orgulhosamente uma melancia.”

A melancia vira troféu, metonímia da mulher que também o é – e que assume triunfante e ironicamente a sua submissão, porque ela corresponde ao triunfo do próprio amor, que de outro modo não poderia ser.

3.

Fernanda Dias celebra a divina presença do Outro, o amado, que toma conta dos dias e dum espaço que passa a ter a sua medida: “O sol cai, ouro líquido,/ nos lagos de Nam Van./ O céu atrás do leque de água/ jade e nácar na neblina/ o chá verde, um aroma;/ e a música que fazes,/rosto e timbre da tarde. (2002: 15) A expectativa é já exultação; o encontro dos amantes é o encontro dos mundos em que existem, porque neles vivem (agora, a “cidade estranha” de Macau) ou que transportam consigo (o Alentejo das sinestesias de Fernanda Dias). A relação entre os sujeitos humanos e os espaços é de natureza metonímica e não metafórica – a metonímia supõe proximidade e contiguidade entre os termos que a constituem, furtando-se à abstração implicada pela representação através do processo metafórico. A experiência do amor é deveras totalitária, no sentido em que pressupõe a emergência do Outro como absoluto. A entrega total do sujeito manifesta-se numa exultação a que é inerente o seu aniquilamento. A intensidade do encontro mede-se pela expectativa desmesurada, vive-se na iminência da festa/encontro que convoca todas as presenças de que o sujeito é constituído, numa homenagem sacrificial ao Outro. “Primeiro olhar/Quatro horas da tarde morna e baça/Horas estranhas da cidades estranha//- Estou aqui, encolhida num canto/ Trago os olhos cheios de estevas e besouros/Que vieram para te ver.” (1992: 13)

O encanto do Outro é o do seu ser oriental, prolongamento do cosmos harmónico perante o qual o sujeito está em permanente exaltação, mesmo que em modo nostálgico. “E para que o perfume da rosa não nos sufocasse/ Com o seu mistério antigo e decadente/Os deuses deram o sabor às líchias,/A cor aos lótus, e essa frescura acetinada e dura/Ao opulento jade do teu peito.” (1999: 29)

Este amor faz-se de distância e desentendimento, sem que isso o comprometa; a estranheza e uma inultrapassável exclusão acentuam o fascínio e o milagre da ligação amorosa. Dir-se-ia que a pertença a outra raça, outra cultura, a envolvente histórica, não fazem porventura mais do que amplificar uma radical estranheza inerente ao encontro homem/mulher. É isso que lemos, no irónico registo triunfal do desenlace do já referido “Sai-Kuá”.

Em “respirando sem ti”: “digo e repito:/ estou aqui e esta é a minha voz./ a terra é tua, a arrogância é tua./mas o ar que respiramos, é de todos nós” (1999: 31). A relação de forças tecida no plano do histórico, com a dinâmica colonizador-colonizado resolvida já na sua inversão, através da arrogância e domínio do ex-colonizado, como que sublinha, intensificando ou agravando, a relação de forças inerente ao par homem-mulher. A queixa, em contexto amoroso, joga com implicações políticas e históricas, o mesmo acontecendo com a reivindicação final por justiça – “o ar que respiramos, é de todos nós”. Notemos *en passant* que a afirmação do sujeito se faz no domínio exclusivamente verbal: “digo e repito: / estou aqui e esta é a minha voz”...

4.

O canto de amor em F. Dias faz-se da tensão da presença ausente do Outro, raiz da sua “obsessão”:

> “Da minha janela sempre se verá o rio/ Mesmo quando ele já lá não estiver.// No meu quarto sempre o feixe de luz/ De um farol revelará o desalinho da cama,// Sempre no âmago do espelho, desatento, /Estarás tu, fumando, de costas para mim.” (1999: 28).

De costas, ignorando-a; a dormir, excluindo-a dos seus sonhos: “Quantas vezes espreitei o palpitar de sonos/ onde nunca entrava,/nas tuas pálpebras cerradas/ (...) soçobravas no sono de onde me excluías” (2002: 18). Mesmo na demora, fixidez e relativa imobilidade que o “Retrato” pressupõe, o corpo é esquivo e movente: “o corpo dúbio e ágil// sempre móvel como um ramo no vento/ salgueiro jovem/ ou uma escassa chama/ que subisse em pleno dia / irrequieta e altiva” (1999: 17). São raros os momentos em que a convivência não é problemática. Porque implica a relação de forças entre a

mulher da raça dos senhores, e o desapossado senhor da terra? Ou porque essa dicotomia apenas dobra, invertendo-a (e por isso leva-a a um paroxismo de tensão), o natural antagonismo entre o homem e a mulher? Em "triunfante": "seis mil anos pesam no meu destino/ é por causa de umas vagas caravelas/ que aqui estamos/ prostrada como uma cativa,/ sou eu que venço quando a ti me dou" (1999: 43). Ironia do destino: cativa do cativo... Na poesia portuguesa há séculos de trocadilhos em torno do cativeiro de amor, lugar-comum da poesia de amor em geral; por razões da nossa história, acrescenta-se ao que é jogo poético um sentido literal. Mas, em F. Dias, estas anotações sobre relações de poder deverão ser também entendidas à luz duma dificuldade em lidar com o que é dito como "a impetuosa arrogância do teu corpo"...

Tomemos um poema de uma outra série, de um outro estro, como núcleo da arte poética que subjaz aos textos de F. Dias. Trata-se da leitura do anagrama Xian, "Extasiar". É uma batalha que se descreve entre o céu, o princípio viril, glorificado, e a terra, o princípio feminino:

> "O torso esquivo foge do agressor obstinado/ Das pernas à anca, do flanco à espádua/ Prolongado, denso e firme é o ataque/ A pele arrepia como um lago sob a brisa (...)/ Colo, face, boca, língua ardente/ Raiz do amor, o corpo todo vertido/ No céu eterno, virilidade extasiada/ Na terra fêmea, fecunda greta jubilosa/ O sagrado toca o coração do homem/ Os dez mil seres se multiplicam/ O eterno fugaz perdura em cada enlace" (2011: 31).

O princípio celeste da virilidade "extasiada" conjuga-se com o da "terra fêmea", "jubilosa", em poética meditação sobre os anagramas do I Ching. A filosófica harmonia e a revitalização cósmica coincidem com a imagem do encontro tumultuoso entre os princípios masculino e feminino. É interessante o modo como esta imagem, glorificando a filosofia fundadora de uma matriz cultural, se entretece de abstracto e sensível. Na restante obra, o canto do amor passa pela celebração assombrada do corpo do amante:

> "Desembaraçava-se das roupas, (...) enchia o quarto exíguo com o esplendor do seu corpo de estátua viva. (...) ali estava eu, só olhos, para testemunhar o mistério daquela harmonia, para sofrer a angústia da solitária contemplação da beleza. Dessa dor sem antídoto sofreram Jean-Genet, mártir, Yukio Mishima, esteta, e Boris Vian, meu padrinho".

Assim se cultua o falo, a beleza viril - invocando-se, para o fazer, a mediação de outras vozes literárias, santos padroeiros dessa dor sem remissão, oficiantes de um culto que confundia martírio e estética e desconhecia (tragicamente) separações entre vida e arte. A mediação literária vela a cena que nos era dado observar, a intimidade amorosa, aqui, uma mulher que contempla suspensa a beleza do seu amante...

Em Fernanda Dias há uma distância que a protege, mas intensifica a pena amorosa. Ela é instaurada de 3 formas diferentes. "... ali estava eu, só olhos, para testemunhar o mistério..." Em "Chá verde" (2002: 37), litania catártica que propicia a sublimação da partida (de Macau), diz-se também a sublimação do amor: "pelo teu corpo nu dormindo/ na madrugada intocado/ pela iminência do adeus/ pelas asas do pavor/ de acordar e não te ver". Primeira instância que protege: amar é sobretudo (não apenas, mas sobretudo) olhar. E olhar durante o sono dele: ausência em que ele se lhe furta, mas em que se torna paradoxalmente acessível. Mesmo assim, o lidar com a carne (a beleza viril) é problemático, tortura: "Dormes (...) E a límpida carne adormecida/ revela o anjo torpe prisioneiro" (1992: 32).

Segunda instância: em

> "Quem polui quem rasgou", "antes de ser um êxtase,/ sou um corpo/ antes de ser um corpo,/ sou um

povo.// sabes bem que sinistros ritos cumpres quando me prendes ao jugo do amor.//(...) vou-me embora inteira/ vou com todos os meus/ deixo-te nas mãos em concha a forma dos meus seios// e do tal Pessanha/ aquele verso ríspido/ que um dia te ensinei" (1999: 34).

Entre eles, ou entre eles em momentos de fricção ou impasse, coloca o sujeito a questão político-ideológica, o contexto da ex-pós-colonização; e temos Camilo Pessanha, ou a presença da cultura portuguesa no Oriente, como arma de arremesso numa disputa/despedida de amantes.

5.

Deixei para o fim a distância mais estruturante neste universo poético. Em "Dias do Beco da Prosperidade", impelida por A-Fai, o amante, a narradora transpõe os obstáculos e os odores do pátio que lhe vai dar acesso às memórias dele e à intimidade possível entre ambos. Esse pátio condensa metonimicamente toda a estranheza e mesmo repulsão que a Ásia poderia concitar, levando-a a "reter o passo e a acelerar a respiração. Mas A-Fai não tirava do meu ombro a sua bela mão cor de seda crua, impelia-me com uma suavidade aparente, que não era senão o invólucro de uma força inelutável" (1998: 78). Tomemos esta imagem como fio de linho a conduzir-nos no dédalo da obra de F. Dias. É o amor – a atração do falo – que determina e orienta o percurso do sujeito. Mas o amante é, aqui, uma "bela mão cor de seda crua". Ele é metonimicamente "sentido" como matéria simbólica, emblemática, da civilização de que faz parte. O processo repete-se. Descreve-se o seu corpo através do jade, o alabastro, o lótus, a seda, o erhu - matérias e objetos que simbolizam a civilização amada. Como se o enamoramento por uma cultura, uma civilização precedesse, ou determinasse, o enamoramento por um homem, assim apenas parte de um processo mais abrangente, mas simultaneamente veículo privilegiado desse mesmo envolvimento. O embate amoroso é atenuado, amenizado poeticamente através desta identificação do homem amado com o mundo amado – o mundo dele, não "dos meus", que ela visita, onde se descobre, para onde se convoca integralmente. Veja-se o fim de "Dias do Beco da Prosperidade"...

A escolha foi feita. Tal como Sophia de Mello Breyner caminha hieraticamente para Delfos porque acredita que o mundo é sagrado e tem um centro, a Fernanda Dias basta habitar Macau, "cidade tristíssima e soberba", no modo de encantamento e celebrar a cultura, ordem antiga que aí respira: "No centro do mundo sempre soa música/ De alaúdes, tambores e trombetas festivas" (2011: 11).

A sua poesia é votiva, sempre, quando explana filosoficamente a cosmologia do Yi Jing, celebrando "o sol, a lua e a via do fio de seda", ou ao retratar-se, entre o irónico e o patético, em "biografia": "assim vivo a soberba dos errantes/ e o desatino sem cura do exílio; / tiro rosas do peito, guardo rendas/ vermelhas nas gavetas, canto ao espelho/ em falsete áreas da ópera china" (1999: 48). O enamoramento e a entrega total não a fazem ignorar, nunca, a distância, a sua condição de estrangeira em terra estranha, embora amada. Essa distância é parte integrante do processo. Apenas por um momento, no espelho do "olhar altivo, sem nenhum pensamento por detrás" de uma mulher bizarra, "E eis que na lucidez do avesso desse olhar, eu não era estrangeira, mas genuína habitante da cidade" (1999: 74). A alienação do amor não se traduz em alienação da condição histórica, já vimos que a diferença/distância entre ex-colonizador/ex-colonizado intensifica a tensão inerente ao enredo erótico. Em "tudo": "com uma mão te dás, com a outra me tiras/ tudo, até o direito de amar o teu país" (1999: 38).

Há uma dupla fatalidade que decorre da escolha de F. Dias, do seu enamoramento e consequente devoção por Macau, solo ou portal do mundo outro que aí descobriu e que ela cultua. Sabe-se inevitável a partida desse lugar, como se sabe inevitável o luto do amor que transporta já consigo o seu fim. Em "rio de adeus":

> “ficarás na margem com o teu erhu/ colado à pele do peito/ nunca mais/ ninguém como eu te ouvirá. // ninguém nomeará as flores de espanto/as azáleas e as gardénias vão murchar/ jardins inteiros ficarão vazios/ o que não é nomeado não existe//quem não é escutado nunca toca/ quem não é tocado não respira/ quem não é amado não tem voz” (1999: 23).

A partida dela, o fim do amor (condição de todos os amores, viver-se a sua iminência, “pela iminência do adeus,/ pelas asas do pavor de acordar e não te ver,” (1999: 37) trarão também o fim desse mundo. A contiguidade/ identificação entre o amor e o espaço/cultura são óbvios. Ladainhas várias se dizem nesta poesia, a sublimar a separação (do amante, mas mais grave do que isso, da terra...), a exorcizar a separação do que se elegeu como o centro do mundo, com toda a carga de realidade absoluta de que os estudos de Eliade sobre o sagrado falam.

> “com frio furor finco os pés neste rochedo/ um vendaval de virtude, um tufão de medo,/ nada me arrancará daqui/ (...) se for preciso, rezarei, cantarei a ladainha/ salve lótus branco, salve rainha/ das saunas, salve terra minha” (“não quero ir”, 1999: 61).

Fica tudo por dizer sobre o valor da voz e das línguas faladas neste universo. Há toda uma linha de sentido sobre a comunicação verbal entre os amantes; dizer, nesta obra, é lidar com o amor, e lidar com o amor é lidar com a perda. “Falar Português é viajar/ e a saudade é verbal./ A angústia do exílio é só para se dizer” (1992: 52). Quem assim ama um homem e um lugar, está condenado ao exílio. Mas se o amor se vai construindo de sucessivos lutos, das distâncias, silêncios, desencontros e descoincidências de que falávamos, o lugar, porque é o lugar da poesia, nunca se deixa. “Quando partir, ficarei/ nunca irei quando me for”. (2002: 37) Ele, o amante, partiu antes, muitas vezes: “Partias, já ausente e desatento./ Levava-te de mim esse cavalo doido/ e o sonho de um lugar a ocidente.// Lá onde os deuses daqui não têm templo” (1992: 40). Fernanda Dias escolheu ficar com “os deuses daqui”, porque foram eles que lhe permitiram amar e descobrir a sua voz. E, em última instância, o poder é dela – da voz: “o que não é nomeado não existe” (1999: 23)...

6.

Passemos agora ao canto de amor, de outra índole, de Cinatti por Timor. Conhece-se o seu percurso de identificação profunda com o povo de Timor, para ele não uma abstração ou objeto exótico, mas motivo de funda admiração. Deixou-nos em poesia passos do ritual que o ligou como irmão de sangue a dois régulos. Desde muito cedo que a sua alma demandava outros horizontes, outros céus, como a personagem Ossobó, no conto com o seu nome, primícia literária. Ossobó conhece um destino trágico; ele, que visava o mais alto céu, acaba miseravelmente preso ao fundo enlameado do obó/floresta. Podemos tomar esta história de proveito e exemplo como premonitória. Cinatti, que se sonhou permanente “nómada em escala de partida” (1995: 332), perseguiu uma transcendência incarnada na figura redentora do Cristo. O sonho da viagem e das ilhas, alimentado por iluminações poéticas como as de Rimbaud e Alain Fournier, e páginas como as de A. Gerbault, santo patrono da sua juventude (a juventude em Cinatti acabou tarde...), foi confirmado na exultação do primeiro cruzeiro às então colónias. Para ele ficou claro que “não era deste mundo”. Acaba por se poder demorar em África e conhecer Timor em várias capacidades profissionais. Nesse além – além Portugal – vai “encontrar, generosa,/ A minha vida”. A vivência do “Ultramar” define-lhe o percurso profissional - botânico, engenheiro silvicultor, antropólogo, por amor e força do que por esses mundos lhe é oferecido. O enfoque científico, apurando-lhe o olhar, apura-lhe a dicção; poesia e ciência requerem a mesma atenção e limpidez no olhar, a mesma exatidão no verbo. Os gestos cumpridos num e noutro registo são afinal os mesmos: conhecer, descrever, nomear... A perspectiva e o vocabulário da ciência contribuem para o registo inaugural e festivo das andanças poéticas de Cinatti pelas ex-colónias. Na

poesia sobre Timor o *apport* científico manifesta-se também, mas há algo mais. O que encontrou Cinatti em Timor, que lhe confirmou vocações e reorientou a vida?

7.

Em Timor, cedo Cinatti escolhe o seu campo: é olhado com estranheza e alguma complacência pelos seus pares da administração colonial, pelos seus arroubos místicos ante a paisagem calcorreada, e pelo genuíno interesse pelos Timorenses, pelo seu mundo, valores e modo de vida. Sagra-se paladino da sua causa, pronto a arrostar com todas as incompreensões. Conhece-se a sua inabilidade política. Também o seu desatino e profundo sofrimento, ante as consequências da descolonização; mantém um diálogo político solto, preso à realidade mais imediata, em poemas que distribuía aos passantes, no Bairro Alto...

> "Depois do vinte e cinco de abril/ nada mudou/ porque os homens não mudam de um dia/ para o outro./ E assim assisto – exemplo, o de Timor no qual me sinto- / À mesma económica postura/ de que Timor/ de nada vale (...) conhecendo os Timorenses melhor que/ ninguém/ (modéstia, rua!)".

Não nos interessa aqui sondar as características da sua personalidade, que, combinadas com a sua história pessoal, o votariam irremediavelmente a um ciclo de exaltação, por um lado, e desalento e desilusão, por outro. Interessa-nos tão somente a percepção de Timor como o centro, que mais o aproximará da espiritualidade vivida em cada gesto e celebrada em cada sopro que buscava. Ante um fogo que devora a floresta, em Timor:

> "Minha incompreensão em vão procura/ ressuscitar as crenças vãs de outrora,/ os bosques sagrados onde o frio habita/ no temor que as mãos prende e petrifica. (...) avanço, resoluto, (...) proclamando a verdade do cântico,/ a dança terreal que me fascina".

O verso final acontece com se houvesse uma elipse: "Dou de costas à luz. Calmo contemplo/ Os horizontes perdidos./ O mar tem fundos de areia fina./ Cristo morreu na cruz" (1995: 270). É essa realidade salvífica, que emerge, ou irrompe, em qualquer mundo onde se acolha, que Cinatti escolhe como a sua verdade última (não única). Em Timor, Cinatti consegue servir as suas causas como se fossem uma – os seus irmãos timorenses, a fraternidade em Cristo, a poesia...

Na voz de Cinatti, a palavra convoca magicamente a realidade perdida, em enumerações a lembrar as litanias de Fernanda Dias: "Sândalo flor búfalo montanha/ cantos danças ritos/ e a pureza dos gestos/ ancestrais". Tal como ela, a natureza do amor faz com que se viva a "Premonição" do luto irremissível em que ele se converterá: "Hei-de chorar as praias mansas de Tíbar e Díli"...

O seu compromisso é total, profissional, ético, espiritual, poético, político...

> "O que magoa é ver o pobre /timorense esquálido (...)/ Tantos e tantos outros,/ timorenses esquálidos/ olham-me /(...) Invoco os montes/ feridos pela luz,/ o mar que me circunda/(...) Afino-me pelo timbre/ limpo das almas/ dos timorenses esquálidos/ que me soletram vivo// E sigo,/ limpo na alma e no rosto, / sujeito à condição que me redime" (1995: 279).

Neste e noutros passos podemos ver um libelo contra a política colonial tal como era conduzida por uma metrópole ignorante e desinteressada, alheia e alheada do Império que administrava; nunca contra o vínculo entre Portugal e as colónias, a reclamar uma política e ética outras. Em "Realismo político", e na produção poética do pós-25 de Abril: "Se os Timorenses quiserem ser Indonésios,/ passem para o outro lado.// Se os Timorenses quiserem ser Portugueses,/ têm-me a seu lado.// Se os Timorenses quiserem ser independentes, /construam-se", numa primeira versão tínhamos um mais contundente: "sumam-se".

8.

Num tempo anterior, os timorenses tinham passado de indígenas a irmãos; o juramento de sangue que traduz e que incorpora na sua poesia apenas sela ritualmente uma ligação por ele procurada e construída, e que nesse momento eufórico tem a expressão da reciprocidade. O juramento de sangue foi feito "de mútuo acordo", celebrado por um cântico em fatalukum, numa cerimónia em que intervém "um sacerdote gentio"

> "Nobres há muitos. É verdade./Verdade. Homens muitos. É muito verdade./Verdade que com um lenço velho/As nossas mãos foram enlaçadas.//(...)A lua ilumina o meu feitio./O sol ilumina o aliado", 1995: 302).

Noutros momentos, percebe-se uma zanga que talvez se enraíze noutro solo que não a incúria colonial e a leviandade pós-25 de Abril. Em "Segundo solilóquio": "como um imbecil/ preso a uma ilha/ que o mar oscila"... Talvez porque o que Cinatti admirou profundamente nos timorenses fosse o que deles o separa também irremissivelmente: a capacidade que neles descobre de se sentirem, sem conflito, pertença – de um solo, de uma ilha, dos seus deuses, das suas crenças, das suas gentes... Do sagrado em que acreditam e que respiram em todos os seus gestos... Para Cinatti, a aproximação a Cristo, que ele deseja mais do que qualquer outra coisa, parece mais uma conquista, do domínio do milagre, não uma vivência pacífica, apaziguante porque instalada, como a dos timorenses. Em "Praia presa", Cinatti evoca comovidamente o seu Timor perdido, em termos que recuperam os da religiosidade do cântico do pacto de sangue, como se estivesse a executar um outro ritual:

> "Timor ressurge das águas,/ Molho o meu sangue na alma/ da bandeira que mais prezo,/ porque nela tenho a voz/ da minha candeia acesa. // Senhor da terra, das águas,/ do ar e dos milheirais./ Senhor Mãe e Senhor Pai,/ dai-me um desejo profundo.// Que eu seja o senhor de mim!"

Assim, os amados timorenses proporcionam a Cinatti a miragem de um enraizamento, mas são ao mesmo tempo o espelho da sua insuficiência. Em São Luís dos Franceses, a sua devoção a Timor fá-lo atuar, "e abro de pronto os braços./ Sou eu que agora actuo./ Não falo, apenas murmuro/ No halo que Timor teve", solicitando a intercessão de Nossa Senhora: "Olha-me por essa gente/ portuguesa,/ que te ergueu um trono, uma pedra./ Um sacrário de inocência./ Fatu lulik Maria! (...) Senhora, tem piedade./ (...) Sê tu a minha verdade na vida." (1995: 354). A pátria, à maneira da pertença sagrada dos timorenses, só a terá podido de facto Cinatti conhecer, plenamente, no encontro com o transcendente assim invocado.

9.

Estamos nos antípodas das integrações folclóricas, etnicistas, ou da mais moderna interação entre culturas. Não há escamoteamento da história nem jogos com equações politicamente corretas ou incorretas, nesta identificação que assume distâncias e diferenças inultrapassáveis. Poetas que assim se entregaram e se descobriram com tamanha autenticidade e integridade no Outro, levam-nos a pensar que talvez pela existência de entregas como as deles possamos compreender as orações em português que se fizeram ouvir em Novembro de 1991 no cemitério de Santa Cruz, em Díli; ou a memória de Portugal em tantos rostos e vozes macaenses.

Referências Bibliográficas

Stilwell, P. (1995). *A Condição Humana em Ruy Cinatti*. Lisboa: Presença

Dias, F. (1992). *Horas de papel (Poemas para Macau)*. Macau: Livros do Oriente

– (2011). *O sol, a lua e a via do fio de seda. Uma leitura do Yi Jing*. Livros do Meio: Instituto Cultural da RAEM

– (2002). *Chá Verde*. Macau: Círculo dos Amigos da Cultura de Macau

– (1999). *Rio de Erhu*. Macau: Fábrica de Livros

– (1998). *Dias da Prosperidade*. Macau: Instituto Cultural de Macau - Instituto Português do Oriente

TERTÚLIA 10

A DESCOLONIZAÇÃO DOS IMAGINÁRIOS NA LITERATURA 3

Mariazinha em África[1]: novos horizontes da Literatura colonial

Ana Isabel Evaristo[2]

Universidade de Aveiro, Portugal

Resumo: O Império Português foi o primeiro Império Colonial Europeu da época Moderna, construído nos séculos XV e XVI. Apesar de pioneiro, foi efémero e deixou fantasmas no povo português que persistem até hoje. A questão do mapa cor-de-rosa, do *Ultimatum* de 1890, da implantação da república em 1910 e do golpe de estado de 1926, inserem Portugal na linha dos regimes ditatoriais (cf. Pinto, 1996).

O conceito de colonialismo subalterno surge então por oposição ao colonialismo britânico, mostrando que Portugal foi um "país semiperiférico" [...] "pois foi ele próprio, durante um longo período, um país dependente — em certos momentos quase uma "colónia informal" — da Inglaterra" (Sousa Santos, 2003: 25).

Neste contexto, os temas relacionados com a História de Portugal ganham cada vez mais destaque nos livros para crianças e jovens, no sentido de as instruir e educar, despertando-lhes assim o interesse pelas questões coloniais (cf. Cortez, 2013).

Fernanda de Castro (1900—1994), escritora portuguesa aparentemente ignorada, deve ser recordada não apenas pela sua obra poética, literária e de intervenção social, mas acima de tudo pela relevância que tem no âmbito dos estudos coloniais e pós-coloniais. Considerada uma das escritoras pioneiras da literatura infantil colonial, Fernanda de Castro consegue, de forma muito particular, colocar em evidência a posição do Estado Novo português, perante as suas colónias (cf. Amado, 1990) neste caso, a Guiné-Bissau, local onde decorre a ação central de *Mariazinha em África* (1925).

Com este artigo pretende-se aprofundar um pouco da vida e da obra de Fernanda de Castro, das suas ideologias e crenças e da forma como o seu romance infantil em análise, *Mariazinha em África* (1925), permitiu abrir novos horizontes ao nível da literatura infantil e juvenil, mas sobretudo ao nível da literatura colonial.

Palavras-chave: Fernanda de Castro – Mariazinha em África – Literatura Colonial – Guiné-Bissau

1. Introdução

1.1. Enquadramento histórico, literário e cultural

Considerado "temporalmente pioneiro e espacialmente único" (Pinto, 1996: 134), o Império Colonial Português, construído nos séculos XV e XVI, foi também particularmente efémero. A rapidez com que se desvaneceu, contribuiu para os fantasmas que ainda hoje temam em pairar sobre o povo português. Dizem que somos

1 Romance para crianças e jovens da autoria de Fernanda de Castro.

2 Licenciada em Inglês e Alemão pela Universidade de Aveiro em 2006. Mestre em Multimédia em Educação em 2010 também na Universidade de Aveiro. Aluna do Programa Doutoral em Estudos Culturais com projeto de investigação intitulado "Representações da Europa na Literatura Juvenil Portuguesa do século XX". ana.evaristo@ua.pt

um povo saudosista, mas acima de tudo orgulhoso das suas "Armas e Barões assinalados", citando Luís Vaz de Camões, em *Os Lusíadas*, naquela que é considerada a epopeia dos descobrimentos Portugueses, obra magistral que os enaltece.

Salienta-se o Congresso de Berlim (1884-85), cujo objetivo era a elaboração de um conjunto de regras que definissem a situação da conquista de África pelas potências coloniais, mas que acabou numa divisão pouco pacífica[1]. O interesse de outras nações europeias pelas terras de África começou quando se descobriu a fonte inesgotável de matérias-primas e de riqueza.[2] Neste congresso foi apresentado o famoso plano conhecido como *Mapa cor-de-rosa*, através do qual Portugal pretendia ligar Angola e Moçambique aproximando as duas colónias e facilitando o comércio e o transporte de mercadorias. No entanto, a Inglaterra, apresenta o famoso *Ultimatum* de 1890, não aprovando o *Mapa cor-de-rosa* e declararia guerra a Portugal, caso este insistisse na ideia do mapa. Com medo de represálias, o governo Português cedeu, dando assim origem a uma onda de fortes protestos que culminou a 5 de Outubro de 1910, quando os republicanos põem fim à monarquia, dando-se a implantação da República (cf. Oliveira Marques, 2010). As diversas crises que atravessaram o regime republicano e a participação de Portugal na Primeira Grande Guerra (1914-1918) conduziram o país a uma ditadura militar na sequência do golpe de Estado de 1926 (cf. Pinto, 1998). O Estado Novo foi um regime político autoritário, que vigorou durante 41 anos, de 1933 a 1974, representado pela figura de António de Oliveira Salazar.

O colonialismo Português, definido por oposição ao colonialismo britânico, é considerado subalterno tanto nas práticas como nos discursos coloniais (cf. Sousa Santos, 2003). Ao nível das práticas sucede que "Portugal, como país semiperiférico, foi ele próprio, durante um longo período, um país dependente — em certos momentos quase uma "colónia informal" — da Inglaterra" (ibidem: 25); e ao nível dos discursos coloniais, pois "a história do colonialismo foi escrita em inglês, e não em português" (idem). Assim, as fragilidades do colonizador (Portugal) conduziram "ao subdesenvolvimento do colonizado" (idem), ou seja, havia aqui sempre um efeito de espelho através do qual as colónias portuguesas refletiam sempre os problemas e carências económicas de Portugal. No fundo trata-se da questão da identidade que se reflete na alteridade, neste caso, o colonizador (Portugal) reflete-se no colonizado (Outro/Colónias). Eduardo Lourenço vai mais longe quando afirma que o Império Português não passou de construção imaginária, sendo que a sua perda não afetou muito aqueles que viviam na Metrópole, pois o Ultramar era um mundo à parte que poucos conheciam e por isso, o Império existiu apenas no plano ficcional, contribuindo para que um país pequeno se sentisse grande no seu imaginário, ou seja, o império dava no fundo uma dimensão mágica ao país pequeno que era Portugal (cf. Lourenço, 1978).

Neste contexto, os temas relacionados com a História de Portugal ganham cada vez mais destaque nos livros para crianças e jovens, no sentido de as instruir e educar, despertando-lhes assim o interesse pelas questões coloniais (cf. Cortez, 2013). A grande maioria desses textos centra-se, segundo Teresa Cortez, em episódios felizes do glorioso passado de Portugal e também nas figuras de grandes portugueses, havendo uma glorificação dos feitos e do passado dos descobrimentos Portugueses, tentando-se que o público-alvo tenha uma identificação com as personagens (cf. idem).

No caso do romance de Fernanda de Castro (FC), há um intuito de educar e instruir, mas também de abrir novos horizontes aos pequenos leitores. No entanto, convém salientar que a perspectiva de FC é uma perspectiva europeia, pois as personagens de raça negra são sempre representadas com nomes africanos, fazem parte da criadagem e apresentam um nível linguístico e cultural muito baixo ou quase nulo.

---

1 http://www.britannica.com/EBchecked/topic/62214/Berlin-West-Africa-Conference, acedido a 15/03/ 2013].

2 Como o açúcar (séc. XVII), o ouro e a prata (séc. XVIII), e até a indústria da borracha e as plantações de café do séc. XIX (cf. Blockeel, 2001).

O nome de FC está frequentemente associado ao movimento Modernista, devido ao seu casamento com António Quadros, editor da revista modernista *Orpheu* e, também, por ter colaborado com vários ilustradores e artistas plásticos modernistas.[3] No entanto, Fernanda salienta que "Desde que comecei a escrever e a publicar antes dos 20 anos, quantas modas literárias passaram por mim, sem que eu lhes tivesse dado a menor atenção."[4]

1.2. Justificação e pertinência do tema

O pouco ou nenhum destaque dado a uma figura tão emblemática e relevante como a de Fernanda de Castro revela o quão importante é lembrá-la, e justifica por isso que se investigue e se reflita sobre a sua obra. Poetisa, dramaturga, romancista, tradutora, compositora, benemérita, embaixatriz, decoradora e empresária, ela é um exemplo de versatilidade, força, vitalidade e energia que é sem dúvida uma fonte de inspiração para qualquer ser humano, em qualquer período de tempo ou espaço.

O presente artigo incide apenas sobre o romance infantil *Mariazinha em África* (1925), tendo em conta a 11.ª edição, publicada em 1973, à qual tive acesso, mas remetendo também e sobretudo para o contexto da primeira edição. Escolhi este romance pois ele é considerado uma das "primeiras obras que, sem hesitação, consideramos de Literatura Colonial, pois possuem a particularidade de evidenciar as atitudes do Estado Novo perante as colónias" (Amado, 1990: 7).

2. Fernanda de Castro

2.1. Algumas notas acerca da sua vida e obra

Maria Fernanda Teles de Castro e Quadros nasceu em 1900 e é filha de Ana Teles de Castro e Quadros e de João Filipe Quadros, oficial da Marinha de Guerra. Logo no seu dia de nascimento, é de realçar um acontecimento curioso, referido no seu primeiro livro de *Memórias*[5] – "No dia em que nasci os meus pais discutiram por minha causa" (Castro, 1986: 7), isto porque para a mãe, Fernanda nascera no dia 8 de Dezembro, não fosse ela católica praticante, mas para o pai, nascera no dia 9 de Dezembro, ou não fosse ele ateu convicto (cf. idem). É interessante verificar que embora 9 de Dezembro tenha ficado registado como a sua data de nascimento oficial, "Para a família, porém, para os amigos, para a festinha de anos, para as prendas, para o arroz-doce e leite-creme polvilhados de canela, nasci a 8, e assim tem sido sempre, e assim será até ao fim" (idem). Logo aqui verificamos que FC nasceu no seio de uma família abastada e que os seus pais eram pessoas com personalidades distintas e vincadas, embora se entendessem, como ela refere no seu livro de *Memórias*. Talvez o seio familiar onde cresceu tenha transformado Fernanda de Castro na mulher que ela foi: irreverente e marcante.

No ano de 2014, vinte e anos após a sua morte, fazem sentido as palavras que a sua neta lhe dedicou no seu *blog*[6]. Rita Ferro destaca-a como sendo a primeira mulher em Portugal a realizar uma série de feitos até então pouco acessíveis à figura feminina. O título do *post*: "É fascista, dizem…" é irónico e ao mesmo tempo provocatório. No entanto, tendo vivido no regime de Salazar e tendo sido casada com António Ferro, escritor e jornalista, que foi também diretor do Secretariado da Propaganda

3 É de salientar que a 1.ª edição de *Mariazinha em África,* de 1925 contou com as ilustrações de Sarah Afonso(1899-1983),

4 http://www.rtp.pt/rtpmemoria/?article=1182&visual=2&tm=8&layout=5, acedido a 10/03/ 2013].

5 As suas memórias foram publicadas em dois volumes, sendo o primeiro, *Ao Fim da Memória I – Memórias 1906-1939,* publicado em 1986; e o segundo, *Ao Fim da Memória II – Memórias 1939* – 1987, publicado em 1987.

6 http://actofalhado.blogs.sapo.pt/438040.html?thread=2742552 , acedido a 7/04/ 2013].

Nacional de Salazar, mais tarde denominado SNI (Secretariado Nacional da Informação)[7], Fernanda é considerada por muitos "salazarista convicta". Ela colaborou diversas vezes com o marido na organização de alguns dos grandes eventos culturais e artísticos do Estado Novo, dos quais destaco a Exposição Internacional de Paris (1937), a Exposição Internacional de Nova Iorque e São Francisco (1939) e a Exposição do Mundo Português (1940), entre outros.[8]

Fernanda faz um elogio a Salazar[9], dizendo o quanto o admira por este ser o homem solitário, que comanda as rédeas da nação. Manifesta por ele o seu sentimento de agradecimento feminino, quase maternal, escrevendo no segundo volume das suas *Memórias* que:

> "Para mim, ele era o homem que acabara com as revoluções, com a desordem, com os assaltos às mercearias, com a propaganda do bacalhau a pataco, o homem que liquidara a dívida externa, que valorizara o escudo, que conseguira que erguêssemos a cabeça, onde quer que estivéssemos".[10]

Apesar disso, Fernanda considerava-se acima de tudo cristã, tal como foi a educação que recebera da sua mãe, pois no seu livro *Cartas Para Além do Tempo* (1990), conta um episódio de um diálogo curioso que teve com o seu amigo José Carlos Ary dos Santos. Fernanda chama-lhe fascista e este responde chamando-lhe comunista e dizendo que ela: " [...] deu 40 anos da sua preciosa vida às centenas e centenas de crianças dos Parques Infantis, transformando as crianças em crianças alegres e felizes e mais tarde em pessoas de bem" (Castro, 1990: 122). Fernanda remata dizendo: "Mas isso, meu caro amigo, não se chama comunismo. Que eu saiba, chama-se cristianismo há, pelo menos, dois mil anos" (idem).

Os livros[11] de FC marcaram as gerações mais novas daquela época, alcançando um sucesso notável[12], tendo contribuído para abrir novos horizontes na história da literatura infantil e acima de tudo, na literatura colonial. Estes livros, desenvolveram nas crianças e jovens um sentimento de *africanidade,* uma vez que muitas das suas histórias têm África como cenário. Vejamos em seguida numa breve análise alguns traços dessa *africanidade* no romance *Mariazinha em África*.

2.2. *Mariazinha em África*: breve análise

Mariazinha em África conta a história de uma menina de cabelos pretos, corajosa e aventureira que viaja com a mãe e o irmão mais novo, Afonso, para África, para junto do pai, que estava lá em missão do Governo, como oficial da Marinha. Este romancezinho é, na verdade, uma narrativa do quotidiano, que relata as aventuras e desventuras da personagem principal, Mariazinha, em terras de África e que marca pela diferença não só pelo tom de exotismo, mas também pela mistura de ternura com malícia, presente ao longo de todo o livro (cf. Rocha, 1984). Aliás, pode-se afirmar que a produção literária-colonial de FC inaugurou, em termos histórico-literários um período novo, que

---

7 http://www.dn.pt/inicio/interior.aspx?content_id=640137&page=-1, acedido a 7/04/ 2013].

8 http://correiodaeducacao.asa.pt/137217.html, acedido a 7/04/ 2013].

9 Escreveu este elogio, em 1958, num pequeno texto denominado *Nem com a Política, nem com a Propaganda mas apenas com a Alma e a Sensibilidade*.

10 http://correiodaeducacao.asa.pt/137217.html, acedido a 7/04/ 2013].

11 Fernanda de Castro deixou um legado importantíssimo de 14 livros de poesia, 5 romances, 2 peças de teatro, 7 livros para crianças, 2 volumes de memórias,1 livro de epístolas,1 livro de introdução à Botânica,1 livro de receitas, num total de 33 obras publicadas. Traduziu ainda 11 obras importantes. Editou também uma revista intitulada *Bem Viver*, revista mensal publicada entre 1953 e 1954. Fundou e dirigiu a *Associação dos Parques Infantis*. Escreveu ainda letras para cinema, canção e fado, argumentos para filmes e bailados; editou um disco de canções infantis e publicou centenas de artigos e crónicas, deu conferências e recitais no Continente e nas Ilhas, no Brasil, na Suíça, em Paris e em África.

12 Dos prémios que recebeu, destacamos, em 1945, o *Prémio Ricardo Malheiros da Academia das Ciências*, o qual foi a primeira mulher a obter, com o romance *Maria da Lua*. Recebeu também o Prémio Nacional de Poesia, em 1969 e por último, em 1990, o Grande Prémio de Literatura para Crianças da Fundação Calouste Gulbenkian.

deu lugar a um discurso literário renovado, testemunho de uma nova e transformada Guiné-Bissau (cf. Amado, 1990).

O romance[13] encontra-se organizado em treze capítulos, cujos títulos e subtítulos resumem bem o enredo de cada um. Começa precisamente com "A Partida" de Mariazinha, da mãe e do irmão mais novo, Afonso, deixando em Portugal o resto da família: os quatro irmãos, Francisco, João, Manuela e José Fernando, a casa e os amigos.

No segundo capítulo, decorre a "A viagem", que apesar de turbulenta no início, devido ao enjoo de Mariazinha, é descrita como sendo uma viagem de barco encantadora, na qual passaram ao largo da ilha da Madeira, puderam avistar o Pico de Tenerife, pertencente às Canárias. Mariazinha viu os peixes voadores e à chegada à ilha de São Vicente, em Cabo Verde partiram para Bissau e depois chegaram finalmente a Bolama. Mariazinha fica fascinada com aquele mundo novo, onde há tubarões, crocodilos e pretinhos que mergulham nesse mar perigoso, descritos como sendo alegres. Aliás, eles regressavam "à superfície com moedas de ouro nos dentes" (Castro, 1973: 31). Esta descrição, bem como a resposta do pai que explica que "Há quem diga que os tubarões preferem carne de brancos..." (idem), justificando, no entanto, que não acredita nisso, pois parece-lhe que terá mais a ver com a agilidade e a leveza dos garotos, mostra-nos que estamos perante uma visão um pouco racista. Havia para com os negros um sentimento paternalista da parte dos brancos, sendo os primeiros tratados como crianças, tendo sempre muito a aprender com eles [brancos] (cf. Blockeel, 2001). Pode-se afirmar que os negros eram muitas vezes tratados como *os* bobos da corte, que serviam para animar e entreter os brancos. Aliás, esta ideia é reforçada por Natividade Correia, quando diz que nos livros infantis "os pretinhos continuavam a servir de enquadramento cómico ou folclórico" (Correia, 1985: 41).

Ao longo do romance, a personagem de Mariazinha é aparentemente forte, corajosa e aventureira, mas sente também medos e saudades dos irmãos e de Portugal. Neste ponto, FC remete para o saudosismo, característica que o leitor português vai aprender desde cedo, perspetivando-o como lógico e natural. Fazia parte das restrições do regime Salazarista sair do país apenas por razões de trabalho ou outras, devidamente justificadas. Portugal era, na altura da reedição deste romance, em 1973, um país que ainda vivia em ditadura, fechado em si mesmo e para o mundo. Portugal fechou-se ao Outro, pois fazia parte da ideologia autoritária, fascista e nacionalista: isolamento em relação a Outros povos, línguas e culturas que representam uma ameaça devido à sua diversidade (cf. Blockeel, 2001).

No Capítulo III, intitulado "Terras de África" destaca-se o reencontro de Mariazinha, a mãe e o irmão mais novo com o pai. Mariazinha depara-se na casa de Bolama "com um lindo quarto pintado de azul, uma cama de metal amarelo, com uma porta para o jardim [...] uma secretária com um tinteiro e uma estante com vários livros de aventuras, um dicionário *Larousse* ilustrado e uma História de Portugal em dois volumes (Castro, 1973: 33). A menina repara também num mosquiteiro, uma espécie de cortinado enrolado por cima da cama, que serve para a proteger das picadas dos mosquitos "que podem matar os brancos em poucas horas" (ibidem: 34). Aqui há uma nova alusão à superioridade dos brancos, considerados mais sensíveis que os negros e por isso com direito a todas as regalias e comodidades. Os únicos aspetos da vida privada dos negros mencionados relacionam-se com as suas tarefas como criados. Na verdade, à medida que Portugal foi colonizando, foi de certo modo tentando destruir as culturas e os valores antigos dos africanos (cf. Blockeel, 2001). Importa

13 O romance em questão foi em grande parte inspirado na vida em África da autora. Fernanda viajou na realidade para a Guiné, mais precisamente para Bolama, tal como acontece no livro; pois o seu pai, João Filipe, foi, em 1913, nomeado Capitão do Porto e Chefe dos Serviços Marítimos de Bolama, capital da Guiné naquela altura. A Guiné foi durante três séculos uma colónia Portuguesa, tendo sido em 1974 a primeira colónia portuguesa em África a tornar-se independente, constituindo-se na República da Guiné-Bissau.

referir que os criados negros falam numa língua incompreensível, uma algaraviada, como é definida no livro. Os criados são cinco negros, apresentados de forma humorística e divertida, o que reforça a ideia de sátira à sua condição de submissão de negros, sempre amáveis e disponíveis para ajudar, assumindo que os brancos eram amigos deles e os retiravam do seu estado de ignorância (cf. Blockeel, 2001). Assim, as apresentações começaram pelo negro fardado de branco, com uma risca muito bem feita na carapinha, *Lanhano,* o criado de mesa; *Adolfo* que não percebe nada do que lhe é dito, mas que diz sempre “si, sinhô”; o jardineiro *Undôko*, com uma dentuça feroz, mas que não é capaz de fazer mal a uma mosca e ainda o príncipe Mamadi, que veio aprender português e entreter o irmão mais novo de Mariazinha, o Afonso. Há ainda Vicente, o cozinheiro, divertido descarado e brincalhão, que às vezes fazia belos petiscos (cf. Castro, 1973). *Oloto*, o motorista do Governador, é também uma personagem relevante, uma vez que se demonstra fiel, altruísta e sempre disposto a ajudar o seu patrão, amigos e família, encaixando no padrão de submissão, fidelidade e sacrifico para com o patrão. O Governador soube, em certa ocasião, recompensá-lo, agradecendo-lhe e “comovido por tão grande dedicação, abraçou-o e deu-lhe um magnífico relógio com uma corrente de prata” (Castro, 1973: 56). O branco demonstrava desta forma simpática e benevolente o seu papel de colonizador, que cuidava bem dos seus empregados (cf. Blockeel, 2001).

Entre o capítulo IV - “A festa dos Mancanhas”[14] e o capítulo V - “O Tornado”, Mariazinha conhece Ana Maria, a filha do Governador, que vivia no Palácio da Capitania, ganhando assim uma amiga para as suas aventuras e brincadeiras. Juntas vivem muitas aventuras, alguns perigos e fazem sobretudo descobertas muito curiosas. Destaco a viagem para Bissau, o acidente de carro no capítulo VI, intitulado “Um passeio no mato”, a fome, a sede e a espera para serem salvos. Acabou por ser um preto forte e corajoso que lhes trouxe água de coco e lhes começou por matar a sede.

O aniversário de Mariazinha, no qual ela aumenta a sua coleção de animais exóticos, constituindo uma espécie de jardim zoológico caseiro (capítulo VIII) é um momento alto do romance, bem como a preparação rápida de uma refeição complexa (capítulo IX), na qual Mariazinha se revela uma excelente dona de casa. Mais uma vez, está presente uma forte componente ideológica relativa ao regime salazarista, no qual as meninas eram instruídas para a arte de bem receber, cuidar da casa e dos filhos.

Os restantes capítulos relatam a ida a Buba (capítulo X), no qual são exploradas as tradições africanas, como os batuques e os cavaleiros. Há ainda o episódio do príncipe Mamadú, que resolve pedir a menina em casamento. O pai de Mariazinha explica-lhe educadamente que os casamentos na Europa eram diferentes e que por isso Mariazinha não estava à venda, e que para além disso, a menina, regressaria a Portugal daí a poucos dias.

Os dois últimos capítulos relatam então a doença misteriosa[15] que começou a afetar os habitantes de Bolama. À falta de medicamentos e pela ameaça da febre-amarela, toda a família de Mariazinha e do Governador e até o cozinheiro Vicente regressam subitamente à Metrópole, a Lisboa, onde se reencontram com os irmãos e amigos, depois de uma viagem turbulenta, com o barco apinhado de gente desesperada por chegar a Lisboa com medo de morrer da febre. Ainda que o tom predominante do romance seja o humorístico, alegre e bem-disposto, é de realçar que a escritora ficou órfã de mãe aos 12 anos, precisamente na cidade de Bolama. A sua mãe morreu em Bolama de febre-amarela e foi lá sepultada.

No que se refere às ilustrações, o livro revela a evolução a este nível, conseguida pelos primeiros

14 A palavra mancanha é o nome próprio geralmente duma pessoa da etnia Mancanhe. Um (a) Mancanhe, segundo a proveniência dos seus progenitores pode ser de Bula ou de Cô (Guiné-Bissau) mesmo que seja nascido noutro país ou noutra localidade [http://www.dicionarioinformal.com.br/mancanha/, acedido a 15/04/ 2013].

15 Febre, provavelmente transmitida pelos mosquitos.

ilustradores modernistas portugueses. Na edição analisada (décima primeira), gostaria apenas de referir que os desenhos foram elaborados por Inês Guerreiro, que nos presenteia com uma belíssima capa, cujas cores contrastantes nos remetem para África, com o verde da floresta, o cor-de-laranja do vestido de Mariazinha e as penas do papagaio, que associamos ao sol e ao calor. No interior do livro encontramos sete ilustrações a preto e branco, cuja técnica escolhida foi o meticuloso traço resultante de tinta-da-china.[16]

Em suma, a cultura que prevalece é a ocidental, mais precisamente a europeia, que se sobrepõe à cultura Africana, assumida como inculta e desorganizada. Pode-se afirmar que é na alegria sincera que Mariazinha transmite a todos, deslumbrando-se com o exótico e relatando-nos uma África deslumbrante e emocionante, que veicula e transmite ao leitor a mensagem colonizadora.[17]

3. Reflexões Finais

Maria Fernanda Teles de Castro e Quadros deve ser recordada nas palavras da sua neta e do seu amigo de longa data, David Mourão Ferreira, também ele escritor e poeta.

Rita Ferro, sua neta, escreve no seu blog, já mencionado,[18] que "os seus livros "Mariazinha em África" e "Novas Aventuras de Mariazinha" fizeram as delícias de uma geração, mas depois foram considerados colonialistas.

David Mourão Ferreira durante as comemorações dos cinquenta anos de atividade literária de Fernanda de Castro disse que esta foi:

> "a primeira, neste país de musas sorumbáticas e de poetas tristes, a demonstrar que o riso e a alegria também são formas de inspiração, que uma gargalhada pode estalar no tecido de um poema, que o Sol ao meio-dia, olhado de frente, não é um motivo menos nobre do que a Lua à meia-noite" [19]

De acordo com a informação presente na Fundação António Quadros, seu filho[20] as últimas reedições dos livros inéditos de FC remontam, lamentavelmente a 2007, pelo Círculo de Leitores. É por isso, urgente que se publiquem de novo as suas obras; porque afinal, colonial ou cristã, o mais importante é abrir novas perspetivas e horizontes, sobretudo às crianças e jovens, que começam hoje a construir o futuro de amanhã.

Referências Bibliográficas:

Amado, L. (1990). "A Literatura Colonial Guineense" in *Revista ICALP*, volume 20 e 21, pp. 160-178. [Url: http://cvc.instituto-camoes.pt/bdc/revistas/revistaicalp/litcolonialguine.pdf, acedido a 02/04/2013)].

16 As belíssimas ilustrações encontram-se no capítulo II, representando a menina, com a lanterna na mão que servia para atrair os peixes voadores; no capítulo III, vemos os pretinhos ágeis e leves a nadar no meio dos tubarões. Novamente os pretinhos, no meio do tornado, com a chuva a cair em catadupa no capítulo V e na dança da luta, já mencionada, no capítulo VII. Destaco ainda, no capítulo VIII o zoo de Mariazinha, cercada dos seus animais de estimação, cada um mais exótico que o outro, no dia do seu aniversário. No capítulo X vemos ainda os cavaleiros, amigos do rei de Buba, que vieram cumprimentar o Governador e a sua comitiva. No penúltimo capítulo, o XII, uma das minhas ilustrações favoritas mostra Mariazinha de mão dada com Vicente, o cozinheiro, com o barco a vapor de fundo, na despedida de Bolama. Parece-me que o plano de profundidade e dimensão mais real são a nota dominante nesta ilustração.

17 http://blogueforanadaevaotres.blogspot.pt/2008/12/guin-6374-p3565-literatura-colonial-1.html, acedido a 7/04/ 2013].

18 http://actofalhado.blogs.sapo.pt/438040.html?thread=2742552, acedido a 7/04/ 2013].].

19 http://wwwmaresdesol.blogspot.pt/2010/06/alegria-fernanda-de-castro.html, acedido a 7/04/ 2013].].

20 António Quadros era filho de António Ferro e Fernanda de Castro, ambos escritores, e pai de Ana Mafalda Ferro, António Roquette Ferro (antigo Director Geral do IADE) e Rita Ferro, também escritora. http://www.fundacaoantonioquadros.pt/, acedido a 9/03/ 2013].

Blockeel, F. (2001). *Literatura juvenil portuguesa contemporânea: Identidade e Alteridade*. Lisboa: Caminho.

Castro, F. (1990). *Cartas para além do tempo*. Odivelas: Europress.

____. (1986). *Ao Fim da Memória I – Memórias 1906-1939*. Lisboa: Verbo.

Correia, M. (1985). "A História nos livros para Crianças, de 1960 até aos nossos dias" in Boletim Cultural, n.º 4, Série VI. Lisboa: Fundação Calouste Glubenkian, pp. 40-47.

Cortez, M. (2013). "Estrangeiros e portuguesinhos, identidades e patriotismos na literatura para crianças dos anos 30 e 40 – a exemplo de Virgínia de Castro e Almeida e de Fernanda de Castro" in Fragoso, Gabriela (org.), colab. Cortez, Maria Teresa, *Literatura para a infância. Infância na literatura*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, pp. 43-55.

Lourenço, E. (1978.) O Labirinto da Saudade – Psicanálise Mítica do Destino Português. Lisboa: Dom Quixote.

Pinto, A. *et al.* (1996). *Temas de História 10. Nova Edição. História Ensino Secundário. 10.º Ano*. 2.º Volume. Porto: Porto Editora.

_____. (1998). *Temas de História 12. História Ensino Secundário. 12.º Ano*. 2.º Volume. Porto: Porto Editora.

Rocha, N. (1984). Breve História da Literatura para Crianças em Portugal. Lisboa: ICALP-ME.

Santos, B. (2003). *Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade*. Novos Estudos Cebrap, nº 66, pp. 23-52.

Oliveira Marques, A. (2010). *A Primeira República Portuguesa*. Texto Editores.

Sites eletrónicos:

[Url: http://www.britannica.com/EBchecked/topic/62214/Berlin-West-Africa-Conference, acedido a 15/03/2013].

[Url: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ant%C3%B3nio_Quadros, acedido a 09/03/2013].

[Url: http://www.rtp.pt/rtpmemoria/?article=1182&visual=2&tm=8&layout=5, acedido a 10/03/2013].

[Url: http://correiodaeducacao.asa.pt/137217.html, acedido a 7/04/2013].

[Url: http://actofalhado.blogs.sapo.pt/438040.html?thread=2742552, acedido a 7/04/2013].

[Url: http://www.dicionarioinformal.com.br/mancanha/, acedido a 15/03/2013].

[Url: http://blogueforanadaevaotres.blogspot.pt/2008/12/guin-6374-p3565-literatura-colonial-1.html, acedido a 7/04/2013].

[Url: http://wwwmaresdesol.blogspot.pt/2010/06/alegria-fernanda-de-castro.html, acedido a 7/04/2013].

[Url: http://www.fundacaoantonioquadros.pt/ , acedido a 09/03/2013].

Criação, arte, memória: a palavra para Ana Hatherly

Claudia Mentz Martins[1]

FURG, Brasil

Resumo: Em poemas pertencentes ao livro *A idade da escrita* (1998), publicados na antologia *A idade da escrita e outros poemas* (2005), a poeta portuguesa Ana Hatherly mostra que a palavra possui diferentes significados para o eu lírico. Procuraremos demonstrar que à palavra é dado o poder da criação de uma realidade algumas vezes indescritível, que circunda o eu lírico e que lhe estrutura o mundo interno e externo. Nossa análise propõe que é por meio dela, isto é, da palavra, que a arte se torna possível, pois permite a expressão do sujeito, fazendo com que este registre suas alegrias, tristezas, angústias, raivas, ideias, reflexões, saberes e pensamentos, e assim determine a idade de sua escrita, conforme sugere o título do livro. A partir dos versos selecionados da obra citada, ainda temos a intenção de verificar e indicar como se estabelece a relação entre a memória e a palavra para Hatherly.

Palavras-chave: Ana Hatherly; Palavra; Criação; Arte; Memória

1. Considerações iniciais

Ana Hatherly (Porto, 1929) é uma das artistas portuguesas mais significativas da contemporaneidade. Sua produção associa diferentes elementos que se completam e que tornam sua produção ímpar. Barroco, Experimentalismo, Concretismo são algumas das trilhas através das quais seus trabalhos procuram ser desvendados. No final dos anos 50, início dos 60, é apontada como uma das primeiras poetas a trabalhar com a poesia concreta em Portugal. Porém não se deixa limitar por essa experiência e não se permite a "uma leitura restritiva da própria aventura do ser em busca de si" (Martins, 2005: 14).

Em Hatherly, há uma inquietação poética que se faz presente num contínuo experimentalismo da linguagem, por meio do qual perturba a tradição da lírica portuguesa. Tal experimentalismo é visto, por Raquel Monteiro (2008: 20) como "o estudo do potencial poético da escrita, a distribuição da linguagem, a exploração das possibilidades estruturais, a autonomização do signo, a substantivação da palavra e abandono de uma sintaxe convencional [...]".

Se a concretude do poema é, à primeira vista, um elemento de estranhamento ao leitor, uma vez que ele necessita ficar atento à disposição dos versos e das estrofes, em síntese, à diagramação do texto, a interpretação do conteúdo não se faz de modo menos complexo. Sua decifração exige uma relação entre o assunto tratado, ou sugerido, e a forma como foi expresso, considerando-se todos os recursos estilísticos e gráficos que a poeta dispõe. Em momento algum, a configuração final de um poema pode ser esquecida.

1 Dr.ª em Letras, na área de Teoria da Literatura, pela PUCRS/Brasil, com Pós-Doutorado em Literatura Brasileira pela UFRGS/Brasil. Professora Adjunta de Literatura do Instituto de Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande (FURG)/Brasil.
claudiamartins@furg.br

Hatherly expressa que: "o meu dentro resulta, pelo menos no trabalho, de uma meditação sobre a escrita e o acto criador. Interessa-me tentar aprofundar o que é o mistério da criatividade. O que se cria, como se cria... Isso está na base do que faço." E ainda: "a criatividade dir-se-ia a descoberta de um lado nunca conhecido, tendo algo que ultrapassa a dimensão normal do humano. Sobre esse mistério, tento debruçar-me. Cada vez que escrevo ou pinto, há sempre uma descoberta" (Gusmão, 2005, p. 121).

2. A palavra em *A idade da escrita*: criação, arte, memória

Dentre os vários títulos já publicados por Ana Hatherly, deteremo-nos sobre alguns poemas pertencentes a *A idade da escrita*[1]. Procuraremos apontar como a poeta discute sua criação poética, vista enquanto arte, a importância que confere à palavra e à memória. Aspectos esses que utiliza para propor um pensar sobre o Homem (artista e pessoa), sobre si e sobre o outro.

O poema intitulado "A idade da escrita – poema-ensaio" dá início a nossa reflexão. Segue a transcrição de sua parte I (Hatherly, 2005a, p. 58)[2]:

I
Costumo dizer que minha atividade começa com a
escrita
porque toda a minha atividade gira à volta da escrita.
Mas não há só uma escrita nossa
a que escrevemos para nós:
a escrita é POR CAUSA DO TEMPO
é POR CAUSA DOS OUTROS
é para não esquecermos
é para sermos lembrados é PARA SERMOS ALÉM DE
EXISTIRMOS
sinal
vínculo
aceno

Costumo dizer que a nossa era é
a era da ESCRITALIDADE
a da IDADE DA ESCRITA
porque a nossa era é
a era da ESCRIBATURA
a IDADE DA ESCRAVATURA DA ESCRITA

A noção de ESCRITA alargou-se
a TUDO
a QUASE TUDO
porque a escrita é sinônimo de IMAGEM
imagem para se ver
para se ter
para se ser

1 Como não trabalharemos com todos os poemas do referido livro, mas com apenas alguns que consideramos exemplares para a análise que propomos, usaremos o livro *A idade da escrita e outros poemas,* de Ana Hatherly e que foi organizado por Floriano Martins.

2 O poema citado possui duas partes.

Escrevo para compreender
para apreender
a escrita é o que me revela
um mundo
o mundo

No metapoema, o eu lírico expõe o que é a escrita, no que concerne a era da escrita, a relação desta com a imagem e o porquê escreve. No primeiro e terceiro versos, o eu lírico expressa que a escrita é “toda” (v. 3) sua atividade, utilizando-se da 1ª pessoa do singular, enquanto no restante dos versos, usa a 1ª pessoa do plural, inserindo-se numa coletividade com a qual se identifica e se acha participante; para, na última estrofe, retomar sua individualidade ao explanar sobre a razão de escrever.

Na primeira estrofe, a razão da escrita é destacada pela grafia das palavras em letras maiúsculas. Segundo o eu lírico, escrevemos porque o tempo existe e este é marcado pela passagem, pelo transitório. Escrever é para fixarmos algo, para sabermos dos outros e de nós mesmos e, sobretudo, deixarmos nossa marca, conforme expresso nos versos 06 a 10. A escrita é o “sinal” (v. 11), o “vínculo” (v. 12), o “aceno” (v. 13) de nosso existir.

A era da escrita e sua evolução é o tema central da segunda estrofe. O eu lírico preocupa-se em explicitar que a nossa era é a da “ESCRITALIDADE” (v. 15), da “IDADE DA ESCRITA” (v. 15), da “ESCRIBATURA” (v. 18), a “IDADE DA ESCRAVATURA DA ESCRITA” (v. 19). Ou seja, em nossa época, a importância ou significado da escrita (a) está no fato de ser a representação da linguagem falada/registrada através de sinais gráficos que vem de nossos ancestrais e cristaliza o que escrevemos; (b) determina que só tem valor o que está grafado; (c) indica que o que grafamos – o que nem sempre é bem realizado por nós –, pode ter origem em nossa criação ou ser simples cópia que gera interpretações de outros; e (d) mostra que nossa escrita – a partir da qual falamos de nosso tempo e ser – é cercada de proibições, de normas e de limites, e que estamos presos a tudo o que escrevemos.

A próxima estrofe aborda a relação da escrita com imagem, sendo que aquela é vista como sinônimo desta, pois é “TUDO” (v. 21) e/ou “QUASE TUDO” (v. 22). À imagem não é dada a característica apenas de ser visualizada, mas de falar o que se quer ter e, principalmente, ser, de acordo com os versos 24 a 26. A escrita de Ana Hatherly é visual e, muito do que expressa em seus poemas, ela o faz por meio de recursos que vão além do desenho das letras no papel. O uso de elementos gráficos e visuais precisa ser interpretado pelo leitor para que desvende o que a poeta diz. É um não-dito, é gráfico e explícito, e concomitantemente invisível. A presença deste paradoxo, em sua produção, Hatherly declara ser intencional: “procuro esse diálogo impossível entre o visível e o invisível. [...] Não se trata necessariamente de querer ver, mas de ver por dentro” (Gusmão, 2005: 122).

Na última estrofe, num movimento circular, o eu lírico volta a se singularizar e expressa que escreve para “compreender/para apreender” (v. 27 – 28), e que é a escrita que revela a si próprio não apenas “um mundo” (v. 30) qualquer, mas também “o mundo” (v. 31) objetivo e determinado, de real significância para quem escreve.

Na segunda parte do poema em análise (Hatherly, 2005_a, 59), o eu lírico afirma escrever e descrever, sendo que esse último verbo não é empregado apenas no sentido descritivo, mas no de desdizer o que se diz:

II

Escrevo e descrevo
e descrevendo
o tempo insere-se nas linhas
e nas entrelinhas em que escrevo
escrevendo imagens
que a si mesmas se descrevem
descrevendo o tempo

[...]
De caminho o arabesco insinua-se
e mesmo quando maquinal
a escrita prolonga A MÃO
é o prolongamento extensíssimo da mão

Indica:
    disciplina
        explosão contida

Onda surda é a escrita.

Ao compor a arte – a qual entendemos como literatura/poesia – o eu lírico mostra que tanto explicita quanto implicitamente, “nas linhas/e nas estrelinhas” (v. 34 – 35), e por meio das imagens criadas, realiza o relato e o questionamento do próprio tempo. Tempo esse que pode ser compreendido como sendo aquele pessoal do sujeito escritor quanto o da sua época.

A escrita é afirmar e negar o que está dito e implícito. É um “arabesco” (v. 44) e não é apenas um prolongamento da “MÃO” (v. 46), mas “é o prolongamento extensíssimo da mão” (v. 47), em síntese, do homem; ou de modo mais preciso, é o próprio Homem. A escrita, ao mesmo tempo em que é “disciplina” (v. 49), também se mostra como “explosão contida” (v. 50), portanto, está sob o controle do poeta. Porém, no último verso, essa mesma escrita surge associada a uma imagem que revela o incontrolável que é a da “onda surda” (v. 51) que surpreende o eu lírico.

O fato de esse poema ser intitulado como ensaio mostra uma intenção por parte de Ana Hatherly. Ao ser apontado dessa forma, seus versos tornam-se divulgadores do seu fazer poético, de seu projeto estético: “Se a poesia evolui actualmente no sentido do ensaio porque a arte, com todo o seu pensamento subjacente e toda a sua consciência conflitual básica, não pode agora definir-se verdadeiramente senão como retrospectiva ou projeto” (Hatherly, 2002: 332).

Ligada à palavra e ao livro está a memória. Essa ideia, que foi abordada de forma tangente no poema-ensaio, é tema de “A memória do nome” (Hatherly, 2005_a: 60). Por meio da voz do eu lírico, Hatherly aponta não apenas a importância da memória para o ser humano, mas a sua constituição, a necessidade de ser preservada e o esquecimento que a ela está ligado:

A memória do nome
é o paradoxo da verdade moderna
em que o livro
é o monumento da letra.

Na alma secreta da palavra
cada momento é uma prisão
porque a história
de tudo faz monumento
e o livro é o monumento da letra.

Memorizar é obliterar
porque a memória é feita de objetos
reapropriações
instantes figurados.

A memória é invisível
por isso tentamos dar-lhes corpo
de cada momento fazendo uma prisão.

Lembrando esquecemos
a ficção do momento
a ficção do monumento.

O modelo é o contrário do único
e toda a memória é funerária.

O eu lírico inicia a primeira estrofe destacando que a "memória do nome" (v. 1) situa-se numa oposição à "verdade moderna" (v. 2), uma vez que o livro – e só ele – é "o monumento da letra" (v. 4). É como se toda a informação guardada pela memória não fosse fundamental, tendo apenas importância o que está guardado no livro, visto como sinônimo não só de uma obra artística, mas de uma perpetuação da letra, isto é, do nome e da palavra, prestando-lhe uma homenagem póstuma. Essa ideia de morte é ainda recuperada na última estrofe.

A oração "[...] o livro/é o monumento da letra" (v. 3 – 4) é retomada no último verso (v. 9) da segunda estrofe, numa intenção de o eu lírico fechar uma série de argumentos que lança ao longo dessa estrofe. A princípio aponta para a abstração da palavra, sua "alma secreta" (v. 5) que acaba por conter ou aprisionar todas as coisas. Podemos entender isso como certa limitação da essência das coisas, afinal de tudo é feito monumento que finaliza por ser uma concretização e, portanto, possui formas definidas e normas que produzem cortes no todo, sendo o livro encaixado neste parâmetro.

Opondo-se a ideia do senso comum de que memória é poder lembrar, o eu lírico traz a concepção de que memorizar é esquecer ou como ele prefere "obliterar" (v. 10). Todavia, este esquecimento ou desaparecimento se dá na medida em que outros objetos são assimilados, novas informações obtidas. Enfim, memorizar é um processo de seleção em que se apaga algo para guardar outras coisas, que vão de palavras e/ou nomes a "instantes figurados" (v. 13). A necessidade de tornarmos a memória concreta, dar-lhe um corpo e aprisioná-la é a razão de elaborarmos os monumentos. Tal discussão aparece na quinta estrofe, onde o eu lírico destaca que o monumento é uma ficção, pois fixa e guarda aqueles dados e imagens que foram memorizadas pelo homem num determinado tempo, isto é, numa idade. Tais dados e imagens foram conservados porque lhe eram significativos naquele momento, enquanto tantas outras coisas – talvez significativas para outras pessoas – tenham sido eliminadas de sua história.

Deste modo, a última estrofe abre para a sugestão de que o "modelo" (v. 20) pode ser lido como

sendo monumento que não é algo único ou definitivo, mas uma das possibilidades de fixação da história/da palavra, já que "toda a memória é funerária" (v. 21): morte e sepultamento do que ela, a memória, vai esquecendo ao longo da vida.

A concepção de morte é tratada em outros poemas do livro *A idade da escrita*, seja no seu sentido figurado ou real. Porém, é na sua associação com a arte que acreditamos que ganha destaque, principalmente em "Arte e morte em veneza[3]" (Hatherly, 2005_a: 69 – 71). Deste longo poema, dividido em duas partes, selecionamos os seguintes trechos para a análise:

I

A morte é um estado realmente sórdido
por isso a cobrimos de toda a fantasia
inventamos mitos de passagem.
Mas a morte é mesmo suja
pornográfica
expressionista
com seus esgares
odores
desfazeres.

A arte é travão que retarda
a brutal presença da morte nos vivos.
A arte tenta
quer transpor
nas ruas estreitas ergue
a ourivesaria das janelas
mas a onda avança pelos canais.

[...]

O ar que falta:
o barroco fala da morte
do seu teatro.
O inferno é italiano.

II

A arte é para tornar a vida suportável
a arte tenta disfarçar
cobre mas descobre.
A arte tenta
tenta a muitos
mas a arte é Don Juan
vai morrer por ser excesso.

A arte é sempre uma grande pintura de cavalete
mesmo quando é só um risco
um silvo finíssimo.
A arte escorre sempre
cai-nos no rosto
mancha-nos.
Os Museus estão cheios de horror
de gritos de mitos disparates

3 Seguimos a grafia utilizada na obra consultada.

até surgir de repente um Tintoretto
um Bellini com anjos escarlates
um Giorgine
um teto todo de ouro.

[...]

No subterrâneo as masmorras:
    a arte luta com o poder
    a arte luta para o poder
    a arte luta pelo poder

Toda a arte fala de luta
e repousa num colchão de gemidos.

Na estrofe que abre esse poema, o eu lírico fala da morte que acomete o homem, aquela que é física e que degrada o corpo. É a morte que o homem, de modo geral, teme por significar o final da sua vida terrena e que, por isso, procura tornar menos sombria por meio da imaginação e da arte, que minimiza o impacto que aquela causa quando se mostra. Não é por acaso que a arte é associada ao “travão” (v. 10) que segura a presença da morte, dificultando seu livre andar por entre os vivos, mas que não impede que percorra os diferentes caminhos – “canais” (v. 16) e que não caia no esquecimento.

O eu lírico lembra ao leitor de que, em diferentes épocas, a morte foi tema da arte, como no barroco em que a antítese é recorrente, e em que Céu e Inferno são dois espaços sempre constantes. Além disso, por Ana Hatherly ser uma poeta portuguesa, podemos arriscar que, ao relacionar o barroco com o teatro, permite uma associação com a Trilogia das Barcas de Gil Vicente, e com outros autos, em que os opostos estão presentes, as contradições são explanadas, o homem bom e temente a Deus é salvo, e o homem pecador é punido, numa linguagem alegórica. Por sua vez, a menção ao inferno ser italiano remete-nos de imediato ao “Inferno” de Dante Alighieri que, nos séculos subsequentes a sua obra, foi fundamental para a criação – dentro do imaginário cristão ocidental – de um inferno que se localiza nas profundezas, caracterizado pela dor e pelo sofrimento, e onde todos os homens que não seguiram os preceitos expostos no texto bíblico, independente de sua época ou posição social ou cultural, ali se encontram.

Na segunda parte desse poema, o tema central é a arte. Ela é designada como sendo a responsável por “tornar a vida suportável” (v. 21), e não se caracteriza apenas por amenizar as vicissitudes, como a morte, mas por não encobrir (nem sempre e nem todos) os assuntos. Em um jogo de palavras, localizado nos versos 24 e 25, o eu lírico utiliza duas vezes contínuas o verbo “tentar”. Seu primeiro uso – em “a arte tenta” – fica com sentido inconcluso, pois não há o objeto direto, entretanto, o leitor pode fazer uma associação com o verso 22 da mesma estrofe, onde está expresso que “a arte tenta disfarçar” os assuntos que o homem teme. Porém, no segundo uso referido – “tenta a muitos” –, abre para maiores possibilidades de significação, pois sua insistência remete à sedução que a arte causa no homem que se abandona a ela, fazendo uma referência explícita à figura de “Don Juan” (v.26), um conquistador que se permitia viver prazeres, enganando as mulheres até que seus excessos levaram-no à morte. Ou seja, existe uma restrição à arte quando se torna exacerbada.

O eu lírico discorre sobre as artes plásticas, afirmando que por mais insignificante que um traço possa parecer, podemos ter ali uma voz que se quer fazer ouvir. Explicita ser impossível ficarmos impassíveis diante de uma pintura porque o fato de olhá-la nos “contamina” (v. 70), mudando nossa maneira de ver o que nos cerca e alterando nosso conhecimento e opinião sobre coisas já sabidas. São elencados diferentes artistas significativos que, por meio de sua pintura, acalmaram o espírito do homem frente ao horror (real ou imaginário) que o rodeia e que se encontra guardado nos Museus,

como a lembrá-lo constantemente. São nomeados no poema Tintoretto, Bellini e Giogine, pintores renascentistas italianos, autores de quadros e peças sacras de maior ou menor tamanho nos quais se faziam presentes paraísos, anjos, Virgens.

Ao não apresentar tais pinturas, Ana Hatherly solicita ao leitor que as busque em seu imaginário, fazendo com que essas imagens dialoguem com as palavras dos versos. Do mesmo modo que nomes/palavras são eclipsados, e o leitor precisa preencher os vazios, as informações visuais sugeridas necessitam de igual procedimento.

A fim de que não fiquem dúvidas sobre a importância que a arte possui, na estrofe seguinte (dentre as selecionadas), é dito pelo eu lírico que mesmo nos lugares subterrâneos – "as masmorras" (v. 41), a arte não é passiva, mas ativa: luta, faz-se presente. Nestes lugares sombrios, ela se mostra sempre vinculada ao poder, porém a parceria entre eles não é pacífica: ora a arte e o poder estão em conflito; ora ela coopera com ele, ora ela visa substituí-lo; ficando claro, em síntese, que é a arte quem move o homem e a sociedade.

O poema finaliza tratando da luta que pode ser lida como uma referência àquela mencionada anteriormente, isto é, como algo dolorido. Contudo, essa leitura pode ser ampliada para a luta da própria arte: "Toda a arte fala de luta" (v. 45). A partir dessa nova proposição, inferimos que a arte é uma batalha contínua do sujeito, consigo e com seus instrumentos de trabalho – sejam quais forem, e que a produção obtida está "num colchão de gemidos" (v. 46), o que permite a leitura da obra como sendo (a) uma atividade sofrida para o artista ou (b) apenas uma voz, quase inaudível, do que o sujeito criador gostaria de dizer. Evidente que essas são possibilidades de leituras que podem ser ampliadas de acordo com aquele que entra em contato com seus versos, conforme a poeta teoriza sobre a relação entre o leitor e a poesia: "o poema, como objecto de arte, não possa (ou não deva) ser interpretado senão tentativamente, aproximativamente, numa constante reavaliação da experiência" (Hatherly, 2002: 332).

3. Últimas considerações

Nesses poemas, procuramos investigar possíveis sentidos que Ana Hatherly expressa em seus versos. É fundamental não esquecermos que seus poemas se estruturam em construções e desconstruções, o que lhes conferem uma ampla possibilidade de interpretação e paradoxalmente de concisão. Os poemas são plenos de vazios os quais precisam ser preenchidos pelos leitores, não cabendo a esses uma posição de espectadores da arte. Sobre isso a poeta declara: "entre sujeito e objecto só existe conflito, impenetrabilidade" (Hatherly, 2002: 332).

No decorrer desses poemas, a poeta usa a linguagem conforme sua intenção artística, não apenas as palavras ganham significação, mas a sua disposição na página é parte do contexto, e sobre essas informações o leitor deve atentar. A criação de Ana Hatherly se faz a partir do que quer dizer e do que diz, do que fala e do que cala.

Nos poemas analisados, a arte é discutida em vários momentos; a memória surge como elemento fundamental para a produção e existência da arte, e o processo de criação por vezes é exposto de modo explícito, enquanto em outras é tangenciado. Ana Hatherly é uma artista que constrói uma obra plena de significados, realiza "o ato da descoberta que permite aceder à performatividade da escrita como ato de invenção. [...] conduz a uma leitura que tem de ter em conta toda uma constelação de estruturas, de vertentes, de vetores, de opções, e por sim, uma metaleitura" (Hatherly, 2005_b: 107 – 108). Em síntese, Hatherly é uma poeta que se exige de seu leitor toda a atenção e imersão profunda em seus versos e, em contrapartida, oferece-lhe o prazer de ler uma produção singular e apurada.

Referências Bibliográficas

Gastão, A. (2005). “As palavras que riem” in Hatherly, Ana. *A idade da escrita e outros poemas*. São Paulo: Escrituras, pp. 119-151.

Hatherly, A. (2005a). *A idade da escrita e outros poemas*. São Paulo: Escrituras.

___. (2005b). “A arte de tomar posse do mundo” in Ana, Hatherly. *A idade da escrita e outros poemas*. São Paulo: Escrituras, p. 105 – 115.

___. (2002). “Notas para uma teoria do poema-ensaio” in ____. *Um calculador de improbabilidades*. Lisboa: Quimera.

Martins, F. (2005). “A visceralidade da escrita” in Ana, Hatherly. *A idade da escrita e outros poemas*. São Paulo: Escrituras, pp. 13- 16.

Monteiro, R. (2008). “Sobre a recepção da PO.EX.” in Rui, Torres. *Poesia experimental: poesia experimental portuguesa – cadernos e catálogos*, v.1. [s.l]: FCT. [Url: www.po.ex.net, acedido em 06/10/2013].

Os escritos de Artur Barrio e a poética do não-lugar[1]

Luciana Campos de Faria[2]

Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Brasil

Resumo: Artur Barrio é português natural da cidade do Porto, nascido em 1945. Morou em Angola e vive atualmente no Brasil. A obra desse artista convergem imaginários diversos. Barrio trabalha com linguagens híbridas e sua construção estética do pensamento questiona os sistemas dominantes – de arte e vida. De forma direta e indireta, o artista levanta discussões sobre arte, cultura e política. Barrio burla a ordem dominante, e dessa maneira produz o estranhamento necessário para a geração de posturas reflexivas diante do mundo. O presente artigo trata de parte de um trabalho de Artur Barrio, “O sonho do arqueólogo....”, em que texto e imagem dialogam poeticamente. Não é gratuita a escolha de cada palavra, de cada traço ou de cada arranjo que compõem o “O sonho do arqueólogo....”. Barrio, encharcado dos espaços por onde passou, deixa transbordar em seu trabalho um olhar perspicaz e propositivo que, longe do lugar comum, traça ligações entre lugares, tempos e idéias diversas sem, contudo, deixar-se escapar do tempo presente.

Palavras-chave: Artur Barrio; Lusofonia; Arte; Linguagem; Pós-Colonialismo.

1. Os escritos de Artur Barrio e a poética do não-lugar

As relações entre artes plásticas e poesia se estreitam na contemporaneidade pela presença de poéticas que trabalham com noções de possibilidades ao invés de verdades. A importância do processo é refletida diretamente na obra, que se transmuta através de constante criação e edição. As criações do artista plástico português Artur Barrio dialogam com a poética contemporânea ocupando, dentre outros, o lugar entre o texto e a imagem – talvez um não-lugar – como poderemos ver ao longo deste artigo. Vale dizer que este trabalho objetiva encontrar as possíveis imbricações entre os escritos de Barrio e a poética portuguesa sem, contudo, localizá-lo dentro de um movimento, nacionalidade ou estética, mas sim no transbordamento dos seus sentidos.

A exposição “Ocupações / Descobrimentos”, de 1998, apresentou no MAC – Museu de Arte Contemporânea – de Niterói as produções de dois artistas nascidos em Portugal e radicados no Brasil: Antônio Manuel e Artur Barrio. A partir do conjunto de três catálogos dessa exposição que trazem imagens da mostra, focaremos no catálogo que apresenta detalhes do trabalho de Barrio, intitulado “O sonho do arqueólogo....”.

No texto de abertura do catálogo, o curador da exposição Luiz Camillo Osorio ressalta que “Ocupações / Descobrimentos” tem um caráter, para além de comemorativo, de “invenção enquanto nação que (...) se reconhece múltipla e plural.” (Osorio in Barrio,

1 Este texto foi publicado com o apoio de uma bolsa de conferencista atribuída pelo Programa Doutoral em Estudos Culturais (PDEC).

2 Mestranda em Estudos de Linguagens pelo CEFET-MG, se especializou em História da Cultura e da Arte pela Universidade Federal de Minas Gerais e possui graduação em Artes Plásticas - Licenciatura pela Escola Guignard na Universidade do Estado de Minas Gerais. Atualmente é artista plástica e coordenadora de ateliês de Arte no Centro de Convivência da Rede de Saúde Mental da Prefeitura de Belo Horizonte.

E-mail: lucianabh@argentina.com

Manuel, 1998). Faltavam dois anos para a contagem de quinhentos anos desde a chegada dos portugueses ao Brasil e apesar deste não ser mais uma colônia, ainda está sobe a força de um império que extrapola os territórios da nação, o capitalismo. Olhar para os quinhentos anos implica em não fixar a atenção no ano de 1500, no momento da chegada dos colonizadores do império português, mas pensar numa perspectiva de longa duração, associada a alguns imaginários, inclusive canônicos, até serem revistos pela perspectiva pós-colonial. Pensar o pós-colonialismo implica em considerar o movimento de intensificação da globalização que permite o surgimento de uma nova perspectiva de império.

Em 1970, Barrio faz uma forte reflexão sobre as categorias e sistemas tradicionais de arte. O artista escreve um manifesto em que relaciona arte a todo um contexto político e trata criticamente sobre as relações de consumo e de poder entre nações. A multiplicidade evocada em relação às possibilidades de criação artística pode ser pensada também enquanto forma de invenção diante das normas e padrões impostos do dominador para o dominado:

> (...) Devido a uma série de situações no setor artes plásticas, no sentido do uso cada vez maior de materiais considerados caros, para a nossa, minha realidade, num aspecto socioeconômico do 3º mundo (América Latina inclusive), devido aos produtos industrializados não estarem ao nosso, meu, alcance, mas sob o poder de uma elite que contesto, pois a criação não pode estar condicionada, tem de ser livre. (...) Portanto, por achar que os materiais caros estão sendo impostos por um pensamento estético de uma elite que pensa em termos de cima para baixo, lanço em confronto situações momentâneas com uso de materiais perecíveis, num conceito de baixo para cima. (Cotrim, 2009: 262-263)

A partir da relação do Brasil com as históricas e diversas forças de dominação, parece haver uma busca por identidade – ou mesmo por uma quebra de estereótipos – do país, voltada para sua originalidade e inventividade enquanto nação. É a revelia dos fortes e canhões portugueses que o MAC, segundo Osorio parafraseando Barrio, "(...) é um marco, para aqueles que entraram na Baía de Guanabara, de um Brasil pós-colonial. A flor projetada na encosta é projetada no mar, é o símbolo brasileiro que se contrapõe (...) às fortalezas portuguesas." (Osorio in: Barrio; Manuel, 1998). O momento e o local onde ocorreu "Ocupações / Descobrimentos" carregam significados que dialogam com as idéias apresentadas na exposição.

Ambos os artistas em cartaz na exposição nasceram em Portugal, mas foi no Brasil que se deram suas criações artísticas. Barrio fala sobre isso em uma entrevista no ano de 2001, quando refletia sobre a possibilidade de ter ido à Nova Iorque em 1969, ocasião em que seu trabalho participava da exposição "*Information*", no Museu de Arte Moderna - MOMA, e o cenário ditatorial no Brasil estava conturbado:

> (...) Eu devia ter ido embora, não sei de que maneira, mas achava que o negócio mesmo era aqui no Brasil. Na verdade, a estrutura, a linha do meu trabalho, eu comecei aqui. E mesmo quando morei lá fora não mudou nada. O trabalho, todo o processo, a coisa tinha nascido aqui da maneira que nasceu, e continua... (Cotrim, 2001: 95)

Barrio territorializa os espaços ao mesmo tempo em que os desterritorializa por meio de suas passagens e estadas nos lugares, de certa forma tão próximos e tão distantes. Ele se sente ligado ao Brasil, onde vive, carrega em si referências de suas experiências em Portugal, onde nasceu em 1945 e marca uma tríade transatlântica com Angola em 1952, quando passa alguns meses neste país. As fronteiras de cidades, países, ou melhor, continentes, não representam limites, são para o artista lugares de passagem onde se transitam histórias, saberes, sensibilidades e poéticas.

Em relação ao aspecto da multiplicidade, é nesse ponto que pode ser discutido a característica

da obra de Artur Barrio enquanto resultante da força brutal do embate entre diversas ocorrências e acontecimentos no âmbito estético-político. É importante ressaltar que ele percorreu por territórios que lhe imprimiram a força da resistência diante de opressões, pois vivenciou situações de ditaduras. De acordo com o crítico literário Edward Said, as "energias híbridas contrárias, operando em muitos campos, indivíduos e momentos, compõem uma comunidade ou cultura formada de diversos indícios e práticas anti-sistêmicas (...), que não se baseia na coerção ou dominação." (Said, 1995: 410). Barrio pode ser lido enquanto um artista da antiarte por exercer uma força contrária, "anti-sistêmica", ao padrão estabelecido e esperado por meio de seus trabalhos, que lançam confronto a uma estética elitizada.

Desse modo, os trabalhos do artista não conformam uma linguagem pura e a valorização do conceito e do processo se sobrepõe ao resultado em si. Barrio trabalha com materiais baratos, dejetos ou até mesmo realiza suas criações sem material algum, com a colocação do corpo no espaço. Suas propostas artísticas dialogam com o caminho que a arte veio seguindo ao longo do surgimento da chamada arte contemporânea. Várias são as desconstruções feitas em torno dos possíveis entendimentos sobre "o que é arte?". O objeto de arte, as galerias, museus e toda a aura da obra de arte são colocados em cheque. Cristina Freire escreve sobre as mudanças pelas quais a arte passa, sobretudo entre as décadas de 1960 e 70 e afirma que "o objeto de arte desmaterializa-se, confunde-se com a vida cotidiana, revela-se em processo, ocupa espaços expandidos e indiferenciáveis." (Freire, 2006: 25).

1.1 Interseções: entre isto e aquilo

Dentre as produções de Artur Barrio, seus escritos ocupam espaços de interseção entre o verbal e o visual. Interferências de uma linguagem sobre a outra ocorrem a todo o tempo, acarretando um transbordamento dos limites que definem cada uma delas em suas especificidades. Seus "CadernosLivros" parecem não terem sido feitos para uma leitura e nem para uma apreciação visual, mas antes com ambos os propósitos ou possibilidades. A heterogeneidade de sua obra não está presente apenas pela instabilidade expressa por meio da coexistência do verbal e do visual. Os suportes utilizados para suas inscrições problematizam também a espacialidade a partir do uso de papel, caderno, parede ou outro meio que sirva de habitação para suas poéticas. Ainda, além da linguagem e espacialidade, é interessante investigar seu processo de escrita, que passa por reedições que permanecem impressas no seu trabalho, apontando para a rasura e a metamorfose do pensamento.

O catálogo intitulado "O sonho do arqueólogo...." reúne quatro fotos em que aparecem partes da instalação homônima realizada no MAC-Niterói. Em uma foto há uma espécie de ambiente de escritório com objetos como luminária e embalagem de clipes em segundo plano; papéis diversos distribuídos por todos os planos; uma caixa pequena ao fundo e dois cadernos, sendo um em destaque no primeiro plano com uns óculos de leitura sobre ele – tudo sobre uma superfície de madeira próxima a parede, o que faz pensar em ambiente de canto em função do encontro dos planos. Nas outras três fotos mostram-se este "CadernoLivro" evidenciado, expondo páginas diferentes onde estão presentes também os óculos. A luminária parece criar um clima de penumbra através da iluminação com uma luz amarelada, o que gera projeções de sombras dos objetos sobre a superfície e a parede. Em todas as vinte páginas do catálogo é forte a presença de textos escritos à mão, desenhos, traçados e manchas, tudo em um tom entre o vermelho e o preto. Há também em algumas páginas colagens de imagens coloridas, um pequeno recado – tudo afixado com fita adesiva amarelada – e de um papel branco com mancha preta (como uma fenda) tendo uma das quinas queimada. O catálogo, sucintamente descrito, é intitulando pelo artista, na capa, de projeto. As vinte páginas (todas numeradas) que o compõem são uma parte do caderno-livro, que é composto por mais de 150 páginas.

Abaixo, imagens retiradas do catálogo “O sonho do arqueólogo....”:

Capa.

Detalhe da página 16.

Página 9.

Página 20 / contra-capa.

Interessa neste momento levantar algumas questões em torno desse objeto a partir da linguagem, ou linguagens, que se fazem presentes. O aspecto visual do catálogo, em geral, passa pela idéia de rascunho. A marca do gesto aparece pela repetição, sobreposição, arranjo e ritmos, dentre outros aspectos, das linhas traçadas – vestígios impressos pelo fazer. Sobre o gesto, Lucia Santaella escreve que sua marca é o índice das ações que o criou, “(...) ficam inevitavelmente imprimidas as marcas do modo como foram produzidas” (Santaella, 2001: 216). Assim, é possível apontar para o fato de o catálogo trazer imagens de uma escrita manual a partir da marca do gesto que está evidenciada. Santaella coloca que a importância da marca do gesto se dá pela possibilidade que ela carrega em diferenciar as origens ou tipos de imagens, por exemplo, feita a lápis de uma feita com pincel ou uma artesanal de uma digital (Santaella, 2001: 216-218).

No capítulo do livro *Matrizes da linguagem e pensamento* que trata sobre linguagens híbridas, Santaella afirma que todas as linguagens são híbridas, não há pureza. Sobretudo a verbal, “pois absorve a sintaxe do domínio sonoro e a forma do domínio visual.” Sobre a visualidade, além de tátil, ela “absorve a lógica da sintaxe, que vê do domínio do sonoro.” (Santaella, 2001: 371). “O sonho do arqueólogo....” pode ser lido a partir da perspectiva de hibridismo proposta por Santaella. Em sua criação, Barrio trabalhou de maneira livre as interfaces entre as linguagens. O aspecto de rascunho se deve justamente pela mescla que foi feita na produção de todas as páginas, onde se podem identificar características de linguagens diversas e pulsantes dentro de seu estado de potência, do que pode vir a ser.

A sonoridade presentifica-se nessa obra de Barrio através de ruídos provocados pelo excesso de traços, linhas que foram desenhadas sobre os textos, rabiscos tampando palavras para uma alteração e, ainda, o conteúdo expresso pelas palavras. O sentido de sonoridade é reforçado também com uso de onomatopéia, recorrente uso de reticências, que prolongam a leitura, e com expressões que a descrevem diretamente, como “som”, “rasgos” e “revoada de pássaros” (Barrio, 1998: 11, 17, 20). A visualidade está por todos os lados, desde o modo retiniano, como também por meio das imagens

sugeridas pelo conteúdo que o texto trás. O próprio título do trabalho, "O sonho do arqueólogo....", já evoca algumas imagens se pensarmos no significado da arqueologia, sua relação com a passagem do tempo e com a subsistência de materiais ou objetos. O artista constrói o espaço da folha de papel certamente mais preocupado com o conjunto, com a composição, como uma esquematização das idéias do que propriamente com a manutenção das regras da língua portuguesa. Já a linguagem verbal, além da própria palavra e seus significados, traz em si o desenho da letra, o som da pronúncia, ou seja, nela se manifestam também as demais linguagens.

É fundamental saber que a criação do "CadernoLivro" em questão teve início no ano de 1982, até sua culminância em 1998 quando foi exposto no MAC-Niterói. As relações com a memória e transformações do discurso do autor estão evidenciadas nas edições presentes no texto, marcas que ficaram como trajetórias de suas idéias ao longo do tempo. Em sua obra como um todo, o artista trabalha com a valorização do processo em detrimento do objeto de arte. Toda força necessária a vivência intensa de situações na vida e na arte, surgem expressas na forma de uma estética radical que deixa ao leitor todo o rastro de sua vertigem poética. Arrisco aqui, a levantar para a obra de Barrio, o conceito de realismo proposto por Nelson Goodman, em que o caráter de aproximação do "real" se dá quando a observação provoca reações e expectativas próximas à observação do objeto (ou vida / contexto). Para Goodman, o realismo não está na imitação ou cópia, mas no caráter de expressão que toca o observador tanto quanto a vida, o que problematiza o próprio conceito de realismo tradicionalmente empregado como associações entre aparências (Goodman, 1976 in Santaella, 2001: 189). Neste sentido, Barrio trabalha com elementos que dialogam com o cotidiano, a espontaneidade e com o improviso. Isto faz com que suas propostas artísticas estejam próximas, ou até mesmo confundidas, com situações reais ou experenciáveis e, por isso, possíveis de serem lidas dentro do conceito de realismo.

Outro ponto importante que está presente nas páginas de "O sonho do arqueólogo...." diz respeito ao caráter multisensorial e sinestésico da obra. A leitura – no sentido não apenas de decodificação das palavras, mas de busca por seus diversos significados ou pela falta deles, a dúvida – do trabalho permite adentrar para o campo das sensibilidades intelectual e emocional. As colagens feitas com fita adesiva expandem a superfície do papel para uma configuração que extrapola o caráter de algo plano. O próprio volume que as compõem modifica o espaço, sem contar as imagens que estão afixadas, que, em sua profundidade e perspectiva, abrem como que janelas para a entrada em outra dimensão de tempo e espaço. A sensação tátil, estimulada pela visualidade, demonstra que a instabilidade da obra é o bastante para problematizar qualquer tentativa de definição ou denominação da mesma. Ao explorar as páginas do catálogo – recorte reproduzido do "CadernoLivro" – percebe-se que Artur Barrio trata de assuntos diversos que convergem em projetos artísticos, os quais ele descreve com detalhes e faz reflexões. Nas descrições, o artista evoca imagens de "panos frios", "leve", "pesado", "odores marítimos"[1], solidificação do pó, colagem de pelos pubianos de mulher na parede, e assim por diante, que levam o leitor a sensações e projeções de pensamentos ligados aos sentidos (Barrio, Artur; Manuel, Antonio, 1998).

Tomando-se como ponto de investigação o surgimento e fortalecimento do suporte "CadernoLivro" como objeto de arte, vamos nos deparar com o livro de artista e suas implicações. A tendência conceitual que fervilhava na década de 1960 engendrou criações sobre uma sequência de folhas de papel – as páginas – que traziam reflexões sobre arte, projetos, pensamentos, poemas, composições visuais, cores e tantas outras misturas de elementos. Muitas vezes tais criações tinham como proposta serem manejadas de forma inventiva, possuíam páginas móveis, recolocáveis de acordo com o desejo de

1 Catálogo "O sonho do arqueólogo....".

quem as manuseasse ou até mesmo aleatoriamente. As formas ou formatos dessas criações também não se fixavam em uma forma, ou conceito, tradicional de livro.

O catálogo, material geralmente distribuído gratuitamente durante uma exposição, ganha também novos contornos. O deslocamento da investigação artística da produção do objeto, para o conceito do objeto, aproxima para o campo da arte "os veículos escrita impressa" (Fabris & Costa, 1985). Nesse sentido, o catálogo pode estar na condição de obra de arte. Fabris e Costa falam da importância do catálogo a partir do ponto em que ele não mais representa algo que está fora dele, mas tem um valor em sua própria existência:

> O catálogo desta maneira passa a ser uma obra de arte. Não mais documental e/ou informativo como na prática tradicional, tanto pode constituir a exposição em si, quanto ser uma criação autônoma em relação a exposição, feita com material totalmente inédito, que estabelece um diálogo estimulante com o primeiro nível de apresentação. (Fabris & Costa, 1985: 15)

Barrio é citado por Fabris e Costa como um dos "marcos da nova concepção de livro de artista no Brasil" a partir da série de "CadernosLivros" que o artista começa a produzir desde 1966. As autoras refletem sobre a autonomia dos "CadernosLivros" de Barrio, pois "vão além do registro de idéias ou trabalhos (...) para abarcarem *in toto* sua produção" (Fabris & Costa, 1985: 16). Fazendo uma análise da produção de escritos do artista, pode-se afirmar que a dimensão conceitual presente nesses trabalhos tratam da precariedade, da pulsão orgânica e se configuram em exercício de liberdade criadora desencaixada das categorias de arte tradicionais (Fabris & Costa, 1985: 16).

Até o início dos anos 80, a produção de livros de artista no Brasil aumentou significativamente e as mais diversas formas de distribuição foram (e ainda são) utilizadas: fotocópia, correios, mão a mão, ou mesmo as editoras e distribuidoras. No entanto, essa forma de arte ainda era algo "semiclandestino", circulando por poucos lugares, *ateliers* de artistas ou coleções particulares (Fabris & Costa, 1985: 7 - 17).

Tomando-se como referência o campo da edição de um livro, o crítico literário Manuel Gusmão trabalha com a noção de reescrita. Artur Barrio deixa revelado em "O sonho do arqueólogo...." um aspecto de inacabado – ou de desconstrução. Sobre esse aspecto, pode-se sugerir uma aproximação entre os escritos de Artur Barrio e a noção de poesia em Portugal, que de acordo com Gusmão é de reescrita. No texto "Herberto Helder, a estrela plenária", Gusmão fala sobre o "Poeta que frequentemente rescreve, emenda, corrige, reorganiza e elimina ou recompõe (...)" (Gusmão, 2010: 370-371) segundo o mesmo autor, a escrita produzida a partir da inventividade e constante mudanças, é aquela que "reinventa a língua materna" (Gusmão, 2010: 367), subvertendo o conceito tradicional de obra acabada. Nesse sentido, o trabalho de Barrio em questão atravessa campos, significados e dialoga com produções outras, porém sem perder sua unicidade enquanto uma obra que propõe a poética da experiência do fazer, da busca pelo próprio processo como uma criação.

Contudo em vista, compartilho do pensamento que declara que "as dificuldades encontradas para se chegar a qualquer definição do que vem a ser um livro de artista existem justamente porque ele se encontra em uma zona híbrida, em algum lugar na interseção, na fronteira e nos limites das outras atividades artísticas" (Drucker, 2004). Isso, uma vez que, como pôde-se perceber ao longo desse artigo, o livro pode ser um suporte para a leitura, um espaço expositivo ou mesmo um meio de circulação de produções artísticas, assim, apontando para a multiplicidade ou até mesmo a instabilidade e o deslocamento das suas significações. E, a partir do conjunto de reflexões aqui trabalhadas, lanço a perspectiva de que "O sonho do arqueólogo....", enquanto um "CadernoLivro" ou enquanto um catálogo – é difícil localizar quando ele passa de uma categoria à outra – não tem um lugar fixo, está em trânsito, em vários lugares e em nenhum ao mesmo tempo.

Referências Bibliográficas

Barrio, A. & Manuel, A. (1998). *Ocupações / Descobrimentos*. Niterói: Museu de Arte Contemporânea (Conjunto de Catálogo).

Cotrim, C. (Org.). *Escritos de artistas - anos 60/70*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. & Monteiro, I. (ed.) (2001). *Entrevista com Artur Barrio: "4 dias 4 noites"*. Museu de Arte Moderna: Editora de São Paulo (Catálogo).

Drucker, J. (2004). *The Century of Artists' Books*. New York: Granary Books.

Fabris, A. & Costa, C.(curadoria). (1985). *Tendências do livro de artista no Brasil*. São Paulo: Editora do Centro Cultural São Paulo.

Freire, C. (2006). *Arte conceitual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Goodman, N. (2001). "Los lenguajes Del arte" [1976] in Santaell, L. *Matrizes da linguagem e pensamento*. São Paulo: Iluminuras.

Hélder, H. (2010). "A estrela plenária" in Manuel, Gusmão. *Tatuagem & Palimpsesto: Da poesia em alguns poetas e poemas*. Lisboa: Assírio e Alvim, pp. 370-371.

Said, E. (1995). *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Santaella, L. (2001). *Matrizes da linguagem e pensamento*. São Paulo: Iluminuras.

Lusofonia, literatura-mundo e errâncias: uma apresentação

Ana Margarida Fonseca[1]

Centro de Estudos Comparatistas (FLUL)/Unidade para o Desenvolvimento do Interior (IPG), Portugal

Resumo: Partindo das ambiguidades geradas pelo conceito de lusofonia, o presente artigo procura refletir sobre as questões da língua e da cultura, em relação com as escritas literárias do espaço da língua portuguesa. Assim, é assumida uma abordagem comparatista, atenta à construção do cânone num espaço comum, no qual centro e periferias se interrelacionam de forma dinâmica e historicamente ancorada. O conceito de literatura-mundo é igualmente convocado, em articulação com o de lusofonia, pela sua importância na compreensão do caráter transversal do texto literário e pelo contributo que oferece para a questionação do cânone ocidental hegemónico. Procede-se, de seguida, a uma leitura de dois romances dos angolanos Ruy Duarte de Carvalho e José Eduardo Agualusa, nos quais as ideias de deslocação e de desterritorialização se encontram representadas. Procura-se, assim, evidenciar a relevância da ideia de errância nestes espaços a sul, relacionando-a com a fluidez das fronteiras, geográficas e culturais, e com a premência da revalorização das redes interculturais no espaço da língua portuguesa.

Palavras-chave: lusofonia, literatura-mundo, comparatismo, José Eduardo Agualusa, Ruy Duarte de Carvalho.

1. Premissas de uma reflexão

> O imaginário lusófono tornou-se, definitivamente, o da *pluralidade* e o da *diferença*, e é através desta evidência que nos cabe, ou nos cumpre, descobrir a comunidade e a confraternidade inerentes a um espaço cultural fragmentado, cuja unidade utópica, no sentido de partilha em comum, só pode existir pelo conhecimento mais sério e profundo, assumido como tal, dessa pluralidade e dessa diferença. Se queremos dar algum sentido à galáxia lusófona, temos de vivê-la, na medida do possível, como inextricavelmente portuguesa, brasileira, angolana, moçambicana, cabo-verdiana ou são-tomense. Puro voto piedoso? (Lourenço, 1987: 112)

No pensamento crítico de Eduardo Lourenço, o conceito de lusofonia emerge em numerosos momentos, destacando-se o seu papel na representação da nostalgia imperial. As palavras acima transcritas, rematadas com uma interrogação que partilhamos, introduzem a reflexão que pretendemos aqui trazer, em torno dos conceitos de língua e cultura, em relação com as escritas literárias do espaço da língua portuguesa.

Começamos por sublinhar que situamos a nossa reflexão no âmbito dos estudos comparatistas, tendo em vista a ultrapassagem de uma visão confinada das literaturas a um cânone nacional eurocêntrico e deslocando o ponto de interesse para uma

1 Mestre e doutora em Literatura Comparada, pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Professora Adjunta no Instituto Politécnico da Guarda. Membro do Centro de Estudos Comparatistas (FLUL) e da Unidade para o Desenvolvimento do Interior (IPG). Tem diversas publicações em revistas, volumes de atas e obras coletivas de âmbito nacional e internacional. Publicou Projectos de Encostar Mundos. Referencialidade e Representação na Literatura Angolana e Moçambicana dos Anos 80 (Difel, 2002) e Percursos da Identidade. Representações da Nação na Literatura Pós-Colonial de Língua Portuguesa (Fundação Calouste Gulbenkian/FCT, 2012). Interesses de investigação: Estudos Pós-coloniais; Estudos de Identidade; Literaturas de Língua Portuguesa.
Email: anafonseca@ipg.pt

perspetiva transnacional ou global do fenómeno literário. A crescente circulação das obras literárias e a afirmação de espaços que até recentemente eram vistos como marginais ao *corpus* da "grande literatura" reforça esta necessidade de abrir o cânone às periferias ou, posto de um outro modo, de estilhaçar o conceito de um cânone fechado sobre si mesmo, espartilhado pelas fronteiras nacionais e restrito às línguas tradicionalmente hegemónicas. Compreender o cânone neste espaço comum que em português se exprime exige, pois, um esforço de localização dos centros que historicamente se foram constituindo e das periferias que eles constroem, tendo sempre presente que se trata de fronteiras instáveis, precariamente estabelecidas e sujeitas e permanente revisão. Deste modo, só ultrapassando uma visão emparedada das culturas poderemos construir uma lusofonia assente na *pluralidade* e na *diferença,* condição essencial para uma pós-colonialidade partilhada.

É assim que, tendo como ponto de partida os conceitos de lusofonia e de literatura-mundo, nos propomos refletir sobre as deambulações da escrita do sul, procurando observar de que modo a fluidez das fronteiras - geográficas e culturais - se manifesta nos interstícios da linguagem literária. Por exigências de brevidade, limitámos a referência a dois textos narrativos angolanos, nos quais as ideias de deslocação e desterritorialização se encontram desenvolvidas, abordando questões como o posicionamento do escritor pós-colonial, o hibridismo textual e a importância de uma revalorização das redes interculturais no espaço de língua portuguesa.

2. Para uma lusofonia partilhada

Numerosas têm sido as vozes que questionam o conceito de lusofonia, por considerarem que se trata de um gesto homogeneizante, que pretende recobrir debaixo de um mesmo identificador – a língua portuguesa – realidades culturais distintas e autónomas. Mesmo o unilinguismo presente na designação constituiria uma forma de apagamento de outras línguas presentes no espaço político e cultural da lusofonia. Esta reificação da língua portuguesa como marca identitária única, um traço diferenciador que supostamente agrega num único bloco as diversas literaturas que nela se exprimem, suscita, na verdade, muitas reservas, pelas implicações ideológicas e políticas que acarreta. Não poderemos deixar de reconhecer, seguindo Margarida Calafate Ribeiro e Ana Paula Ferreira, a presença no contexto português de

> uma lusofonia difusa que ainda ninguém sabe concretamente o que poderá ser, para além de uma ideia linguisticamente sustentada, heroicamente sedimentada numa herança comum de memórias diversas, politicamente interessante e europeia e socialmente reconfortante e até tonificante. (Ribeiro & Ferreira, 2003: 16)

Sem dúvida que o uso de uma língua – a do ex-colonizador, a do antigo centro imperial – ativa relações de poder que entroncam na memória de uma historicidade comum, marcada pela assimetria dessas relações e pela existência de mecanismos de repressão identitária. Contudo, importa não esquecer que a adoção da língua portuguesa no momento das independências das ex-colónias africanas constituiu igualmente um gesto emancipatório, como bem exprimiu Amílcar Cabral:

> O português (língua) é uma das melhores coisas que os tugas nos deixaram, porque a língua não é a prova de nada mais, senão um instrumento para os homens se relacionarem uns com os outros, é um instrumento, um meio para falar, para exprimir as realidades da vida e do mundo. (Cabral, 1974: 101)

Nestas afirmações de Cabral insinua-se a consciência de que rejeitar a língua do colonizador poderia constituir igualmente uma armadilha ideológica, ao isolar uma cultura e ao privá-la de uma herança comum que em português se exprimia. Importa não esquecer, de resto, que os movimentos

anticoloniais nasceram e ganharam força junto de grupos de "assimilados", para quem a língua de comunicação não poderia ser outra que não a do colono e, neste sentido, a língua de Próspero converteu-se num instrumento de resistência e insubordinação.

Outra perspetiva é transmitida por Alfredo Margarido, ao sublinhar que a imposição do português durante o período colonial passou por comportamentos de racismo e opressão que não podem ser elididos, uma vez que as hierarquias linguísticas reproduziam hierarquias raciais e sociais. Por esta razão, Margarido (2000: 6) considera que a invenção da lusofonia se fez através de uma espécie de amnésia coletiva em relação à violência que foi exercida sobre aqueles que, hoje, falam português.

Segundo cremos, ambas as posições não são contraditórias, pois exprimem a complexidade e a ambivalência de um processo histórico no qual a língua desempenhou um papel central, ainda hoje muito presente no mapa de poder e nas relações que entre centros e periferias se estabelecem. Como bem acentua Paula Medeiros, a ideia de lusofonia assenta num duplo movimento de esquecimento e memória face ao passado colonial, sendo notória a ideologização e a mistificação associadas à partilha da língua comuns e da identidade cultural. (Medeiros, 2006: 17) É esta partilha que sustenta, afinal, a lusofonia como marca identitária de generalizado uso também no campo dos estudos literários, ainda que a expressão "literaturas africanas de expressão portuguesa" tenha sido, desde o início do seu uso, contestada.

Por outro lado, observa-se que a tendência para o uso da língua como denominador comum de literaturas e culturas muito diversas está bastante presente no próprio campo dos estudos pós-coloniais, onde a união língua/literatura/cultura constitui, quase inevitavelmente, uma matriz de referência. Como tem sido notado, a hegemonia dos estudos anglo-saxónicos conduziu, desde o início, a uma menor visibilidade de *outros* processos e estruturas coloniais, com características naturalmente diferentes. Produzidas e divulgadas maioritariamente nas academias britânicas e norte-americanas por intelectuais *deslocados* do chamado Terceiro Mundo, estas teorias acabam, assim, por revelar os condicionalismos de uma leitura demasiado centrada no mais conhecido dos impérios, o que representa uma limitação que não pode deixar de ser tida em conta.

Neste sentido, a apropriação criativa do pós-colonialismo por realidades que ativaram/ativam outras dinâmicas de colonização e descolonização parece-nos fundamental, verificando-se, no que diz respeito à lusofonia, uma cada vez maior atenção ao contributo que estas teorias poderão representar na compreensão de realidades culturais, sociais, políticas e literárias decorrentes dos processos associados ao desenvolvimento e queda do império colonial português. Para tal, será necessário um melhor conhecimento das especificidades dos processos de colonização no território dominado pelos portugueses e, consequentemente, das especificidades apresentadas pelo que tem vindo a ser chamado o "pós-colonialismo português"[1]. Tem sido essa, de resto, a orientação seguida nos últimos anos por um número cada vez mais significativo de estudiosos, provenientes quer dos estudos literários quer de ciências sociais como a antropologia e a sociologia.

Não será, certamente, por acaso que vários dos autores que têm revelado uma maior atenção crítica ao pós-colonialismo português provêm da Literatura Comparada, uma vez que, retomando a ideia anteriormente expressa, esta disciplina acolheu como um desafio importante a reflexão em torno das realidades coloniais e pós-coloniais. Conscientes de que, para ultrapassar a visão eurocêntrica, não basta trocar a posição dos elementos, escreve Eduardo F. Coutinho que

> os comparatistas actuais que questionam a hegemonia das culturas colonizadoras abandonam o paradigma dicotómico e lançam-se na exploração da pluralidade de caminhos abertos como resultado do

1 Adotamos, com esta expressão, a proposta lançada por Boaventura de Sousa Santos para designar "o pós-colonialismo no espaço-tempo de língua oficial portuguesa" (Santos, 2001:40). Para uma apresentação crítica do pensamento de Sousa Santos sobre esta questão, cf. Fonseca, 2012:

contacto entre colonizador e colonizado. A consequência é que ele se vê diante de um labirinto, hermético, mas profícuo, gerado pela desierarquização dos elementos envolvidos no processo de comparação, e a sua tarefa maior passa a residir precisamente nessa construção em aberto, nessa viagem de descoberta sem marcos definidos. (Coutinho, 2001: 320)

Não constitui, de facto, pequeno desafio a ultrapassagem de perspetivas dicotómicas, mas é essa a condição necessária para que a análise pós-colonial não se limite, no fim de contas, a uma mera troca na ordem dos fatores, em que o centro dê lugar à periferia sem que se alterem, porém, os procedimentos de análise e a conceção hierarquizada das culturas. No mesmo sentido, a aceitação provisória do conceito de lusofonia supõe que se atenda à historicidade da língua portuguesa, no sentido em que a apropriação da língua por parte dos povos colonizados destabiliza as relações de poder pretendidas pela ortodoxia do império. A *canibalização* do português revela, na verdade, a capacidade de transgressão do espaço fronteiriço, como as palavras de Eduardo Lourenço lembravam, no início desta reflexão.

3. Literatura-mundo e pós-colonialidade

Tendo em vista a resistência à imposição de uma matriz cultural e linguística localizada no antigo centro imperial, em 2007, um grupo de escritores e intelectuais, entre os quais se contava Amin Maalouf e Éduard Glissant, publicou, em *Le Monde des Livres*, um manifesto que proclamava o "Fim da francofonia. E o nascimento de uma literatura-mundo em francês". Inspirados pelos intelectuais de língua inglesa, "homens traduzidos" (na expressão de Salman Rushdie) que tinham migrado para países como Inglaterra ou Estados Unidos, ou que neles haviam já nascido, estes escritores observavam "uma estranha disparidade que os remetia para as margens, eles os 'francófonos', variante exótica, apenas tolerada, enquanto os filhos do ex-império britânico tomavam posse, com toda a legitimidade, das letras inglesas". A língua ganhava, assim, autonomia, libertando-se de um pendor nacionalista que a amarrava à ideia de um "dono da língua" - o antigo centro imperial, neste caso, a França:

> Uma vez que o centro foi remetido para outros centros, assistimos à formação de uma constelação, onde a língua, liberta do seu pacto exclusivo com a nação, fora do alcance de qualquer poder para além daqueles que exercem a poesia e o imaginário, apenas terá como fronteiras as do espírito. (2012: 247)

Não pretendemos fazer a transposição do conceito de francofonia para o de lusofonia, mas não poderemos deixar de reconhecer a importância deste gesto de autonomização relativamente a uma língua nacional, por vezes considerada como um modelo de referência, perante realizações "exóticas" ou desviantes. A constituição de novos centros, fora das antigas topografias coloniais, constitui a afirmação da legitimidade de realização de outras formas de dizer e contar, sem quebrar a identidade linguística, mas abrindo-a a novas formas.

O conceito de literatura-mundo[2] acentua, na verdade, o caráter transversal do fenómeno literário, desde a sua primeira formulação, no século XIX (*weltliteratur*), quando Goethe, dirigindo-se a Eckermann, em 1827, anunciava o início de uma nova era, marcada pela diluição das fronteiras nacionais nos estudos literários[3].

Em *What Is World Literature?* (2003), David Damrosch defende que as questões suscitadas pela literatura mundo têm sobretudo que ver com a circulação e a receção dos textos literários, que deixam

---

2 Adotamos a expressão na forma hifenizada, seguindo a proposta de Helena Buescu (2012), que traça o percurso histórico do conceito e discute a sua utilização no contexto da *literatura em português,* com notável sustentação crítica e teórica.

3 "Nowadays, national literature doesn't mean much: the age of world literature is beginning, and everybody should contribute to hasten its advent." (*apud* Moretti, 2010: 54).

de estar confinadas a um espaço ou uma língua. Para este académico norte-americano, a literatura mundo engloba todos os textos que circulam para lá da sua cultura de origem, seja em tradução ou na sua língua original; ou seja, sempre que uma obra literária está ativamente presente num sistema literário alheio ao da sua cultura original. Como seria de esperar, nega-se a existência de um cânone único e, consequentemente, de uma única forma de ler todos os textos ou mesmo um único texto em diferentes momentos. Especialmente interessante é a sua observação da vulnerabilidade desta literatura a manipulações ideológicas: "works by non-Western authors or by provincial or subordinate Western writers are always particularly liable to be assimilated to the immediate interests and agendas of those who edit, translate, and interpret them." (Damrosch, 2003: 24-25)

Por sua vez, e na mesma linha, Franco Moretti chama a atenção para as desigualdades no campo literário mundial, lembrando que o destino de uma cultura (geralmente uma cultura da periferia) é alterado pelas culturas "do centro", que ignoram as primeiras (Moretti, 2010: 56). Moretti questiona o *close reading* praticado pelos estudos literários norte-americanos, que se centram num cânone muito estrito, para propor o que chama o *distant reading*, uma forma de leitura e interpretação dos textos literários que procura focar unidades que são muito maiores ou mais pequenas que o texto: processos, temas, tropos – ou géneros e sistemas. Existiria, assim, uma espécie de "empobrecimento voluntário", o preço a pagar pela tentativa de compreensão da totalidade do sistema literário (Moretti, 2010: 57-58).

As ideias de Moretti têm sido alvo de muitas críticas, apoiadas sobretudo na acusação de um distanciamento dos textos que acaba por contrariar a própria defesa, por parte da literatura mundo, da especificidade cultural dos mesmos. Segundo Gayatri Spivak (2003), esta orientação para o global pode mesmo conduzir à morte da literatura comparada, ameaçando a polifonia literária do planeta. De salientar que as questões da língua e da tradução são centrais neste campo, com distintos teóricos a apresentar pontos de vista diferenciados quanto aos efeitos da última na obra literária. Assim, se, por exemplo, para Spivak, o estudo da literatura-mundo em tradução pode implicar o empobrecimento quer da riqueza linguística quer do poder político dos textos, outros salientam que novos contextos e línguas podem implicar novos significados, sem perder de vista as condições sob as quais os textos foram produzidos.

O estudo da literatura-mundo, iniciado em academias europeias e norte-americanas, tem-se estendido a outras partes do mundo, incluindo África, Ásia, América Latina e outros territórios do que são geralmente consideradas as "periferias". Aceite-se ou não esta deriva comparatista, julgamos que há que salientar o reconhecimento de que ler fora do contexto de origem implica processos distintos dos que foram desenvolvidos para a interpretação do cânone ocidental. Por outro lado, não poderá ser ignorada a valorização do plurilinguismo e da tradução, num contexto em que a língua tende a ser erigida em marca identitária superlativa.

4. Errâncias africanas (em língua portuguesa)

Regressamos, assim, ao espaço das literaturas que em português se exprimem, para nos determos em alguns textos onde a ideia da deslocação, ou da errância, se manifesta com particular acuidade. Na verdade, como refere Helena Buescu (2012:45 e ss.), as narrativas de migração, ou o caso de escritores migrantes, provocam a problematização de questões como o cosmopolitismo, a recusa das descrições binárias, a perda da língua materna ou as figurações do poder. Afastando-se de uma conceção do literário exclusivamente centrada na matriz nacional ou no uso de uma língua nacional, como referimos anteriormente, o conceito de literatura-mundo "destaca a possibilidade de conceber diferentes mapas da produção literária, relativizando a existência de uma hierarquia pré-fixa e

sublinhado um movimento de natureza mais rizomática" (Buescu, 2012: 48).

A produção literária e ensaística de Ruy Duarte de Carvalho (1941-2010), escritor angolano que foi também poeta, antropólogo, regente agrícola e cineasta, parece-nos, neste contexto, exemplar. Tendo crescido no Namibe, no Sul de Angola, a sua vida foi marcada pela errância, desde os períodos em que estudou ou lecionou em universidades europeias e norte-americanas, até às viagens que o autor empreendeu por Angola e pelo Brasil, entre outros espaços, de onde resultaram vários dos seus livros, como *Desmedida. Crónicas do Brasil*, uma das suas últimas narrativas. É nela que encontramos as seguintes palavras, que revelam bem a importância da viagem para Ruy Duarte de Carvalho:

> Fico-me pelas interrogações que a viagem me suscita e, para poder também eu seguir em frente, inscrevo tudo nessa aritmética e cómoda evidência de que nós angolanos e brasileiros, negros, índios, brancos ou de qualquer outra marca, somos todos, hoje, produto do fenómeno colonial ou filhos da expansão ocidental. Tivemos independências diferentes, tivemos histórias diferentes tanto antes das nossas independências como depois delas, mas fazemos todos parte, embora sem dúvida cada um à sua maneira, da mesma substância que borbulha no caldeirão dos nossos futuros comuns ou diferenciados (...). (Carvalho, 2008: 201)

As palavras do escritor evocam precisamente a rede de interferências, contactos, movimentos e deslocações a que nos referíamos anteriormente (o *rizoma*), pondo em evidência que não só, mas também na literatura, cada uma das escritas em português se constrói em confronto e em relação com *outras escritas*, de matriz colonial ou não, em português ou noutras línguas – sem esquecer que a historicidade partilhada cria afinidades e tensões que não podem ser negligenciadas pelo olhar comparatista.

É também de uma viagem que se trata em *Vou lá visitar pastores* (1999), e ainda que apenas um território seja convocado, o hibridismo das culturas, das linguagens e das paisagens evoca essa "substância comum" que apaixonava o autor. Dividido em quatro partes – Memórias, colocações / Viagens e encontros: figuras / Etnografias, torrentes / Decifrações, desafios -, o livro apresenta ainda um *post-scriptum* e um glossário, além de ilustrações do próprio autor. Dificilmente classificável, pois se situa entre o estudo antropológico, a narrativa de viagens e a ficção, esta obra apresenta, pois, as viagens do escritor pelo território kuvale, no sul de Angola, passando além do meridiano de Namibe (a antiga Moçâmedes) até às margens do Kunene. A estratégia utilizada consiste na "transcrição" de uma coleção de cassetes em que o narrador descreve as suas anotações de campanha a um suposto jornalista impedido de o acompanhar, na incursão pelo território do outro (os kuvale), para melhor compreender a paisagem humana, física e cultural.

Narrativa de um itinerário de descoberta, nela ganham força os elementos da tradição oral, num texto que assumidamente cruza géneros e desafia as barreiras entre o literário e o documental, o oral e o escrito. Reflexão sobre o país em construção que era (é) Angola, *Vou lá visitar pastores* convoca uma dimensão transnacional e transfronteiriça que, como vimos, se repete em outras obras do autor. Assim, é possível concluir que na escrita de Ruy Duarte de Carvalho se encontra uma conceção da cultura e da identidade que entretece um discurso de afirmação da diversidade e da complementaridade, num mosaico em que o pós-colonial se afirma como uma força (re)criadora, sem o reducionismo das visões binárias.

Também na obra literária de José Eduardo Agualusa se observa o gosto pela errância, sendo o escritor um habitante de múltiplos espaços, um viajante por distintas tradições e paisagens. Em *As Mulheres de Meu Pai* (2007), Agualusa apresenta uma obra híbrida e estruturalmente complexa, onde a voz narrativa de três personagens – Laurentina, o seu namorado Mandume e Albino Magaio, motorista luandense – alterna com a voz de um narrador-autor que anuncia, nas páginas iniciais

da obra, o propósito de fazer um filme para "contar a história de uma documentarista portuguesa que viaja até Luanda para assistir ao funeral do pai, Faustino Manso, famoso cantor e compositor angolano" (Agualusa, 2007: 23). A construção ficcional desenvolve-se, pois, à medida que as personagens viajam pela costa da África Austral, reconstituindo o percurso do músico, num percurso que representa também, para a protagonista, a descoberta de si mesma, dos seus afetos, conflitos, raízes culturais e origens biológicas.

Nesta obra convocam-se as margens da nação angolana para entretecer um discurso híbrido, transnacional, como é hábito na escrita do autor. As deambulações das personagens – elas próprias híbridas – constituem um percurso em busca de uma identidade que se assume necessariamente como múltipla e "a-caminho" – num estado de criativa incompletude.

A finalizar, resta-nos reafirmar a convicção de que o conceito de literatura-mundo, entendido como um "modo de ler" que abre a compreensão dos textos literários para lá dos limites de uma língua nacional e das fronteiras da nação, poderá representar uma abordagem extremamente enriquecedora do que é geralmente considerada a lusofonia ou o universo das literaturas que em português se exprimem. Itinerâncias produtivas, os textos entrecruzam-se num espaço de encontros e tensões, como Ruy Duarte de Carvalho ou José Eduardo Agualusa, *passageiros em trânsito*[4], tão bem nos mostram.

Escrevia Glissant (2011: 105) que "(...) para um povo, falar a sua língua ou as suas línguas é, antes de mais, ser livre através delas, produzir a todos os níveis, isto é, concretizar, tornar visível, para si mesmo e para os outros, o seu relacionamento com o mundo". O relacionamento que na lusofonia se ensaia só pode ser, então, esse espaço "*multipolar*, intrinsecamente *descentrado*" (Lourenço, 1999:188), onde cada um dos sujeitos se abre à escuta do outro, sem pretensões de comunhão ou universalismo. Ou seja, como bem sintetiza Eduardo Lourenço, essa "antiga casa *miticamente comum* por ser de todos e de ninguém". (Lourenço, 1999: 192).

Referências Bibliográficas

AAVV (2012). "Para uma literatura-mundo em francês". Tradução do Manifesto "Pour une «littérature -monde" en français in *Le Monde des Livres* a 16 março de 2007 in E.Brugioni, J.Passos, A.Sarabando & M.M. Silva (org.). *Itinerâncias. Percursos e Representações da Pós-colonialidade*. Vila Nova de Famalicão: Húmus Editora, pp. 243-247.

Agualusa, J. (2007). *As Mulheres de Meu Pai*. Lisboa: Caminho.

Buescu, H. (2013). *Experiência do Incomum e da Boa Vizinhança. Literatura Comparada e Literatura-Mundo*. Porto: Porto Editora.

Cabral, A. (1971). "A cultura e o combate pela independência" in *Seara Nova*, junho de 1544. Lisboa.

Carvalho, R. (1999). *Vou lá visitar pastores*. Lisboa: Cotovia.

_____. (2008). *Desmedida. Luanda-São Paulo-São Francisco e volta*. Lisboa: Biblioteca Editores Independentes.

Coutinho, E. F. (2001) "Reconfigurando Identidades: Literatura Comparada em Tempos Pós-Coloniais na América Latina" in H. C. Buescu *et alii* (orgs.), *Floresta Encantada. Novos Caminhos da*

4 Título de uma coleção de crónicas de José Eduardo Agualusa, publicada em 2006.

Literatura Comparada. Lisboa: Dom Quixote, pp. 315-332.

Damrosch, D. (2003). *What is world literature?* Princeton: Princeton University Press.

Fonseca, A. (2012). *Percursos da Identidade. Representações da Nação na Literatura Pós-Colonial de Língua Portuguesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/FCT.

Glissant, É. (2011). *Poética da Relação*. Porto: Sextante Editora.

Lourenço, E. (1999). *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva.

Margarido, A. (2000). *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos Mitos Portugueses*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.

Medeiros, P. (2006). "Lusofonia: discursos e representações" in *O Cabo dos Trabalhos: Revista Electrónica dos Programas de Mestrado e Doutoramento do CES/FEUC/FLUC*, nº 1. [Url: http://cabodostrabalhos.cec.uc.pt/n1/ensaios.php, acedido em 10/2012].

Moretti, F. (2010). "Conjectures on World Literature" in *New Left Review*, 1 Jan-Feb, pp. 54-68.

Ribeiro, M. & Ferreira, A. (orgs.) (2003) *Fantasmas e Fantasias do Império Português Contemporâneo*. Porto: Campo de Letras.

Spivak, G. (2003) *The Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press.

TERTÚLIA 11

COMUNICAÇÃO E TECNOLOGIAS, COLONIZAÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO 2

A lusofonia na blogosfera: da "comunidade imaginada" à "comunidade imaginativa"?

Lurdes Macedo[1]

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal

Resumo: A partir da constatação de que, na atualidade, a blogosfera se constitui como um poderoso espaço de comunicação entre cidadãos lusófonos – os utilizadores de língua portuguesa constituem a quinta maior comunidade línguística na internet (Macedo, Martins & Macedo, 2010) - esta comunicação pretende apresentar algumas conclusões de uma investigação que procurou analisar os conteúdos de quinze blogues brasileiros, moçambicanos e portugueses no que toca a representações sobre a lusofonia.

Os resultados evidenciam que muitos aspetos da longa história do império colonial português, das suas realizações às suas vicissitudes, são convocados, comunicados e debatidos de modo a fundamentar pontos de vista, quer favoráveis , quer desfavoráveis, sobre o sentido de uma comunidade lusófona. Ao perspetivá-la como uma espécie de prolongamento imperial, tanto os seus defensores (geralmente portugueses nostálgicos em relação ao seu passado histórico supostamente glorioso), como os seus detratores (quase sempre africanos e brasileiros que preservam a memória de um passado de dominação), tendem a produzir representações simplificadoras que resultam em tensões e equívocos de difícil resolução.

Deste modo a confusão entre a comunidade geocultural da lusofonia e o seu próprio passado – à qual não é alheio o cruzamento do presente independente daqueles que falam, pensam e sentem em língua portuguesa com o passado colonial que conduziu ao encontro das suas culturas – conduz a que, na blogosfera, a lusofonia seja enfatizada tanto como herdeira do império colonial português quanto como prova inequívoca do seu radical desaparecimento.

Conclui-se que tal diversidade de representações pode transformar esta "comunidade imaginada" numa "comunidade imaginativa".

Palavras-chave: Lusofonia; Blogosfera; "Comunidade imaginada"; "Comunidade imaginativa".

1. Introdução: Blogosfera e transformações culturais

A nova ordem comunicacional imposta pela ampla utilização das tecnologias da informação e comunicação (TIC) tem vindo a determinar importantes transformações dos modos de expressão cultural na nossa contemporaneidade. A este propósito, Webster (2006) observa que em nenhum outro tempo da história circulou tão elevada quantidade de informação como nos dias de hoje. No entendimento do autor, este fenómeno ficou a dever-se à diversificação dos media e à utilização das TIC, que tornaram acessível, a uma parte significativa dos cidadãos, todo o tipo de

1 Licenciada em Psicologia pela Universidade do Porto e mestre em Ciências da Comunicação pela Universidade do Minho. Atualmente, aguarda defesa da dissertação de doutoramento em Ciências da Comunicação, Especialização em Comunicação Intercultural, na mesma universidade. Foi membro da equipa de investigação do projeto "Narrativas identitárias e memória social: a (re) construção da lusofonia em contextos interculturais" desenvolvido no Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho. Foi co-editora do Anuário Internacional de Comunicação Lusófona em 2010 e 2011. Tem várias dezenas de trabalhos publicados em revistas científicas nacionais e internacionais.

mlmacedo71@gmail.com

informação[1]. Todavia, parece pertinente questionar as transformações culturais associadas a esta abundância de informação, uma vez que, no entendimento de Castoriadis (1999), a produção e a reprodução de informação suportadas pelas tecnologias digitais fazem parte de um momento histórico em que nada de verdadeiramente novo há para dizer[2].

Lévy (2003), pelo contrário, postula que a propagação do ciberespaço à escala planetária criou, no tempo presente, condições favoráveis à liberdade criativa devido às múltiplas vantagens que a internet apresenta enquanto sistema de comunicação: baixo custo, interação em tempo real e, sobretudo, liberdade de expressão. O ciberespaço é, por isso, considerado por Lévy como um lugar de emancipação, uma nova *agora* para a deliberação política, um terreno propício para o desenvolvimento de uma inteligência coletiva capaz de englobar a diversidade, um território configurador do espaço público necessário à intervenção de uma sociedade civil com consciência global.

É neste ecossistema comunicacional que emerge um poder gigantesco que escapa à autoridade das elites dos media, uma vez que, como bem observa Cross (2011), gente talentosa e criativa, a quem nunca tinha sido dada voz, passa a ter lugar na cultura de massas, promovendo as suas ideias fraturantes e até os seus sonhos. Tal acontece, na opinião de Mitra (2008), porque os "blogues e o espaço que estes criam, podem oferecer uma sensação de conforto e segurança que o espaço real pode não garantir" (p. 470). Neste sentido, Barlow (2008) acrescenta que os blogues, enquanto novo fenómeno cultural, representam mais as necessidades da sociedade do que a realização de uma possibilidade tecnológica.

Assim, a blogosfera – ou seja, a esfera virtual onde se encontram instalados todos os blogues – por se apresentar como um espaço de discussão livre, capaz de gerar polémica e de atrair uma parte significativa das audiências da internet, constitui-se como um interessante campo de investigação na área dos novos media. Porém, Lovink (2008) repara que apesar do *empowerment* da Web 2.0 ser evidente, e de os blogues terem transformado o mundo de muitas maneiras, a questão que se coloca com maior pertinência não é identificar mas, antes, interpretar as transformações a si associadas. Com efeito, se a forma como as pessoas comunicam determina o modo como pensam, vivem e se comportam, tal como propôs McLuhan (1964), deveremos colocar a hipótese de estarmos a viver um dos momentos mais excitantes da história da comunicação (Anderson & Dresselhaus, 2011) e questionarmo-nos, também, se não estaremos perante uma monumental transformação cultural (Cross, *idem*).

Se relacionarmos esta nova realidade comunicacional com o poderoso elemento identitário que uma língua em comum pode constituir, estaremos em condições de refletir sobre o contributo da blogosfera para o incremento da comunicação entre cidadãos falantes de um mesmo idioma. E se pensarmos numa língua falada por muitos milhões de cidadãos, dispersos por todos os cantos do mundo, pertencentes às mais diversas etnias e culturas, esta reflexão afigura-se ainda mais pertinente.

Segundo a Internet World Stats, em Junho de 2010, este dispositivo era utilizado por 1 966 514 816 de pessoas em todo o mundo. Os utilizadores de língua portuguesa eram, aproximadamente, 82 548 200, representando a quinta comunidade linguística com maior representatividade no ciberespaço, como é possível verificar no gráfico que a seguir se apresenta.

---

1 Webster (2006) apresenta cinco definições, que configuram dimensões analíticas para a compreensão do paradigma de organização social que se desenha em torno da introdução das tecnologias de informação e comunicação na nossa experiência. Apresenta-se, aqui, o entendimento do autor no que respeita à definição cultural.

2 Castoriadis (1999) refere-se ao esgotamento da criatividade no domínio da arte e ao consequente aparecimento de uma falsa vanguarda que mais não faz do que suportar-se no plágio e na colagem.

Dez línguas com maior presença na Internet (em milhões de utilizadores) - 2010

Língua	Milhões de utilizadores
Outros	350,6
Coreano	39,4
Russo	59,7
Francês	59,8
Árabe	65,4
Alemão	75,2
Português	82,5
Japonês	99,1
Espanhol	153,3
Chinês	444,9
Inglês	536,6

0,0 100,0 200,0 300,0 400,0 500,0 600,0

Milhões de utilizadores

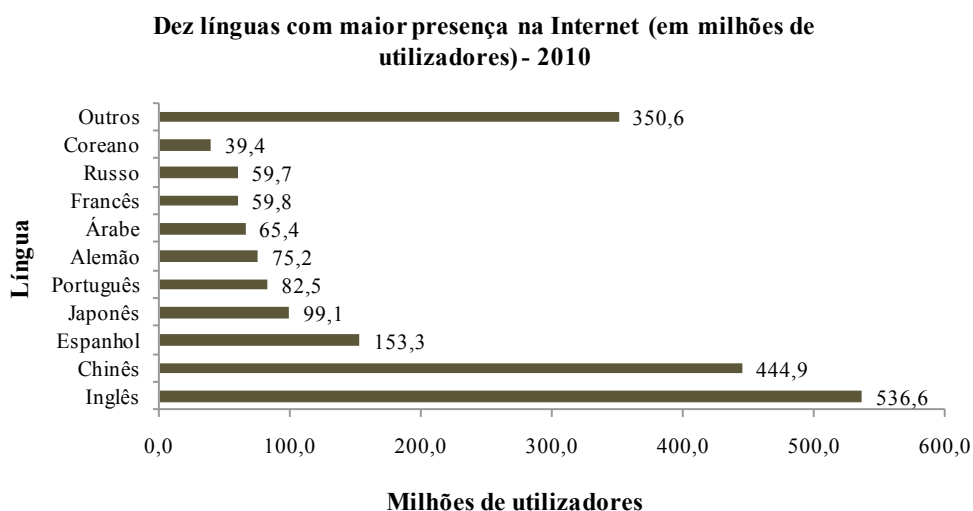



Gráfico 1. *Representatividade das dez línguas com maior presença na Internet, em milhões de utilizadores* (Junho de 2010)[3]

É facto que, em poucos anos, milhares de blogues escritos em português inundaram a internet, tornando a língua de Camões, de Guimarães Rosa e de Pepetela numa das mais influentes na *World Wide Web*. Assim, o novo paradigma comunicacional – a sociedade em rede – parece propor a blogosfera enquanto lugar no qual se estabelecem redes de comunicação entre cidadãos que falam, pensam e sentem em português.

Admitindo esta visão otimista sobre o alcance da comunicação permitida pelos dispositivos que configuram a blogosfera, poderemos perspetivar um espaço de discussão e de debate no qual os agentes não-institucionais, tradicionalmente arredados dos holofotes mediáticos, possam fazer soar as suas vozes? E será esse espaço capaz de englobar e preservar a diversidade de práticas culturais presentes nos lugares onde se fala português, garantindo a tolerância e o respeito pelas diferenças?

Uma vez que certos autores (*e.g.* Sodré, 1996; Wieviorka, 2002) postulam que os novos dispositivos comunicacionais oferecem oportunidades à reinvenção de culturas e de identidades, valerá a pena compreender em que medida a comunicação na blogosfera poderá transformar o sentido da comunidade geocultural da lusofonia, por ora entendida como "comunidade imaginada" (Anderson, 1994 [1983]:6). Para isso, será necessário atender não só às narrativas sobre a mesma que aí são produzidas, como também aos debates gerados neste espaço virtual acerca da ideia de lusofonia.

2. As "comunidades imaginativas"

É Beeson (2003) quem sugere que as comunidades devem desenvolver a sua capacidade imaginativa se quiserem resistir à submersão na cultura informacional global[4]. O autor repara que as comunidades eletrónicas não podem substituir adequadamente as comunidades de facto, motivo pelo qual o uso das TIC não deve ser pensado para transferir as comunidades para as redes, mas antes para as preservar e fortalecer através do poder da sua imaginação. Para testar esta ideia, baseado nas teorias da imaginação e ação de Ricoeur, da análise do espaço social de Bauman e das práticas dos utilizadores de Certeau, o investigador desenvolveu um projeto experimental, no qual convidou

3 Fonte: Internet World Stats (www.internetworldstats.com/stats7.htm).

4 Com efeito, já Moreno (1970, [1934]) afirmava que o destino de uma cultura depende essencialmente da criatividade dos homens que a vivem.

os membros de uma comunidade local a reconstruir a sua própria história e a refletir sobre as suas vivências, através da utilização de tecnologia hipermédia.

As histórias produzidas durante esta experiência apresentaram similitudes no que toca ao processamento de texto e imagem: virtualidade, fluidez, adaptabilidade, abertura, duplicação, trabalho em rede e possibilidade de alteração de conteúdos. Deste modo, a reconstrução da história desta comunidade na rede digital permitiu a partilha de conceitos e ideias e, ao mesmo tempo, a possibilidade de exprimir as diferenças entre os seus membros.

A observação do investigador conduziu-o à conclusão de que esta experiência promoveu o desenvolvimento de um espaço moral de interação entre os participantes, de um espaço cognitivo de planeamento e conceção de conteúdos, e de um espaço estético de invenção de componentes e representações que permitissem estabelecer o interface. Daí que Beeson (*idem*) postule com otimismo que, através da utilização destes dispositivos de comunicação, as "comunidades imaginativas" (p. 125) podem exprimir e até revigorar o seu potencial, uma vez que: a mesma história pode ser contada de diferentes formas; muitas histórias podem ser contadas ao mesmo tempo; as diferentes histórias podem ser conectadas umas com as outras; histórias complementares, contraditórias ou opostas podem coexistir de forma conectada. Tal cenário só é possível, na sua opinião, por não haver necessidade de se chegar a uma versão final da história e porque muitas e diferentes vozes se fazem ouvir sem qualquer controlo editorial. O autor termina a descrição desta experiência, lançando uma questão: se as histórias produzidas em hipermédia e veiculadas pela rede podem promover a reflexão sobre a vida de uma comunidade, poderão também mobilizá-la no sentido da sua reinvenção?

A questão deixada em aberto por Beeson (*ibidem*) poderá inscrever-se entre as que nos remetem para a necessidade de interpretação das transformações culturais associadas à comunicação na blogosfera: a experiência de reconstrução da história e das vivências de uma comunidade, em hipermédia, para circulação na rede, mais do que transformá-la em comunidade digital, teve como efeito transformá-la numa "comunidade imaginativa", capaz de contar, confrontar e integrar diferentes histórias. Daí que o autor tenha avançado para a hipótese de este tipo de práticas comunicacionais mobilizarem as comunidades no sentido da sua própria reinvenção. Esta hipótese interessa-nos, particularmente, no âmbito da compreensão das transformações a que se encontra sujeita a comunidade geocultural da lusofonia, por via da produção de narrativas sobre si mesma, no espaço da blogosfera.

A este propósito, Martins, M. L. (no prelo) enfatiza a disseminação de informação e de conhecimento operada pelas redes sociotécnicas que, pelas suas potencialidades ao nível da promoção do desenvolvimento humano, podem também promover um novo sentido para a comunidade geocultural da lusofonia. Assim, no dizer do próprio autor (Martins, M. L., *idem*: s/p),

> Ao favorecerem a troca e o debate de ideias, assim como o ativismo na rede, em favor de causas sociais, políticas e culturais, as redes sociotécnicas constroem e aprofundam o sentido de cidadania de uma comunidade, constroem e aprofundam o seu sentido crítico e democrático. [...]
>
> As tecnologias da informação e da comunicação permitem, pois, discutir globalmente, em português, temáticas lusófonas. E enquanto é interrogado o olhar com que cada país de expressão portuguesa encara a lusofonia, é lançado o desafio de abrir caminho novo, que seja, na diferença, promessa de diálogo, cooperação, paz e desenvolvimento.

De facto, as possibilidades de comunicação que hoje nos são colocadas pela sociedade em rede estilhaçam muitas das fronteiras que, até há bem pouco tempo, se colocavam ao espaço lusófono: no espaço digital das redes, os internautas de língua portuguesa podem encontrar-se para contar as suas histórias, ultrapassando as distâncias geográficas e as diferenças culturais.

Partindo deste princípio, foi desenvolvida uma investigação empírica que procurasse dar resposta a um conjunto de questões: 1) – que narrativas identitárias são produzidas na rede pelos internautas que falam, pensam e sentem em português? 2) – de que forma a utilização das redes tem vindo a transformar essas narrativas? 3) – a produção de tais narrativas conduz esta "comunidade imaginada" à condição de "comunidade imaginativa"? 4) – quais as possibilidades oferecidas pela blogosfera à reinvenção da comunidade geocultural da lusofonia?

3. A investigação

Esta investigação foi concebida e realizada entre os anos de 2009 e 2012, tendo-se desenvolvido em três etapas distintas. Na primeira etapa, procedeu-se ao mapeamento de todos os blogues e sites cujos conteúdos configurassem narrativas identitárias sobre a comunidade lusófona. Na segunda etapa, foram identificadas as redes de interação entre os dispositivos mapeados. De referir que esta identificação de redes foi limitada às blogosferas brasileira, moçambicana e portuguesa, por razões que se prendem com opções metodológicas que serão apresentadas adiante. O resultado do trabalho realizado nestas duas etapas pretendeu configurar uma cartografia parcial do ciberespaço lusófono (Macedo, Martins & Macedo, 2010).

Por fim, na terceira etapa, foram selecionados quinze dispositivos online com origem no Brasil, em Moçambique e em Portugal (cinco por país) para realização de estudos de caso. A escolha dos três países foi pensada a partir de realidades bem distintas no interior da comunidade geocultural da lusofonia: o Brasil, gigante sul-americano com quase 200 anos de independência e em franco crescimento económico, o que lhe confere hoje o estatuto de potência emergente no plano global; Moçambique, um dos países mais pobres do mundo, situado na África austral, e independente desde 1975; Portugal, ex-potência colonial, país pequeno, pobre e periférico no contexto europeu, mas que, ainda assim, se apresenta com os melhores indicadores de desenvolvimento entre o conjunto dos países de língua oficial portuguesa.

Razões de ordem diversa, nomeadamente orçamentais, impediram o alargamento da amostra de blogues e sites selecionados para a realização de estudos de caso. Por outro lado, o facto de termos desenhado um processo de investigação multimétodo para a realização dos estudos de caso – que compreendeu não só a análise das narrativas contidas em posts, como também entrevistas aprofundadas e presenciais a bloguistas – impediu o alargamento da amostra a um número maior de dispositivos devido a limitações de tempo e de circulação no espaço físico. De referir que a preparação e realização dos estudos de caso decorreram durante o ano de 2011.

Os critérios que presidiram à seleção dos quinze blogues, cinco por cada país, para a realização de estudos de caso foram os seguintes: ser escrito a partir do Brasil, de Moçambique ou de Portugal; versar sobre um destes países ou conjugar, na sua abordagem, um destes países na relação com outro(s) país(es) lusófono(s); produzir reflexões direta ou indiretamente relacionadas com questões de lusofonia, nomeadamente sobre identidade, memória social, relações interculturais, colonialismo, período pós-colonial, etc.; gerar interatividade e debate entre o autor e os seguidores[5]; conter um rol de elos que permita a análise de redes de relacionamento e de sociabilidade; ter sido atualizado com alguma frequência, nomeadamente em 2010, ano a que reporta o início desta investigação, e ao longo de 2011, ano em que os estudos de caso foram realizados.

A partir destes critérios, foram selecionados cinco dispositivos online de cada um dos três países de referência – Brasil, Moçambique e Portugal – que apresentamos sucintamente no Quadro 5. De

5 Sobre este assunto, é Lovink (2008) quem repara que muitos dispositivos da internet não possuem qualquer audiência.

referir que, durante o período dedicado a esta investigação, um dos blogues selecionados para estudo de caso evoluiu para o formato de site: o *Cultura Brasil/Portugal*.

Nome do Blogue/Site	País de origem	Tipo de dispositivo
Lusofonia Horizontal	Brasil	Blogue
Trezentos	Brasil	Blogue
Cultura Brasil/Portugal	Brasil	Blogue / Site
Todos os fogos o fogo	Brasil	Blogue
Jornal Electrônico Brasil Portugal	Brasil	Blogue
Ma-schamba	Moçambique	Blogue
Rabiscando Moçambique	Moçambique	Blogue
Ximbitane	Moçambique	Blogue
B'andhla	Moçambique	Blogue
Contrapeso 3.0	Moçambique	Blogue
Etnias: o bisturí da sociedade	Portugal	Blogue
Alto Hama	Portugal	Blogue
Luís Graça e Camaradas da Guiné	Portugal	Blogue
Outro Portugal	Portugal	Blogue
Buala - Cultura Contemporânea Africana	Portugal	Site (contem o blogue "Dá fala")

Quadro 2. *Dispositivos selecionados para estudo de caso*

3.1. Abordagem às narrativas da lusofonia no ciberespaço

A análise das narrativas produzidas na internet sobre a comunidade geocultural da lusofonia foi orientada teórica e metodologicamente pelos princípios da Análise Crítica do Discurso (ACD) formulados por Van Dijk (2005). Respeitando esses princípios, analisámos as narrativas em causa, não como estruturas discursivas autónomas, mas como resultado de interações situadas e de práticas sociais ancoradas em relações socio-históricas, políticas e culturais. Assim, "mais especificamente, a ACD centra-se nos modos como as estruturas do discurso põem em prática, confirmam, legitimam ou desafiam relações de poder e de dominância na sociedade" (Van Dijk, *idem*: 20).

Neste sentido, a análise realizada não se centrou nas estruturas linguísticas ou gramaticais formais dessas narrativas; adotou, antes, uma abordagem interpretativa que nos permitisse identificar e analisar os principais sentidos que podem ser depreendidos dessas narrativas. Tais sentidos deverão ser entendidos como prévios na produção das narrativas analisadas.

Nesta análise, foram ainda considerados os efeitos da apropriação destas narrativas por parte dos seguidores dos dispositivos na própria discussão que conduz à construção de conceções em torno da ideia de lusofonia. Sendo produzidas na blogosfera, lugar onde se encontram muitas vozes, estas narrativas tanto podem expressar a posição de grupos dominantes e detentores de poder, como a posição de grupos que representam contrapoderes.

A análise crítica do discurso foi desenvolvida a partir da identificação, extração e interpretação de um conjunto 45 narrativas apresentadas pelos dispositivos online selecionados para estudo de caso (três posts por cada blogue ou site), nas quais são tematizadas questões direta ou indiretamente relacionadas com a comunidade geocultural da lusofonia. A seleção destas narrativas não se pautou por critérios de periodização, uma vez que isso comprometeria a pertinência das narrativas a analisar. Assim, após a leitura diacrónica de todos os posts editados desde a criação dos dispositivos, foram

selecionados aqueles que se revelaram mais representativos, independentemente da sua data de publicação. No final da recolha, verificou-se que os 45 posts selecionados foram publicados entre 2007 e 2011, sendo que a grande maioria deles recaíram sobre este último ano, coincidentemente, o da realização dos estudos de caso.

A análise das narrativas foi complementada pela análise das entrevistas realizadas aos autores dos blogues. Por razões de coerência, estas foram também analisadas segundo as orientações da ACD. Com efeito, de acordo com a mesma, os discursos não podem ser dissociados de quem os produz, se quisermos entender as relações de poder que estes traduzem. Assim, serão apresentados os resultados gerais desta análise, cruzando a informação dos posts com a informação das entrevistas.

3.2. Resultados Gerais

Os resultados obtidos evidenciam que as narrativas identitárias veiculadas no espaço digital por internautas que falam, pensam e sentem em português são efetivamente diversas, representando diferentes vozes e configurando, muitas das vezes, narrativas alternativas às propaladas pelas correntes dominantes e pelos media tradicionais. Foi possível verificar, por exemplo, que os posts extraídos para análise apresentam discursos contraditórios sobre a ideia de lusofonia, que vão no sentido da oposição entre a sua aceitação e a sua rejeição, bem como da oposição entre a sua promoção e a sua desconstrução. Da análise dos posts, também emergiram ideias quanto a diferentes centralidades da comunidade lusófona, a diferentes usos da língua portuguesa e a diferentes significados das interações culturais no seio desta comunidade, que remetem para discursos que dificilmente são enunciados para além da esfera digital.

Desta forma, a investigação realizada trouxe à luz algumas das muitas histórias que são contadas nas redes digitais sobre o percurso e as vivências dos povos lusófonos que, uma vez ligadas e confrontadas, apontam para a necessidade de se repensar o sentido da comunidade geocultural da lusofonia. Com efeito, as narrativas analisadas tanto apresentam a ideia de que lusofonia é herdeira, no seu melhor e no seu pior, da expansão marítima e do império colonial portugueses, como a ideia de que a comunidade lusófona se constitui como prova inequívoca do radical desaparecimento desse passado.

Os resultados obtidos através desta investigação permitem também que se aponte no sentido do fortalecimento da comunidade geocultural da lusofonia por via do uso da imaginação nas redes. De acordo com os autores entrevistados, o ciberespaço de língua portuguesa abordado por esta investigação apresenta dispositivos de grande qualidade e bem concebidos, promovendo estes o debate, por vezes aceso, entre os seus autores e seguidores. Tal perceção por parte dos autores foi confirmada pela investigação, associando o desenvolvimento das dimensões ética, cognitiva e estética à construção do ciberespaço lusófono. Será de enfatizar que estas dimensões foram propostas por Beeson (*ibidem*) como pressupostos para a identificação da emergência de "comunidades imaginativas" nas redes digitais.

Por consequência, poder-se-á propor a ideia de que o caminho trilhado nestas redes pela comunidade geocultural da lusofonia, um coletivo até aqui concebido como "comunidade imaginada", potencie a sua progressiva evolução para a condição de "comunidade imaginativa". Daí, que se possa perfilar a possibilidade da sua reinvenção no espaço digital, que nos é dado pela blogosfera.

4. Conclusões

Os resultados desta investigação, ainda assim, não podem ser tomados como conclusivos quanto a esta matéria, sugerindo apenas a interpretação de possibilidades. Convém relembrar que a investigação realizada, para além de tomar por objeto uma comunidade na qual as taxas de infoexclusão são ainda elevadas, foi metodologicamente circunscrita a um tempo e a um espaço limitados. A cartografia parcial do ciberespaço lusófono, por razões oportunamente explicitadas, foi validada para o período compreendido entre julho e setembro de 2010. Por seu lado, os estudos de caso foram realizados durante o ano de 2011. Assim, as possibilidades de reinvenção da comunidade geocultural da lusofonia devem ser interpretadas no horizonte restrito deste ano e meio de investigação empírica, já que as dinâmicas comunicacionais entre internautas lusófonos nas redes digitais não foram monitorizadas no período de tempo subsequente.

Há ainda a salientar o âmbito espacialmente circunscrito desta investigação que, por limitações de ordem diversa, se viu confinada ao estudo de blogues com origem no Brasil, em Portugal e em Moçambique. Deste modo, a estreita representatividade da amostra de dispositivos selecionada para a realização de estudos de caso, por contraposição ao imenso universo da qual foi extraída, conduz a que os resultados da investigação sejam válidos apenas para a interpretação das dinâmicas ocorridas no ciberespaço dos países de referência, remetendo a interpretação do todo para o arriscado domínio da extrapolação.

Para que se consiga passar da proposição de possibilidades à proposição de factos cientificamente comprovados, será necessário que a investigação empírica aqui apresentada conheça avanços significativos, nomeadamente ao nível do alargamento e diversificação da amostra de dispositivos estudados, quer através da inclusão de blogues e sites provenientes de outros países lusófonos, quer através da inclusão de um maior número casos para estudo. Será ainda de enfatizar que a apresentação de conclusões mais definitivas a partir deste tipo de investigação requer, igualmente, que se prolongue o tempo de monitorização dos dispositivos estudados.

Referências Bibliográficas

Anderson, B. (1994 [1983]). *Imagined communities: Reflections on the origins and spread of nationalism*. London: Verso.

Anderson, K. & Dresselhaus, A. (2011). "Publishing 2.0: How the Internet Changes Publications in Society" in *The Serials Librarian*, nº 60, pp. 23–36.

Barlow, A. (2008). *Blogging America: the new public sphere*. Westport, CT: Praeger.

Beeson, Ian (2003). "Imaginative Communities: turning information technology to expressive use in community groups" in Hornby, S. & Clarke, Z. (Eds.), *Challenge and change in information society*. London: Facet Publishing, pp. 104 – 126.

Castoriadis, C. (1999). "Imaginário e imaginação na encruzilhada" in Município de Abrantes (ed.), *Do mundo da imaginação à imaginação do mundo*. Lisboa: Fim de Século Edições.

Cross, M. (2011). *Bloggerati, twiterati: How blogs and Twitter are transforming popular culture*. Santa Barbara: Praeger.

Lévy, P. (2003). *Ciberdemocracia*. Lisboa: Instituto Piaget.

Lovink, G. (2008). *Zero Comments. Blogging and critical internet culture*. New York and London: Routledge.

Macedo, L., Martins, M. L. e Macedo, I. M. (2010). ""Por mares nunca dantes navegados": contributos para uma cartografia do ciberespaço lusófono" in Martins, M. L., Cabecinhas, R. & Macedo, L. (Eds), *Lusofonia e Sociedade em Rede, VIII Anuário Internacional de Comunicação Lusófona*. Braga: CECS e Grácio Editor, pp. 11-39.

Martins, M. (no prelo). "Língua Portuguesa, Globalização e Lusofonia" in Neusa, Bastos (Ed.), *Língua Portuguesa, cultura e identidade nacional*. São Paulo: EDUC.

McLuhan, M. (2006, [1964] [4º edição]). *Os meios de comunicação como extensões do Homem*. São Paulo: Cultrix.

Mitra, A. (2008). "Using Blogs to Create Cybernetic Space: Examples from People of Indian Origin" in *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies,* vol. 14(4). SAGE: London, pp. 457-472.

Moreno, J. (1970, [1934]). *Fondements de la Sociométrie* (2e édition revue et augmentée). Paris: Presses Universitaires de France.

Sodré, M. (1996). *Reinventando a Cultura. A comunicação e os seus produtos*. Petrópolis: Editora Vozes.

Van Dijk, T. (2005). *Discurso, Notícia e Ideologia. Estudos na Análise Crítica do Discurso*. Porto: Campo das Letras.

Webster, F. (2006 [3ª edição]). *Theories of Information Society*. New York: Routledge.

Wieviorka, M. (2002). *A Diferença*. Lisboa: Fenda Edições.

Menina - mulher da pele preta: experiências midiáticas e identidades culturais no hip hop

Célia Regina da Silva[1]

Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), Brasil

Resumo: O estudo investiga a experiência de formação identitária por intermédio da apropriação tecnológica por grupo de mulheres do movimento hip hop. Busca-se compreender a forma com que as mulheres lidam com os mecanismos de produção de conteúdo musical, social e tecnológico. As Tecnologias da Comunicação e Informação (TICs) têm contribuído para a promoção de novos modelos de sociabilidade. A interatividade estabelece a quebra de barreiras entre públicos, fazendo com que receptores tornem-se sujeitos/emissores de conhecimento. A disseminação da cultura hip-hop no contexto das periferias urbanas das cidades brasileiras trouxe à tona a cultura do gueto. Nela, mulheres jovens negras e mestiças produzem letras de música, grafites, filmes, vídeos, *blogs*, baseadas na vida da comunidade, nas experiências territoriais com a adesão a estilo e a estética que as identifica como grupo cultural, geracional e étnico-racial.

Palavras-chave: Tecnologias da Comunicação e da Informação (TICs); Identidade de Gênero e Raça; Hip-Hop, Ativismo Juvenil Midiático.

1.Narrativa de gingas

> Para a maioria das mulheres do mundo, a Sociedade da Informação proporciona um espaço sem precedentes para afirmar sua cidadania e para renegociar suas relações sociais. [...] Uma tarefa básica para abordar gênero e desenvolvimento na sociedade da informação é a construção de novo discurso que não somente confronte dicotomias e hierarquias, mas que situe gênero claramente dentro dos contextos específicos, reconhecendo as realidades e aspirações múltiplas das mulheres. (Anita Gurumurth, 2006)

> From childhood, I believed that I would teach and write. (bell hooks,1994)

Na Diáspora negra, a música, herança vivificada nos descendentes pelas Américas e Caribe, não representa apenas uma maneira de compreensão ou estilo de vida, vai além, funcionando como bandeira de luta contra a opressão social. Na tradição africana, a música está presente desde o nascimento, passa por rituais na adolescência, casamento, colheitas, festividades e na morte.

Assim, ao centrar o trabalho na música e sua imanência como elo de construção identitária e de produção e reprodução da cultura negra (Gilroy, 2001: 16),busca-se entender os mecanismos de produção de conteúdo musical, social e tecnológico, com vistas à

1 Professora Adjunta do Centro de Formação Interdisciplinar (CFI) da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA).

análise do papel da cultura, da tecnologia e da mídia como mediadoras na construção de identidades culturais e propulsoras do movimento social e político.

No cenário contemporâneo de identidades fragmentadas de valorização de saber locais e de trocas globais, as culturas juvenis modeladas pelas tecnologias tornaram-se fundamentais para a compreensão dos modelos de sociabilidades constituída por e pelos aparatos tecnológicos. Compreende-se também que outras formas de acesso à cultura eram e ainda são mais restritas, em decorrência da carência de espaços como: cinemas, teatros, bibliotecas, centros culturais, ou da dificuldade em frequentá-los fora dos centros urbanos. Política que vem aos poucos mudando, com a inauguração de lonas e centros culturais e com iniciativas realizadas por grupos comunitários em várias regiões periféricas de metrópoles brasileiras. Isto é, da intensa participação e mobilização de parcela da juventude empobrecida por meio de parcerias e projetos sociais desenvolvidos visando à melhoria da qualidade de vida e de exercício da cidadania juvenil.

Neste sentido, a busca pelo espaço da voz, da expressão, do aparecimento, da visibilidade e do reconhecimento tem sido feita por intermédio da tecnologia como recurso fundamental na captação de falas, desejos e anseios de grupos minoritários. Modelo de narrativa cuja intenção é revelar outros olhares e percepções femininas de parcela da juventude raramente ouvida pelos meios de comunicação massivos.

O objetivo principal deste texto é a compreensão das relações estabelecidas entre as mulheres negras jovens no hip-hop com as tecnologias de informação e comunicação (TICs) como aporte para a interação social e a cidadania de gênero. Busca-se compreender sobre a forma com que as mulheres lidam com os mecanismos de produção de conteúdo musical, social e tecnológico, com vistas à análise do papel da cultura, da tecnologia e da mídia como mediadoras na construção de identidades culturais e na vida social de participantes do movimento hip- hop.

2. Feminas falas

> Estariam as garotas, por razões desconhecidas, de fato ausentes ou não atuantes nas subculturas juvenis? Ou haveria algum problema na forma como esse tipo de estudo é realizado tornando-as invisíveis? (McRobbie & Garber, 1975).

> "Hip-hop é um meio de se fazer ouvir." (Rapper paulistana)

> Cultural studies in an exciting and "hot" field of study. It has become the rage amongst progressives of all sorts- not least because culture as a theme or topic of study has replaced society as the general subject of inquiry among progressives.

> Cultural studies has made its presence felt in academic work within the arts, the humanities, the social sciences and even science and technology. It appears to everywhere and everyone seems to be talking about it (Sardar & Loon, 1997: 3).

Em conformidade com os estudos de autoria diversa, a afinidade dos estudos culturais com os estudos de gênero e comunicação. Os estudos desenvolvidos no Center for Contemporary Cultural Studies (CCCS), na Inglaterra, focalizam a cultura e suas interfaces na relação com a sociedade e transformações sociais. A análise cultural é feita com base na perspectiva histórica. Ao privilegiar como o objeto a análise sobre as camadas populares, lugar em que as mulheres são maioria, inclusive, como chefes de família, se revela como aporte teórico /metodológico adequado para a análise sobre as formas de resistência cultural desenvolvidas pelas mulheres jovens do hip hop.

As formulações produzidas pelos estudos culturais foram primordiais para os estudos feministas, em especial, aqueles que demonstram a maneira como os conceitos de gênero e raça são culturalmente construídos para colocar em desvantagem ou marginalizar grupos minoritários e mulheres (Schulman, 2004: 211). Outra característica é a diversidade de escolas, teorias e modelos de atuação, estando vinculadas com os movimentos sociais, em especial, com o feminismo. Nos anos 1990, os estudos da comunicação são fortemente influenciados pelas teorias feministas, um reflexo dos estudos de gênero nos anos 60 (Silveirinha & Alvarez, 2008).

As principais características dos estudos culturais são: a abertura e versatilidade teórica, seu espírito reflexivo e, especialmente, a importância da crítica (Johnson, 2004: 10). A cultura não exerce apenas papel "residual ou de mero reflexo", é vista perpassando todas as práticas sociais, como uma forma intrínseca, comum, de atividade humana, sendo esta a atividade pela qual os indivíduos, homens e mulheres, constroem a história. (Hall, 2003: 142). Não está isolada, é parte de um "conjunto de intricado de todas as práticas sociais e estas práticas como uma forma comum de atividade humana que molda o curso da história". (Souza, 2004: 249). Essa ênfase nos processos culturais amparados pelo contexto histórico oferece subsídio para a análise sobre as intrincadas relações de produção culturais na e por grupos minoritários na sociedade brasileira, em um momento de descoberta e valorização do popular. Já que enfatiza a autonomia do receptor como sujeito, pois quebra com a redução funcional, percepção de intenções e desejos dos receptores.

A descoberta do papel da cultura entre grupos minoritários e sua conexão com a sociedade é fonte elementar nos estudos culturais. As complexidades da cultura e das relações intra sociedade revelam a convergência desses interesses para o local da cultura. As estratégias culturais são capazes de provocar diferença e com isso os deslocamentos e descentramentos de poder. Com isso, devemos nos remeter às questões políticas que estão contidas nas relações de poder e nas políticas culturais, responsáveis pela forma com que a produção cultural é tratada.

A produção cultural é a forma que tem apresentado o mais forte apelo de resistência e reconhecimento para as juventudes das periferias das grandes cidades brasileiras. A prática do discurso efusivo parece forçar não apenas a entrada destes novos atores em uma esfera pública. Vai além, pois semeiam a indignação e a rebeldia, elementos de resistência que compõe a luta pela prática democrática na sua plenitude, e que podem contribuir tanto para a criação de espaços alternativos de participação, quanto da criação e ampliação de espaços para a efetivação de uma comunicação negra, que pode ser essencialmente aliada ao poder político especial das tradições musicais diásporicas.

A inter-relação cultura e os processos comunicacionais e culturais na América Latina é o foco principal dos estudos de Martin-Barbero (2001). Este trânsito dos signos midiáticos no contexto cultural são demonstrativos da relação entre a comunicação e a cultura, que é posta no interior do político e a comunicação no da cultura. O que acontece tendo como aporte teórico os estudos culturais por onde busca entender a política e a economia. Para o autor, a cultura é posta no interior do político e a comunicação no da cultura. O foco é o processo, sua complexidade, e não mais o objeto. O diálogo interdisciplinar com outras áreas das ciências humanas, entre elas, os estudos culturais é a base conceitual da perspectiva. Barbero (2001) busca compreender a incorporação das classes populares ao mercado da indústria cultural, através do diálogo com as ciências sociais e humanas, pois quer entender a inter- relação da cultura, política e a economia, resultando em análise inovadora sobre os fenômenos comunicacionais e culturais na América Latina.

3. Tecno minas

A atuação das mulheres que fazem hip-hop, jovens oriundas das periferias urbanas, vem se destacando junto a projetos que integram tecnologias digitais, comunicação, cultura e cidadania. A recepção e produção midiática trazem à cena o trabalho elaborado por jovens mulheres negras oriundas de comunidades populares que, por intermédio de mediações proporcionadas por aparatos tecnológicos, passam da condição de receptores de mensagens à de produtores de conteúdos e de conhecimentos.

Esses vão ser consumidos por outras (os) jovens que costumam encontrar nesse discurso ressonância para suas vozes e anseios. Dessa forma, faz-se necessário, o entendimento sobre as maneiras de apropriação e aquisição das mensagens produzidas por e para elas.

O universo da cultura aparece como espaço privilegiado de atuação juvenil. A música é, neste sentido, a atividade que mais os envolve e mobiliza. Opinião sustentada por Trícia Rose que, ao analisar o *hip-hop* nos EUA e Caribe, reconhece na cultura um espaço próspero à ideia de libertação juvenil à opressão, à falta de oportunidades e de projeto na sociedade pós-industrial:

> Por toda a América, as condições urbanas pós-industriais refletiram num complexo conjunto de forças globais que deram forma à metrópole urbana contemporânea. O crescimento das redes multinacionais de telecomunicações, a competição da economia global, a grande revolução tecnológica, a formação de novas e internacionais divisões de trabalho, o poder crescente da produção do mercado financeiro e as novas formas de imigração das nações industrializadas do Terceiro Mundo contribuíram para a reestruturação social e econômica da América urbana.
>
> Essas forças globais tiveram um impacto direto e sustentável sobre as estruturas da oferta de trabalho urbano e levaram às últimas consequências as já existentes formas de discriminação racial e de gênero, contribuindo, assim, para o crescimento do controle corporativo das multinacionais, das condições de mercado e da saúde da economia nacional (Rose, 1997: 195).

A história da música como espaço de resistência tem sua origem entre a população negra norte-americana com o surgimento do *blues* e do *jazz*. No Brasil, exemplo é o samba, arte popular que vai desempenhar este papel. Surge na Bahia, mas se dissemina após chegar ao Rio de Janeiro nos morros, favelas, subúrbios. Ou seja, da periferia do país migra para os espaços periféricos da cidade do Rio de Janeiro, onde habitam principalmente negros, mulatos e mestiços. Esse tipo de música, inicialmente perseguida, entra para a indústria cultural ao ser descoberta e reconhecida pelas classes médias urbanas cariocas. Hoje, o samba não é mais uma manifestação "marginalizada", passou a fazer parte da indústria cultural, da cultura nacional.

A música e a dança são manifestações culturais transportadas para as Américas pelos povos da diáspora negra africana. Neste novo território, continuam funcionando como representações de identidade cultural e ganham expressividade, sendo, por vezes, recriadas daquelas originárias, como destaca Muniz Sodré.

> As analogias entre o jazz e o samba são possíveis, não devido à simples traços morfológicos das duas formas musicais, mas em virtude da identificação entre os processos simbólicos acionados pelas culturas negras na diáspora. [...] Entre os negros, tanto na África como nos territórios da diáspora escrava, jogos de expressão como a dança e a música articulam-se simultaneamente com jogos de espaço e jogos miméticos em que se estimula parodicamente outra identidade (Sodré, 1988: 140).

Conforme aponta a historiadora e militante negra, Lélia Gonzalez, o surgimento das primeiras organizações associativas negras ocorre logo após a Abolição, são chamadas de *entidades*. Divididas

entre entidades negras recreativas e entidades negras culturais de massa, ambas operam sob o modelo do associativismo. As escolas de samba cariocas são apresentadas como modelo cultural massivo, cuja atuação é controlada pelo Estado:

> [...] justamente por mobilizarem as massas, a nosso ver, sempre foram objeto de grande controle pelas ˝autoridades˝ de qualquer modo, as entidades culturais de massa têm sido de grande importância na medida em que, ao transarem o cultural, possibilitaram ao mesmo tempo o exercício de uma prática política, preparadora do advento dos movimentos negros de caráter ideológico (Gonzalez, 1982: 22).

Para Gonzalez (1982: 22), "esses dois tipos de entidades negras remetem-nos para dois tipos de escolha: o assimilacionismo e a prática cultural". Dessa forma, indica certo "aprisionamento" deste tipo de entidade e mesmo de atuação, em razão da dependência por subvenções concedidas pelo Estado. A autora defende a síntese das duas práticas como um modelo exitoso de mobilização, e da qual cita a Frente Negra Brasileira (FNB), que entre 1931 e 1938 mobiliza milhares de negros para seus quadros. A eficácia de atuação destas duas concepções, a cultura e a política requer uma ação conjunta, já que de forma isolada são esvaziadas:

Dessa forma, podemos pensar sobre a questão da disseminação da cultura hip- hop no contexto das periferias urbanas das cidades brasileiras, em que jovens mulheres negras produzem letras de música, grafites, filmes, vídeos, blogs, isto é, produzem cultura baseadas, sobretudo, na vida da comunidade, nas experiências territoriais, de escassez de bens materiais, mas da abundância de atitudes de solidariedade e de transformação; o que contribui para a busca e/ou adesão a um estilo, a uma estética que os identifica junto àquele grupo social, geracional ou étnico, o que normalmente resulta em fortalecimento e afirmação identitária.

O Brasil possui cerca de 50,2 milhões de jovens, o que representa 26,4% da população brasileira. As mulheres negras somam cerca de 25% da população. São elas também que compõem a base da pirâmide econômica da sociedade, onde nascer mulher, negra e pobre significa fazer parte de um quadro de tríplice discriminação. O sexismo, o racismo e hierarquização de classes são fatores que, em consonância, são preponderantes na manutenção de assimetrias sociais e raciais, em que a mulher negra recebe a maior carga de discriminação, conforme indica Antônia Aparecida Quintão:

> Quando cruzamos o fator gênero com o fator etnia podemos constatar a exclusão das mulheres negras nos espaços de poder político e econômico já conquistado pelas mulheres brancas. É sobre a negra que recai todo o peso da herança colonial, onde o sistema patriarcal apoia-se solidamente sobre a superioridade masculina branca, na seguinte escala de valores: o poder político e econômico, socialcultural é privilégio do homem de cor branca; em seguida, numa degradação de valor fica a mulher branca; abaixo dela, o homem de cor negra, ficando a mulher negra como o estrato mais desvalorizado da população brasileira (Quintão, 2004: 54).

As desigualdades econômicas podem restringir o acesso das mulheres às melhores condições de vida, a prática de seus direitos sociais, esse cerceamento reflete no acesso à educação e à produção de conhecimento, incidindo na brecha digital de gênero.

Em contraponto, o advento da web 2.0 contribuiu para o surgimento de blogs, listas e redes voltados para a visibilidade das questões femininas negras. Iniciativas como Rede Mulheres no Hip Hop, Hip hop Mulher *Soulsista, Eu, mulher preta, Mulheres jovens feministas, Webneguinha e Blog da Cidinha,* para citar alguns, onde se pode perceber a presença de uma imagética negra. As mulheres escrevem, cantam, tocam, trocam, produzem, interagem, por conta própria, sem mediação de instituições para a produção discursiva.

Um tipo de discurso visual que privilegia representações positivas de mulheres e homens

homens, contribuindo para reafirmar modelos afirmativos com enfoque no exercício do olhar, na promoção e valorização da estética negra. Os temas abordados tratam de questões relativas à arte, ao gênero, ao amor, à saúde, à literatura, à poesia, aos direitos sociais.

A produção de conteúdos descentralizada permite a presença de muitos produtores e produtoras escrevendo para muitos usuários. Trata-se da produção pluralizada, diferente da ideia de "um para muitos" da sociedade de massa. Nela, especialistas escreviam, produziam discurso para o maior número de indivíduos. No entanto, o mesmo cenário propício produção coletiva apresenta acentuada divisão digital. Conforme explica Wood:

> A dificuldade das mulheres para ter acesso às novas tecnologias da informação e da comunicação envolve tanto o simples acesso aos equipamentos e programas como a necessidade de acessar os recursos significativos para a mulher (Wood, 2005: 50).

A autora reitera que as mudanças deverão advir a partir de ações desenvolvidas por elas mesmas:

> Os recursos para as mulheres, úteis e relevantes, não aparecerão a menos que sejam elas as que trabalhem para criá-los (geralmente em situações muito difíceis) (Wood, 2005: 50).

Neste sentido, a (re)interpretação de discursos demanda o envolvimento e a proximidade semântica, subjetiva e local. São textos produtores de outros discursos, possibilitando que outras vozes sejam ouvidas, na multiplicidade que marca o fazer coletivo. Neste ponto nos referimos à feitura de cartilha, livros e letras de música. No artigo Hip Hop Mulher: experiências de organização, Tiely Queen e Fernanda Sonega discorrem sobre a ação política desenvolvidas em espaços urbanos. Marcados por forte presença jovem que reivindicam transformações na estrutura e organização da cidade. Destacam a participação feminina nos vários ambientes da sociedade, seu protagonismo e atuação em manifestações culturais realizadas nos espaços urbanos.

4. Considerações finais

As experiências das mulheres negras jovens do movimento hip hop demonstram modelo de emancipação galgada no uso social / ideológico da comunicação e tecnologia como força contra hegemônica. Movimento cultural da periferia, lócus inicial das ações, que exige transformação social na e pela cultura, conscientes da importância deste direito social na vida humana. As expressões culturais são igualmente, fontes de formação de identidades, de resgate de tradições culturais, de inclusão social e digital além da conscientização sobre o processo de exclusão das mulheres negras empobrecidas. São utilizadas de forma estratégica como alicerce de sustentação, e dinamizadoras de processos econômicos, sociais e culturais. Da cultura retiram o sustento, cultivam a autoimagem positivada, trocam conhecimentos, se qualificam, expandem seus horizontes.

Sobremaneira, são experiências de mulheres transgressoras a ocupar espaço de dominação masculina com cabeça, corpo e membros erguidos em busca de igualdade de direitos. Para tanto, transpõem barreiras impostas pela tríade sexo, cor e geração.

Esses elementos ajudam- nas fazer a mediação em diferentes espaços de socialização da forma como constroem suas identidades e como se percebem diante de si e da sociedade.

Entre as prerrogativas de ativismo político e social na internet, sobressaem grupos que se identificam mutuamente com interesses e compromissos comuns. Desse modo, a produção de novas formas culturais e midiáticas funciona como agente de mobilização para novas ações políticas. Assim, as ações desenvolvidas pelas mulheres do hip hop (campanhas e mobilizações) inserem-nas em público protagonista do discurso e da ação política. Os grupos ativos no ciberespaço buscam novos

modelos de trocas comunicacionais e de produção da informação voltada para interesses comuns.

Este *continuum* faz surgir "redes dentro das redes", o que é considerado "inovador", já que proporciona a comunicação entre grupos distintos, com visões de mundo semelhantes (Moraes, 2001, p.2).

Por sua vez, a criação de produtos culturais traz para as mulheres novas formas de inserção social e de se fazer presente no mundo. Estas produções as colocam em contato com profissionais especializados em diferentes áreas do mercado cultural. Além disso, contribui para a adaptação a ambiente tecnologizado, que pode culminar com outras ações políticas. Elas criam oportunidades de expressar suas vozes na rede virtual e, consequentemente, visibilidade social e de reconhecimento da existência individual e coletiva.

5. Referências bibliográficas

Castells, M. (2006). *A sociedade em rede: A era da informação: economia, sociedade e cultura*. v.1. São Paulo: Paz e Terra.

Dayrell, J. (2005). *A música entra em cena. O rap e o funk na socialização da juventude*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Gilroy, P. (2001). *O Atlântico negro*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos.

Gomez, N. (2003). "Ações afirmativas: Ações afirmativas: dois projetos voltados para a juventude negra" in Silva, P. & Silvério, V. (Orgs.). *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: INEP, pp. 219-243.

________. (2002). " Juventude, práticas culturais e identidade negra". *Revista Palmares em Ação*, nº 2, v.1, pp. 18-24.

________. *Mulheres Negras e Educação: trajetórias de vida, histórias de luta*. [Url: http://www.lpp-uerj.net, acedido em 08/11/2013].

Gonzalez, L. & Hasenbalg, C. (1982). *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero.

Hall, S. (2003). *Da diáspora*. (Org.). Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_________. (1999). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora.

Hanchard, M. (1996). "Cinderela negra: raça e esfera pública no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, n.30, p.41-59.

Herschmann, M (Org.). *Abalando os anos 90: funk e hip-hop:globalização, violência estilo cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

Kellner, D. (2001). *A Cultura da mídia – Estudos culturais: Identidade e políticaentre o moderno e o pós-moderno*. Bauru, São Paulo: EDUSC.

Lemos, A. & Levy, P. (2010). *O futuro da internet: em direção a uma cyber democracia*. São Paulo: Paulus.

Levy, P. (1999). *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34.

______. (1996). *O que é o Virtual*. São Paulo: Editora 34.

______. (1993). *As Tecnologias da Inteligência***.** Editora 34.

Martin-Barbero, J. (2001). *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Moraes, D. (2007). " Comunicação alternativa, redes virtuais e ativismo: avanços e dilemas." *Revista de Economía Política de las Tecnologías de la Información y Comunicación, v*ol. IX, n. 2, mayo – ago. [Url: www.eptic.com.br]

Quintão, A. (2004). "A imagem das mulheres negras na televisão brasileira." in Flávio Carranca e Rosane da Silva Borges (Orgs.). *Espelho Infiel: o negro no jornalismo brasileiro.* São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Sindicato dos Jornalistas no Estado de São Paulo.

Rose, T. (1997). "Um estilo que ninguém segura: política, estilo e a cidade pós-industrial no hip-hop". In: Herschmann, M. (Org.). *Abalando os anos 90: funk e hiphop, globalização, violência e estilo cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, pp. 190-212.

Sodré. M. (1988). *O Terreiro e a Cidade. A forma social negro-brasileira*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.

Vianna, H. (1997). *O mundo funk carioca*. Jorge Zahar Editor Ltda.

West, C. Prefácio in Darby, D. & Shelby, T. (editores) *Hip hop e a filosofia*. Leal, Martha Malvezzi (Trad.). São Paulo: Madras, pp.15-16.

Wood, P. "Gênero e tecnologias da informação e da comunicação:em busca de um marco analítico" in *Metodologia de avaliação com perspectiva de gênero para projetos de tecnologias da informação e da comunicação: uma ferramenta de aprendizagem para a transformação e o empoderamento* [Url: http://www.apcwomen.org/gemkit/pdf/GEMPortugues.pdf, acedido em 20/11/2013].

A publicidade contraintuitiva brasileira e sua discursividade performática em estereótipos

Francisco Leite[1]

Universidade de São Paulo - USP, Brasil

Resumo: O objetivo deste trabalho é organizar um pensamento que discorra sobre o conceito de publicidade contraintuitiva e os reflexos que essa narrativa pode operar para o deslocamento e atualização do estereótipo relativo à categoria social negro. Com essa perspectiva, o proceder metodológico atende uma pesquisa exploratória de caráter interdisciplinar suportada nas teorias das Ciências da Comunicação, com foco na publicidade, principalmente, nas análises dos efeitos da cultura da mídia (Douglas Kellner, 2001). Outrass contribuições basilares que dão vigor às discussões vêm dos estudos culturais de Homi Komi Bhabha (2003) sobre a questão dos estereótipos e a sua utilização estratégica nos conflitos sociais entre os discursos pedagógicos e performáticos. Por fim, somam para direcionar os pensamentos em pauta os conhecimentos da literatura da psicologia social com base cognitiva acerca dos estereótipos e sua ativação, como também os possíveis caminhos para repensá-los e modificá-los.

Palavras-chave: publicidade contraintuitiva; estereótipo; discurso; estudos culturais; efeitos da comunicação.

1. Introdução

Os estudos sobre a comunicação publicitária contraintuitiva e seus efeitos em estereótipos[1] essencialistas (Leite, 2007, 2008a, 2008b, 2009, 2011; Leite & Batista, 2008, 2009a, 2009b, 2011a, 2011b e Fry, 2002) vêm construindo um coerente repertório interdiciplinar ao se articular, especialmente, as teorias dos efeitos da comunicação e aos saberes da literatura da psicologia social com base cognitiva no que tange os esforços psíquicos e sociais para movimentar os conteúdos dos estereótipos.

Desse modo, a conjunção dessas perspectivas teóricas está permitindo edificar um pensamento problematizador sobre as repercussões que as produções midiáticas podem produzir nos

1 O conceito de estereótipo, estigma social, preconceito, discriminação já foram discutidos em outros trabalhos (ver Leite, 2008a). No entanto, é pertinente sinalizar brevemente para o leitor o entendimento conceitual de estereótipo para fornecer informações que orientem sua leitura das ideias articuladas neste artigo. A palavra estereótipo é oriunda do vocabulário tipográfico e foi introduzida nas Ciências Sociais pelo jornalista norte-americano Walter Lippmann, na sua obra Public Opinion (1922). Nesse trabalho ele destacava a importância das imagens mentais na interpretação das ocorrências da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), mediante o desenvolvimento de uma pesquisa que coletou dados sobre as imagens que os diversos grupos sociais faziam um do outro. O estereótipo nos estudos de Lippmann consiste na imputação de certas características a pessoas pertencentes a determinados grupos, aos quais se atribuem específicos e fixos aspectos. Entretanto, o conceito de estereótipo utilizado neste artigo atende as perspectivas contemporâneas de atualização de sua abordagem social que o entende como "artefatos humanos socialmente construídos, transmitidos de geração em geração, não apenas através de contatos diretos entre os diversos agentes sociais, mas também criados e reforçados pelos meios de comunicação, que são capazes de alterar as impressões sobre os grupos em vários sentidos" (Pereira, 2002: 157).

1 Doutorando em Ciências da Comunicação pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo e estudante visitante na Doctoral School in Psychological Sciences and Education da University of Trento (Itália). Email: fcoleite@usp.br.

espaços e práticas da recepção, quando da interação dos indivíduos com tais mensagens publicitárias, considerando nesse proceder à possibilidade do enfraquecimento e ressignificação das crenças[2] negativas que nutrem as estruturas dos estereótipos tradicionais.

A narrativa contraintuitiva é uma proposta do campo publicitário para promover por meio de seus enredos outras percepções e visões de mundo acerca dos estereótipos[3] inscritos às minorias sociais. O objetivo esperado é que as histórias publicitárias pautadas sob essa abordagem forneçam à sociedade informações e significados mais positivos acerca da realidade dos indivíduos vítimas da "repetição demoníaca" (Bhabha, 2003: 105) dos estereótipos negativos.

Neste ínterim, este artigo tem como objetivo organizar um pensamento que apresente este diferenciado recurso estratégico da publicidade, no contexto brasileiro, ao discorrer sobre os possíveis efeitos que sua narrativa pode produzir para modificar os repertórios culturais que condicionam a manifestação dos estereótipos essencialistas inscritos a categoria social 'negro' no Brasil.

Com essa perspectiva, o proceder metodológico atende uma pesquisa exploratória de caráter interdisciplinar suportada nas teorias das comunicação, com foco na publicidade, principalmente, nas análises dos efeitos da cultura da mídia (Mauro Wolf, 2005 e Douglas Kellner, 2001). Outras contribuições basilares que dão vigor às discussões vêm dos estudos culturais de Homi Komi Bhabha (2003) sobre a questão dos estereótipos e a sua utilização estratégica nos conflitos sociais entre os discursos pedagógicos e performáticos. Por fim, somam para direcionar os pensamentos em pauta os conhecimentos da literatura da psicologia social com base cognitiva acerca dos estereótipos e sua ativação, como também os possíveis caminhos para modificá-los.

2. Os estereótipos : entre os discursos pedagógico e performático

Os estudos culturais de Bhabha, no viés do discurso, sobre a cultura pós-colonial[4] do ocidente também colaboram com a discussão sobre o conceito dos estereótipos sociais. Em suas análises o autor considera o estereótipo como uma estratégia discursiva, isto é, "uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre 'no lugar', já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido [...] "(Bhabha, 2003: 105).

Os estereótipos para ele são construídos por meio das permanentes lutas narrativas que são empreendidas nos locais da cultura[5] pela verticalização de poder entre os grupos sociais. Nesta disputa, o discurso hegemônico social utiliza-se da estratégia de estereotipização para identificar e desqualificar com a marca do inferior os grupos minoritários, para dessa forma se autoafirmar e garantir o afastamento de ameaças à sua hegemonia ou a sua ideologia pedagógica do "muitos como um".

Logo, é neste jogo que se localiza a ambivalência do discurso pedagógico da nação/povo que

2 Segundo Leite, "é pelo processo de aprendizagem que as crenças do indivíduo são estabelecidas. As crenças sempre têm sua origem nas experiências pessoais em todas as suas possibilidades (atenção, percepção, pensamento, raciocínio e imaginação). Elas se formam por associação e podem ser definidas como aquilo que se aprende desde crianças e adota-se como verdades. São adquiridas nas mediações de relacionamento e aprendizagem do indivíduo: em casa com os familiares, na escola, com a mídia, etc." (Leite, 2008a: 134).

3 Esta palavra oriunda do vocabulário tipográfico foi introduzida nas Ciências Sociais pelo jornalista norte-americano Walter Lippmann, na sua obra Public Opinion (1922). Neste trabalho, em linhas gerais, ele destacava a importância das imagens mentais na interpretação das ocorrências da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), mediante o desenvolvimento de uma pesquisa que coletou dados sobre as imagens que os diversos grupos sociais faziam um do outro. O estereótipo nos estudos de Lippmann consiste na imputação de certas características a pessoas pertencentes a determinados grupos, aos quais se atribuem específicos e fixos aspectos. Como se lerá a seguir, este trabalho utiliza abordagens contemporâneas que atualizam as reflexões desse autor sobre os estereótipos.

4 O termo pós-colonial (periferia) utilizado por Bhabha substitui o termo terceiro-mundo nas esferas da produção acadêmica e polêmicas intelectuais (a partir da década de 1980) (Prysthon, 2004: 2).

5 O local da cultura pode ser entendido como os espaços de encontro e da construção social, locais que não funcionam apenas como locais de fusão de grupos ou identidades, mas como locais de espelhamento entre diferentes grupos ou entre diferentes sujeitos de um mesmo grupo, onde um se vê no outro (Bhabha, 2003: 199).

reconhece as qualificações e as alteridades das minorias/periferia (do Outro e seus discursos performáticos), no entanto, as recusa suprimindo-as e ressignificando-as sempre de modo negativo, pejorativo com o objetivo de defender a imaginada hegemonia e originalidade do discurso dominante frente às ameaças que a diversidade sociocultural manifesta às suas margens.

> O [...] estereótipo dá acesso a uma "identidade" baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma. [...]. O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a *representação* do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais (Bhabha, 2003: 116-117).

Essas lutas narrativas, que Bhabha discorre sobre a formação e desdobramentos dos estereótipos, considerando inclusive as suas mobilizações sociais e cognitivas, são produzidas e interpeladas nos locais discursivos entre o pedagógico e o performático que contextualizam e atravessam os sentidos das marcações sociais. Sendo ainda que os discursos pedagógicos afirmam e sustentam as semelhanças que unem a comunidade nacional dominante e os discursos performáticos de alguma forma se contrapõem à pedagogia dominante alterando seu *status quo* para visões alternativas e multiculturais[6].

De outro modo, "o pedagógico funda sua autoridade narrativa em uma tradição do povo [...], encapsulado numa sucessão de momentos históricos que representa uma eternidade produzida por autogeração" (Bhabha, 2003: 209). Já o discurso performativo busca desestabilizar essa soberania de *autogeração* da sociedade "ao lançar uma sombra *entre* o povo como "imagem" e a sua significação como signo diferenciador do Eu, distinto do Outro ou do Exterior" (*Idem*).

Essa intervenção performática das culturas de margens, ou dos indivíduos minoritários, nas produções dos discursos hegemônicos representa os anseios para se combater à fixidez do historicismo linear imposta narrativamente pelo controle tautológico da pedagogia dos "muitos como um" que ainda busca inscrever as minorias numa espiral de estigmatização, tendo o estereótipo como estratégia de controle.

Esse enfrentamento das minorias não deve ser visto como uma rebelião para a tomada de poder, mais sim como um movimento que procura diluir esse sentido de poder vertical num possível compartilhar social, que não se paute por hierarquias de centro e margens. O objetivo desse enfrentamento é promover por meio desse deslocamento um espaço social que considere as diversas manifestações culturais possibilitando a construção de uma narrativa histórica não-linear pautada para além das tradições totalitárias pedagógicas, que buscam representar o todo desconsiderando a sua diversidade.

Para empreender essas "outras/ novas" alternativas os indivíduos produtores de discursos performáticos esforçam-se para estimular a construção de contranarrativas para desestabilizar a dominação monológica imposta pelos produtores pedagógicos. Dessa forma, a construção de contranarrativas estimula o direcionamento social para um cenário dialógico "que corresponda à

6 Este termo é utilizado neste trabalho, com um viés crítico, conforme Kellner, que o compreende "como um conceito geral para as diversas intervenções em estudos culturais que insistam na importância de examinar minuciosamente representações de classe, sexo, sexualidade, etnia, subalternidade e outros fenômenos muitas vezes postos de lado ou ignorados em abordagens anteriores. A abordagem cultural crítica, a nosso ver, implica a análise das relações de dominação e opressão, do modo de funcionamento dos estereótipos, da resistência por parte de grupos estigmatizados a representações dominantes e da luta desses grupos pela sua própria representação contra representações dominantes e distorcidas, no sentido de produzir representações mais positivas. O termo "multicultura" aqui, portanto, funciona como uma rubrica geral para todas as tentativas de resistir à estereotipia, às distorções e à estigmatização por parte da cultura dominante". (2001: 126).

verdade daqueles a quem a tradição da dominação e o ritmo contínuo da história fizeram calar" (Santana, 2009: 7).

Segundo Bhabha, as contranarrativas "continuamente evocam e rasuram [...]as fronteiras totalizadoras – tanto reais quanto conceituais – perturbam aquelas manobras ideológicas através das quais "comunidades imaginadas" recebem identidades essencialistas" (2003, p. 211). Como se observou, nas orientações de Bhabha, nesta luta entre narrativas, os estereótipos sociais negativos caracterizam-se como uma das principais ferramentas de controle e defesa dos discursos pedagógicos para neutralizar as rasuras que performativo pode produzir em suas fronteiras ao divulgar a alternância social para a contextualização da diversidade cultural.

Esse embate social descrito pelo autor também é verificado nas instâncias da cultura da mídia brasileira, onde as representações socioculturais, geralmente, seguem as políticas pedagógicas e vários indivíduos minoritários são inscritos nas margens das suas narrativas sob representações marcadamente pejorativas, negativas. É o caso da categoria social negro que geralmente é exposta nos discursos midiáticos em posições subalternas.

Nesses espaços midiáticos, programados pelos interesses do mercado de consumo, as lutas entre os discursos pedagógicos e performáticos se manifestam pelas produções da publicidade, da telenovela, do cinema, entre outros. Essas ambiências de representação simbólica, tautologicamente, espelham nos seus roteiros a verticalização de poder do repertório cultural dominante neutralizando a expressão das minorias, pela imposição de estigmas que ainda continuam sendo nutridos pelas redescrições de atributos negativos associados as representações de suas imagens.

Entretanto, algumas rasuras nessas fronteiras midiáticas começam a surgir, tendo em vista as manifestações contranarrativas que as culturas de margens em suas diversas esferas (sociais, econômicas, midiática e políticas) estão produzindo para expressar sua resistência às imposições dominantes. Portanto, é com base nesse referencial teórico que o conceito de publicidade contraintuitiva deve ser inicialmente compreendido como uma proposta contranarrativa que deve ser perenemente aperfeiçoada para rasurar e desconstruir a soberania de autogeração dos discursos pedagógicos.

3. A publicidade contraintuitiva e sua performance discursiva

A publicidade contraintuitiva é uma proposta do campo publicitário para promover através de seus enredos "outras/novas" informações que colaborem para o deslocamento, enfraquecimento e atualização dos conteúdos negativos, isto é, as crenças que governam os estereótipos inscritos às minorias sociais. O objetivo esperado é que as comunicações publicitárias pautadas sob essa proposta forneçam à sociedade, no contexto de seus roteiros, diferenciadas visões e significados acerca da realidade dos indivíduos alvo de arcaicos estereótipos essencialistas, "neutralizando e reorientando a manifestação da automaticidade" (ver Leite, 2008a) cognitiva de seus conteúdos negativos produtores de preconceitos sociais.

Para isso, tais anúncios buscam dar oportunidades para que representantes de grupos estigmatizados, como os negros e as negras, também protagonizem, sejam destaques e apareçam em posições mais favoráveis de prestígio social nos enquadramentos simbólicos da publicidade, afastando-se das ultrapassadas marcações tradicionais de subalternidade e inferioridade, geralmente, atribuídas a esses indivíduos nos trânsitos e contextos das práticas discursivas pedagógicas da publicidade.

A título de exemplificação, a seguir, um anúncio publicitário brasileiro será apresentado para ilustrar os cruzamentos teóricos indicados acerca do discurso performático da publicidade

contraintuitiva.

O anúncio da FGV, em única página, apresenta uma mulher jovem e negra trajada elegantemente com um vestuário executivo. Ela está de pé e de costas (para o texto descrito a seguir) em um gramado. Aparentemente, a fotografia simula o espaço de uma praça ou um parque. Ao fundo observam-se alguns edifícios, montanhas, o céu azul com nuvens e pássaros voando. Do lado direito da peça, atrás mulher, consta uma arte do seu tamanho com a seguinte redação publicitária: "Eu sou o MBA da instituição que ocupa a melhor posição do país no *ranking* do MEC. MBA FGV". Próxima à linha de rodapé da página, uma tarja azul contempla a assinatura da campanha com o *slogan*: "Deixe o MBA que é referência falar por você. MBA FGV".

Figura 1 – Anúncios Impressos MBA FGV.
Fonte: Revista Isto É (18. jan.2012), Agência 3.

A abordagem desse anúncio vem ao encontro da proposta contraintuitiva, pois insere a imagem da mulher negra num cenário estético de referência moderna e de associações ao campo educacional e empresarial para promover o valor da marca de uma das mais importantes instituições particulares de ensino superior no Brasil, quebrando dessa forma uma das repetições exaustivas ou "demoníacas" (Bhabha, 2003) do uso discursivo pedagógico da imagem da mulher negra associada a representações com apelos lascivos ou de menor expressão.

Com efeito, observa-se que a proposta do anúncio do MBA da FGV pode colaborar para ressignificar os tradicionais conteúdos dos estereótipos associados à categoria social negro, especialmente a mulher, que nessa narrativa, pelo que se compreende, representa uma executiva e estudante do MBA que busca a melhor capacitação profissional para enfrentar os desafios empresariais do contexto global que cada vez mais exige profissionais capacitados para corresponder aos desafios e expectativas do mercado. Por tanto, essas associações qualificadas de cunho intelectual se afastam dos arcaicos conteúdos que vinculavam a imagem da mulher negra apenas às expressões de lascividade e subalternidade, enfim, a contextos pedagógicos silenciadores.

A publicidade contraintuitiva deve ser compreendida como um discurso contranarrativo, no sentido articulado por Bhabha (2003), no que tange o seu aspecto subversivo de apresentar nos espaços da cultura da mídia "outras/novas" alternativas discursivas para enredar a representação das minorias sociais, desse modo, essa iniciativa do campo publicitário possibilita a expressão democrática e digna de "imagens sociais positivas ou contraestereotípica dos grupos alvo de preconceito e discriminação" (Lima & Vala, 2004: 55).

Ela pode ser compreendida como uma "tentativa deliberada de romper com os antigos estereótipos com a produção que se pode denominar de cartazes contraintuitivos[7]" (Fry, 2002: 308). A sua narrativa estratégica surge como uma "outra/nova" proposta de visibilidade, do campo publicitário, às minorias sociais.

A intenção do seu discurso é promover uma releitura dos conteúdos estereotípicos inscritos a grupos estigmatizados, colaborando assim para a atualização (ressignificação), diluição e até mesmo a supressão cognitiva desses conteúdos pelas suas leituras possíveis, considerando para isso uma "política de ações valorizativas" (Jaccoud & Beghin, 2002: 56). Essas políticas visam combater os estereótipos negativos, reconhecer e valorizar a pluralidade social e cultural que marca e atravessa a sociedade brasileira.

7 Fry (2002) exemplifica suas observações ao descrever alguns cartazes publicitários contraintuitivos produzidos na década de 1990.

De outro modo, a publicidade contraintuitiva pelas "inovações" abordadas em seu discurso, pautadas em contextos e situações mais favoráveis às minorias, pode com seu estímulo preparar a estrutura cognitiva dos indivíduos receptores de sua mensagem para captar, assimilar e armazenar novas informações fornecidas a respeito do indivíduo alvo do conteúdo estereotípico negativo tratado no enquadramento publicitário, estimulando assim um provável processo cognitivo de reelaboração de crenças. É o que acredita-se potencialmente ser produzido pela recepção do anúncio do MBA da FGV.

Esse entendimento tem respaldo na literatura da psicologia social com base cognitiva. Segundo Carpenter, essa perspectiva de mudanças de crenças há muito tempo não era reconhecida pelos pesquisadores desse campo, visto que eles acreditavam que

> [...] como as nossas associações implícitas se desenvolvem bastante cedo e somos inconscientes delas, seria praticamente impossível mudá-las. Mas pesquisa recente sugere que podemos reelaborar nossas crenças e atitudes implícitas ou, pelo menos, controlar seus efeitos. Contemplar os grupos-alvos em contextos sociais mais favoráveis pode ajudar a enfrentar atitudes tendenciosas [...] "e enfraquecer o preconceito implícito". (Carpenter, 2009: 60).

O discurso contraintuitivo deve ser compreendido para além de uma mensagem pautada pelo suporte do "politicamente correto", já que a publicidade contraintuitiva avança na questão do apenas conter (inserir) um representante de um grupo minoritário em sua estrutura narrativa. A publicidade "politicamente correta", em comparação com a contraintuitiva, como já se discutiu em outro traalho[8], possui características e objetivos distintos, pautados provavelmente pelo ideal quantitativo, o que obviamente não impede o diálogo e a integração entre ambas as narrativas.

O estímulo contraintuitivo auxilia o processo de reavaliação e contrabalanceamento de pensamentos estereotípicos ao expor e fomentar na sua narratividade informações qualificadas, que justificam e/ou caracterizam tais pensamentos essencialistas (forjados na automaticidade do senso comum) como concepções altamente negativas e ultrapassadas.

5. Considerações Finais

Dessa forma, considerando o pressuposto da incidência dos efeitos da cultura da mídia nos indivíduos e na sociedade pode-se indicar que é pela força da justificativa e pela contínua exposição, ou redescrições[9] de mensagens sob a mesma linha nos veículos de comunicação, que o processo de deslocamento e atualização cognitiva do indivíduo receptor em relação aos conteúdos negativos desses estereótipos pode ocorrer.

Entretanto, apesar dos esforços serem empreendidos para que ações semelhantes à contraintuitiva sejam estimuladas e repetidas na mídia para produzir novas associações para os estereótipos, é pertinente realçar que este processo de modificação e deslocamento cognitivo para atualização de crenças não é simples. Há registros na literatura da psicologia social com base cognitiva (Bernardes, 2003, Wegner, 1994) que apontam para a ocorrência de efeitos negativos e indesejados neste proceder. Dentre os quais se destacam o efeito de ricochete[10] e o efeito da ameaça dos estereótipos[11].

8 Sobre essas discussões ver: Leite, 2008b.

9 Segundo Howard, "uma mudança mental torna-se convincente na extensão em que se presta à representação em diferentes formas, com essas formas reforçando-se mutuamente" (Gardner, 2008: 29).

10 Como já discutido em outra produção (Leite e Batista, 2008), o efeito de ricochete ao invés de operar a proposta contraintuitiva para reavaliação/ supressão de estereótipos acaba por reforçar seus conteúdos negativos tornando-os hiperacessíveis nas estruturas cognitivas dos indivíduos.

11 A teoria da ameaça dos estereótipos postula que um indivíduo, ao crer que pertence a um grupo, alvo de um estereótipo negativo,

Contudo, não se pode considerar natural a ocorrência desses efeitos indesejados, pois eles também podem ser causados pelo tempo de exposição do indivíduo a narrativa e pela (falta de) justificativa/ explicação contundente desta ao receptor para não resistir em aceitar a ressignificação de suas crenças negativas produtoras de pensamentos estereotípicos. Portanto, a falha no processamento pode estar associada ao conteúdo (contexto) da mensagem e/ou ao momento (psicológico, físico, de implicações ambientais, mediações) do indivíduo durante a sua recepção.

Referências Bibliográficas

Bernardes, D. (2003). “Dizer “não” aos estereótipos sociais: as ironias do controlo mental”. *Análise Psicológica*, nº 3, v. 21, pp. 307-321.

Bhabha, H. K. (2003). *O local da cultura*. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de L. Reis e Gláucia R. Gonçalves (Trad.). Belo Horizonte: Editora UFMG.

Carpenter, S. (2009). “Sutilezas do Preconceito”. *Revista Mente e Cérebro*.

Fry, P. “Estética e política: relações entre “raça”, publicidade e produção da beleza no Brasil” in Goldenberg, M. (2002). *Nu & Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record.

Gardner, H. (2005). *Mentes que mudam: arte e a ciência de mudar as nossas idéias e as dos outros*. Tradução: Maria Adriana V. Veronese. Porto Alegre: Artmed/Bookman, 2005.

Jaccoud, L. & Beghin, N. (2002). *Desigualdades Raciais no Brasil: um balanço da intervenção governamental*. Brasília: IPEA.

Kellner, D. (2001). *A Cultura da Mídia - estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno*. Ivone Castilho Beneditti (Trad.). Bauru, SP: EDUSC.

Krüguer, H. (2004). “Cognição, estereótipos e preconceitos sociais” in Lima, M. E. O. *Estereótipos, preconceitos e discriminação: perspectivas teóricas e metodológicas*. Salvador: EDUFBA.

Leite, F. (2008a). “Comunicação e cognição: os efeitos da propaganda contraintuitiva no deslocamento de crenças e estereótipos” in *Ciências & Cognição* (UFRJ), v. 13, pp. 131/ 12-141.

________. (2008b). A propaganda contraintuitiva e a politicamente correta. *Revista de Comunicação e Epistemologia da Universidade Católica de Brasília* (UCB).

________. (2009). *A propaganda contraintuitiva e seus efeitos em crenças e estereótipos*. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Relações Públicas, Propaganda e Turismo/ Escola de Comunicações e Artes/ USP. São Paulo.

________. “Por outras expressões do negro na mídia: a publicidade contraintuitiva como narrativa desestabilizadora dos estereótipos” in Batista, L.L. & Leite, F. (Orgs.) (2011a). *O negro nos espaços publicitários brasileiros: perspectivas contemporâneas em diálogo*. São Paulo: Escola de Comunicações e Artes/USP: Coordenadoria dos Assuntos da População Negra.

quando submetido a uma atividade relacionada com esse estereótipo, sofre, nessa situação de pressão, uma imediata e considerável redução de desempenho. Os estudos sobre essa abordagem são relativamente recentes e têm como marco inicial o trabalho de Steele e Aronson, publicado em 1995. (ver Leite e Batista, 2011b).

________. & Batista, L. (2008). “A propaganda contraintuitiva e o efeito ricochete” in *Galáxia* (PUCSP).

________. (2009a). “A persuasão, os estereótipos e os impactos da propaganda contraintuitiva”. *Contemporanea* (UFBA. Online), v. 7, pp. 01-24.

________. & Batista, L. (2009b). “A propaganda contraintuitiva como proposta para atualização dos estereótipos”. *Lumina* (UFJF. Online), v. 3, pp. 1-22.

Batista, L. & Leite, F. (Orgs.). (2011a). *O negro nos espaços publicitários brasileiros: perspectivas contemporâneas em diálogo*. São Paulo: Escola de Comunicações e Artes/USP: Coordenadoria dos Assuntos da População Negra.

Leite, F. & Batista, L. (2011b). “A ameaça dos estereótipos e a publicidade contraintuitiva”. *Conexão – Comunicação e Cultura*, UCS, Caxias do Sul, nº 20, v. 10, jul./dez.

Lima, M. & Vala, J. (2004). “Serão os estereótipos e o preconceito inevitáveis? O monstro da automaticidade” in Lima, M. & Pereira, M. *Estereótipos, preconceitos e discriminação: perspectivas teóricas e metodológicas***.** Salvador: EDUFBA.

Lippman, W. (1922). *Public Opinion*. Nova York: Harcourt Brace.

Pereira, M. (2002). *Psicologia social dos estereótipos*. São Paulo: EPU.

Prysthon, A. (2004 [1ª edição]). “Interseções da teoria crítica contemporânea: estudos culturais, pós-colonialismo e comunicação” in *Revista eletrônica e-compós*, pp. 01-19.

Santana, G. (2009). “Os discursos ambivalentes da nação na pós-modernidade: da carta de caminha **à** iararana” in *Revista Memento* Nº 1, v. 1, pp. 39-47.

Wegner, D. (1994). “Ironic processes of mental control” in *Psychological Review*, nº 1, v. 101, pp. 34-52.

Wolf, M. (2005 [2ª edição]). *Teorias das comunicações de massa*. Karina Jannini (Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

Descolonizando a documentação museológica através das tics: a web 2.0 como ferramenta para autor-representação de grupos carnavalescos afro-baianos no mafro-ufba

Rita de Cássia Maia da Silva[1]

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Resumo: Estamos desenvolvendo um trabalho a partir da coleção de indumentária dos blocos afro e afoxés do acervo do Museu Afro-brasileiro da Universidade Federal da Bahia (MAFRO-UFBA) que busca aplicar as reflexões da museologia social à documentação em museus. Reconhecemos que as atuais práticas ainda estão alimentadas por uma epistemologia monocultural e trilhamos um caminho investigativo buscando a descolonização destas práticas. Neste sentido, acreditamos que os processos de interpretação e co-validação de discursos e significados nos museus, seriam mais eficientes se protagonizados pelos grupos originais e seus criadores. Aliado à esta perspectiva, reconhecemos nas TICs um conjunto de ferramentas que está proporcionando modificações significativas na sociedade e nos museus, criando novas práticas e criando novos paradigmas na inter-relação museu - público - patrimônio que seriam pertinentes à esta investigação. Apresentamos os princípios norteadores e as potencialidades para o uso das ferramentas da *web 2.0* nos processos de aquisição e veiculação de documentos e testemunhos sobre estas associações culturais, de modo a incrementar a sua produção cultural e promover a gestão compartilhada do acervo e dos discursos sobre a sua memória, produzidos no espaço institucionalizado do museu.

Palavras chave: documentação; *web 2.0;* acervos etnológicos; curadoria compartilhada; descolonização.

1. O MAFRO: uma coleção entre dois paradigmas

O Museu Afro-brasileiro (MAFRO) da Universidade Federal da Bahia (UFBA) foi idealizado na década de 70 pelo fotógrafo e etnólogo Pierre Verger, para abrigar a produção de cultura material africana e afro-brasileira. A sua criação teria como objetivo, entre outros, o desenvolvimento de estudos neste campo além da contribuição para a aplicação dos programas de cooperação cultural entre o Brasil e os países africanos. Neste sentido o Museu tem alcançado sucesso até os dias de hoje.

Por um lado, o museu foi resultado de um convênio entre os Ministérios das Relações Exteriores e da Educação e Cultura, o Governo Estadual da Bahia e o Município de Salvador, além da Universidade Federal da Bahia, órgão ao qual se acha ligado através do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO). Por outro, é importante salientar que o MAFRO veio responder à necessidade da cidade de Salvador por um espaço de memória da população afro-baiana, sendo esta matriz cultural o elemento definidor da sua imagem-identidade frente a outras cidades e regiões do Brasil. Sendo assim, desde a sua criação, o museu gerou fortes expectativas

1 Dra. em Comunicação e Cultura Contemporâneas pela Universidade Federal da Bahia. Museóloga, professora do Curso de Museologia e do Programa de Pós Graduação em Museologia da Universidade Federal da Bahia. Chefe do Departamento de Museologia. Tem experiência na área de Museologia, com ênfase em expografia e expologia, atuando principalmente nos seguintes temas: comunicação museológica, comunicação e cultura, relações imagem-identidade, cultura afro-baiana, TICs e museu.

Email: proritamaia@gmail.com ou rita.maia@ufba.br

nos grupos culturais e comunidades afro-religiosas locais, que investiram simbolicamente na sua criação, contribuído através de doações de vários objetos para a composição inicial de seu acervo.

Mesmo nascido em um contexto histórico de descolonização das sensibilidades característico das décadas de 70 e 80, a gestão dos processos técnicos museológicos desenvolvidos no MAFRO seguem (como na maioria dos museus universitários) os procedimentos técnicos tradicionais fundamentados em uma epistemologia cientificista. Acrescido a isto, temos o fato de que algumas peças da coleção cedida por estas associações figuravam na exposição inicial do museu, mas com reestruturação da exposição em 1995, por questões de espaço e conservação, foram transferidas para a reserva técnica. Hoje estes objetos são inacessíveis para a maioria do público, dentre eles, o conjunto de indumentárias, adereços e alegorias afro-carnavalescas que foram doadas por membros dos blocos afro e afoxés[1] da cidade de Salvador.

Esta coleção possui cerca de 80 peças entre tecidos, alegorias e adereços. Algumas destas instituições culturais geradoras do acervo já desapareceram, mas seus representantes e membros continuam vivos e atuantes, criaram novas associações e são detentores de um conhecimento que merece estar associado ao objeto de coleção que representa a sua história. Esta coleção retrata a originalidade criativa de manifestações culturais locais, testemunhos da resistência e presença negra no carnaval da Bahia, desde a sua instituição, em 1890. Elas são o palco estético e ideológico de diversificados elementos do imaginário negro local.

É característica dos blocos afro e afoxés desenvolverem, para além dos desfiles carnavalescos, um conjunto de ações de caráter social e artístico. Sua produção artística é investida de forte conteúdo didático e político. A indumentária dos blocos e afoxés possui um manancial de imagens estampadas que trazem informações sobre o imaginário, cotidiano e os interesses destas associações e seus membros, mas também são testemunhos valiosos sobre um passado recente da cidade e da evolução do seu perfil sociocultural.

Apesar de sua importância como elementos na definição da imagem-identidade local, a maioria destas associações são muito pouco visibilizadas, quase desconhecidas no âmbito midiático. Por esta razão e pelo próprio sentido do cumprimento da função do museu é que esta memória necessita ser registrada e difundida, pois revela o ambiente cultural criativo onde foi gerada uma forma original de manifestação cultural popular original da cultura local.

Chamamos atenção para o fato de que os agentes produtores e associados destes blocos e afoxés são os que melhor detêm, em todos os níveis, o conhecimento sobre o significado da sua produção, seja ela material, iconográfica ou simbólica. Enquanto portadores desta memória, eles são os principais responsáveis por sua inscrição no contexto social em que ela é ou foi gerada sendo, portanto, os portadores da sua pertinência e sentido social tanto dentro quanto fora do Museu.

A presença dos objetos destas instituições na coleção do MAFRO adquiriu o significado de um reconhecimento público do valor cultural do seu trabalho e da sua associação. No entanto a ausência destes objetos na área de exposição tem impedido, até o momento, a difusão e atualização desta memória.

Por tudo isso, O MAFRO é desafiado a reverter o sentimento negativo de esquecimento e abandono que algumas destas associações enfrentam. É neste sentido que buscamos criar estratégias de comunicação e documentação museológica voltada para a autodeterminação destes grupos na gestão da sua arte e do seu patrimônio. Para isso, optamos por recorrer às Tecnologias da Informação

1 Aqui, o termo afoxé designa uma associação carnavalesca que também é chamada de candomblé de rua (Lody, 2003, p. 64). De um modo geral, podemos dizer que apesar de seu caráter festivo, em seu desfile também são entoados cânticos religiosos do candomblé. Já os blocos afro não entoam estes cânticos, possuem bateria com vários instrumentos percussivos e suas músicas e temas são alusivos a países africanos, histórias e tradições afro-brasileiras.

e Comunicação (TICs) como recurso para revitalização deste acervo e como caminho para a reinvenção e atualização das tradicionais práticas museológicas desenvolvidas por esta instituição.

2. O potencial das TICS na descolonização dos discursos

A aplicação das tecnologias da informação e comunicação nos museus está transformando não só a sua forma de concepção arquitetônica, mas também abrindo possibilidades para colocar em prática mudanças que atendam a uma forma contemporânea de pensar os procedimentos técnicos inerentes à estas instituições. Agora, percebemos o seu potencial de interatividade para além das áreas expositivas.

Sendo os museus instituições a serviço da sociedade e de seu desenvolvimento, o seu objetivo último seria a preservação da memória coletiva que esteja ancorada nas imagens-representações dos valores de uma sociedade. O seu sentido não muda, mas muda a sociedade. A sociedade contemporânea e mudanças no plano tecnológico nos veículos de comunicação exigem, também, mudanças nas formas de conceber os processos que são desenvolvidos nestas instituições.

É bom sempre ressaltar que as relações museu-público não se resumem apenas ao setor expositivo. Hoje há um desejo e uma abertura para intervenção mais direta do público que se alinha aos postulados estabelecidos na Museologia a partir da década de 70, mais acentuadamente na Mesa-redonda de Santiago do Chile, em 1972, quando surge a ideia de museu integral (museus de território), buscando criar com as comunidades representadas nos acervos um novo tipo de relação. Autogestão e diálogo são levados em consideração nos excertos da Declaração de Oaxtepec (México, 1984), onde foi estabelecida a indissolubilidade da tríade território-patrimônio-comunidade (Primo, 1999: 14), e uma Museologia que evite o monólogo autoritário do técnico-curador-especialista.

Esta forma de pensar o museu entra em choque com antigas práticas e demanda uma revisão continua dos processos desenvolvidos nesta instituição. A noção de território se estende dos espaços físicos aos espaços simbólicos. A ação dos museus como agentes de desenvolvimento social só acontece se estiver alinhada e atualizada nas perspectivas da descolonização das sensibilidades, na desmonopolização do poder de comunicar, balanceando o fluxo de informações entre os indivíduos, grupos e sociedades. Nesta linha de pensamento também advogamos que a ideia de museu-território pode ser estendida aos ambientes característicos do ciberespaço que criam, por sua natureza, ciber-territórios.

Cibercultura é "uma forma de empoderamento que implica três frentes estratégicas: a informação, o conhecimento e a capacidade de criar redes de ação para usar a informação e o conhecimento em projetos específicos de autogestão"[2]. (González, 2007: 36). Nos chama atenção o fato de que o ciberespaço possui uma vocação para a interatividade e quebra de hierarquias e hegemonias. Assim, acreditamos que o pensamento de práticas no plano da cibercultura pode trazer uma nova perspectiva nas estratégias construídas para a ação social dos museus. É assim que aliamos a preservação dos acervos e a produção e gestão das informações com o potencial de difusão e agregação social dos museus.

Nesta tarefa, as TICs, mais especificamente, as funcionalidades oferecidas pela *web 2.0*, tem o potencial de atender as expectativas de atuação dos museus na sociedade contemporânea, ampliando o seu raio de ação, e descolonizando as suas formas de construção de discursos e das narrativas histórico-culturais.

---

2 *"Cibercultur@, en el sentido que lo expresamos, es una forma de empoderamiento que implica tres frentes estratégicos: la información, el conocimiento y la capacidad de crear redes de acción para usar la información y el conocimiento en proyectos específicos de autogestión."*

Os trabalhos de documentar, conservar e comunicar - a tríade da ação específica do museólogo - comportam uma possibilidade imensa de intervenções. Além disso, eles são a consequência de todo um processo de depuração e organização de informações que acaba por funcionar como um jogo de visibilidade-invisibilidade nos âmbitos do museu, mas que refletem as hierarquias de poder na sociedade. No nosso trabalho, a troca dialógica entre os membros do museu e os agentes culturais, está gerando novas informações que estabelecem novas narrativas sobre os objetos estudados.

Estamos localizando e atraindo estes agentes culturais e propondo uma parceria no processo de documentação deste acervo. Concentramos-nos em um trabalho de caráter experimental e etnográfico, que estabelecerá como base para a criação de um sistema de documentação museológica que comporte a interatividade e abertura para a continuidade de coleta de informações. Este sistema será alimentado e difundido através de uma plataforma colaborativa, gerida tanto pelos membros das associações quanto pelos representantes do museu.

Da coleta de informações à construção do conhecimento, a reconstituição da história deve ser feita em diferentes contextos, sob as diversas óticas possíveis, pois um objeto, ao longo de sua vida, perde e ganha informações em consequência da sua trajetória na relação com o homem e seus espaços de atuação (Ferrez, 1991). Sabemos que as ações de gerir e difundir informações nos museus são quase tão importantes quanto o objeto propriamente dito. Partimos do pressuposto de que a documentação museológica não se restringe à descrição física dos objetos que, por sua suposta cientificidade, seria isenta de valores muitas vezes alimentados por visões absolutamente alheias àquelas do contexto em que o objeto foi produzido.

Nosso trabalho quer ultrapassar as limitações da produção de conhecimento característica da documentação museológica, ainda imbuída de uma mentalidade cientificista e alimentada por uma epistemologia monocultural, chamando atenção para o questionamento sobre a validade e veracidade deste conhecimento na medida em que ocorre a exclusão dos grupos produtores na criação de categorias, construção de narrativas e na interpretação exercida sobre este patrimônio salvaguardado.

3. O uso das TICS: da espetacularidade à interatividade

A opção pelo uso de uma plataforma colaborativa como suporte para a ação de documentação museológica se dá na medida em que a *web 2.0* também pode ser considerada um espaço de sociabilidade. A internet possui um grande potencial transformador. Nela, a penetração de usuários se dá pelo princípio de rede, criando teias de relacionamento, solidariedade e identificação e oferece a oportunidade para colocar em prática algumas perspectivas políticas sobre o papel social do museu e as formas de integração entre os museus e o seu público.

É neste sentido que buscamos, através do uso de recursos destas tecnologias, aplicar e experimentar procedimentos relativos aos processos museológicos para potencializar o aspecto agregador do museu, favorecendo uma forma de preservação e difusão das memórias de uma maneira mais interativa, dado que a memória só tem sentido na medida em que é algo experimentado objetivamente no seio da sociedade.

Como forma de aumentar o estreitamento de relações com o público, existem museus que são pioneiros ao utilizar os recursos da internet. As reproduções tridimensionais de espaços expositivos (*Google Art Project*), o uso de sistemas interativos online, que vão desde a exposição das coleções, compra de conteúdos (*App Hermitage Museum*), são formas que criam disposição no público para uma experiência *in loco*, como também oferecem um prolongamento e revivência desta experiência para além dos espaço do museu.

No tocante à participação e formação de comunidades vinculadas à museus através da *web* 2.0

temos o exemplo do (*Brooklin Museum* de Nova Yorque) onde membros inscritos em sua plataforma tem o poder de atuar na definição de atividades do museu e mesmo em experiências curatoriais de exposições *online* desenvolvidas através da manipulação de fotografias e conteúdos do banco de dados disponibilizados pela instituição. Observamos, no entanto, que o nível de participação do público na utilização destes sistemas ainda pertence a um universo programado, não aberto e estabelece fortes limites para a interação.

Nosso trabalho se alinha à esta tendência. No entanto, chamamos atenção para o fato de que partirmos, não da criação, mas do reconhecimento e do empoderamento de uma comunidade objetiva (associações carnavalescas afro-baianas), que encontrará através dos recursos desta plataforma mecanismos para sua visibilidade social. Além disso, sabemos que a internet, enquanto território a ser ocupado, também cria novas visibilidades e invisibilidades, é espaço de conflito que estabelece uma nova dinâmica para a relativização de hierarquias culturais e sociais e relações de poder.

Os conceitos de não-linearidade e abertura não se originaram a partir do computador, mas a revolução tecnológica proporcionada por estes sistemas abriu a possibilidade para a sua disseminação. Estamos focalizando além da não-linearidade entre suporte e o discurso, a busca de formas para uma inter-relação mais fluida entre objetos (artefatos do patrimônio) e os sujeitos criadores. Esta prática de dupla determinação e reconhecimento é um processo relacional mais aberto em torno do objeto patrimonializado no espaço (ou ciberespaço) do museu.

Se dominadas e difundidas pelos profissionais da memória, de acordo com os objetivos do museu contemporâneo, estas TICs, ao contrário de mecanicizar e/ou espetacularizar as experiências e os espaços museais, podem povoar e humanizar os campos de relação para os quais ela vem se tornando o suporte midiático mais adequado. Assim, aproveitar-se da interatividade para favorecer a interação e participação é o maior desafio para o uso das mídias digitais na preservação e divulgação do patrimônio.

Mais do que veicular conteúdos e gerir informações, a nossa proposta visa estabelecer uma prática de mediação que consolide o espaço museológico (ou ciberespaço museológico) como um *locus* para a valorização de atributos da memória coletiva dos grupos neles representados. Para isso é fundamental o efetivo reconhecimento e fortalecimento da participação das lideranças culturais e políticas destes grupos.

Arturo C. Castellary (1999: 170) aponta: O usuário da hipermídia deixa de ser um receptor passivo para converter-se em ator que participa no desenvolvimento da narração interativa. Deste modo as possibilidades oferecidas por estes sistemas podem alavancar a transição de um museu contemplativo, para um museu mais participativo, quando propicia ao usuário experiências na construção e instituição de discursos sobre a sua herança cultural. Neste aspecto, a inclusão do público em todos os níveis acaba por se tornar o elemento mais determinante da imagem do museu e do seu acervo.

4. A trajetória de um método: entre o material e o imaterial

Iniciamos o nosso trabalho utilizando a pesquisa etnográfica em uma abordagem aproximada das metodologias específicas da cultura material. Nosso objetivo inicial, além de contactar os produtores culturais das associações, foi o de elucidar aspectos importantes inerentes ao acervo. Para isso, partindo dos aspectos imanentes do objeto, sua materialidade, buscamos chegar aos seus significados mais profundos, no plano simbólico, fazendo aparecer a complexidade dos significados que lhe são atrelados nos diversos tempos e contextos.

As narrativas advindas deste contato serão veiculadas e se desdobrarão a partir de manifestações

espontâneas dos usuários inscritos na plataforma. Novas demandas e interpretações sobre o objeto surgirão, geradas pela curiosidade e interesse dos diversos tipos de público. A nossa meta é a de que este produto final seja uma atividade contínua de inter-relação entre MAFRO e o seu público, aí abrangendo não apenas os grupos culturais nele representados.

Fizemos a opção pelas funcionalidades da plataforma DRUPAL que possibilita a manifestação de opiniões, doação de novos documentos por parte dos usuários e o intercâmbio de informações e planejamento de atividades conjuntas entre as várias associações culturais. Estas funcionalidades criam um ambiente que favorece a interação para além do ambiente virtual de modo a criar uma rede que fortalece os laços e as ações comunitárias.

Nas entrevistas concedidas pelo ex-presidente do Afoxé Rum Py Lé, do Diretor do Afoxé Badauê e dos membros do bloco afro Ilê Aiyê (primeiras instituições contactadas) elucidamos aspectos sobre os objetos com informações que não poderiam ser obtidas sem a interlocução estabelecida com os seus produtores o que atesta a necessidade desta protagonização nos processos de curadoria, colocando em questão as tradicionais hierarquias culturais sedimentadas nas práticas museológicas.

Por oferecer um espaço de troca entre os membros destes grupos, os pesquisadores do museu e o público mais amplo, esta plataforma colaborativa vai além das atividades de pesquisa e documentação, chegando às práticas mais contemporâneas de ação social educativa e difusão cultural no museu. Além de ser o suporte para ações expositivas e de preservação digital do acervo do MAFRO, ela também constituirá um mecanismo para aquisição ou veiculação-localização de um acervo que existe fora do museu e que, supostamente, encontra-se disperso e sem nenhum tratamento.

Obviamente, acreditamos que a continuidade do nosso trabalho não se dará sem o conflito. Eles são inerentes, e mesmo pertinentes, à todas as ações que se desenvolvem em campos de liminaridade. Não ignoramos também que o museu é um espaço de conflito. Questões sobre hierarquias de prioridades, questões sobre autonomia e autoridade nas formas de deliberação, propriedade intelectual de imagens e conteúdos, limites para ocupação de espaço e fronteiras entre as coleções, advindas das diversas associações já estão se fazendo presentes.

É fato que a transferência e difusão de informações e conhecimentos são reflexos das relações de poder na sociedade, principalmente naquelas relativas à posse e ao controle de aparatos técnicos de comunicação. O volume de conteúdo que circula na internet sobre um tema, grupo ou território também é o reflexo das relações de poder entre os povos e os grupos culturais. Acreditamos que as TICS não criaram uma sociedade de Rede, mas com elas, as redes que ultrapassam as hierarquias e hegemonias estão se espalhando, estabelecendo uma nova lógica e ganhando cada vez mais importância para o exercício e manutenção do poder nas sociedades pós-coloniais.

Referências Bibliográficas

Castellary, A. (1999). "El reto hipermedia en la difusión del patrimonio cultural" in *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, nº 26, Sevilla, pp. 169-172.

Durand, J. (2007). "Este obscuro objecto do desejo etnográfico: o museu" in *Etnográfica*, 11 (2), pp. 373-386.

Ferrez, H. (1991). "Documentação Museológica: Teoria para uma Boa Prática" in *IV Fórum de Museus do Nordeste*, Recife - PE. [Url: http://www.nucleodepesquisadosex-votos.org/uploads/4/4/8/9/4489229/ferrez_h_d._documentao_museolgica._teoria_para_uma_boa_prtica.pdf, acedido em 12/01/2012].

González, J. (2007). "Cibercultur@ como estrategia de comunicación compleja desde la periferia" in *IC Revista Científica de Información y Comunicación*, nº 4, pp. 29-47.

Lody, R. (2003). D*icionário de Arte Sacra e Técnicas Afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas.

Julião, L. (2006). "Apontamentos sobre a história dos museus" in *Caderno de Diretrizes Museológicas*. Brasília: MinC/ IPHAN/ DEMU; Belo Horizonte: Secretaria de Estado de Cultura/ Superintendência de Museus, pp. 19-32.

Neer, K. (2008). *HowStuffWorks: Como funciona a Fundação Shoah*. [Url: http://pessoas.hsw.uol.com.br/shoah2.htm, acedido em 08/05/2013].

Primo, J. (1999). "Museologia e Patrimônio: Documentos Fundamentais — Organização e Apresentação" in *Cadernos de Sociomuseologia,* ULHT. (15), pp. 95-104.

TERTÚLIA 12

A DESCOLONIZAÇÃO DOS IMAGINÁRIOS NA LITERATURA 4

" Eles terão sempre orgulho no que fizeram" – uma visão da peça de teatro de August Wilson "Ma Rainey´s Black Bottom"[1]

Maria de Fátima Neves Pais[2]

Universidade de Aveiro, Portugal

Resumo: Este artigo tem como objectivo apresentar a peça do dramaturgo norte-americano August Wilson, *Ma Rainey´s Black Bottom* (1984), à luz dos seus traços coloniais e pós-coloniais. Lidar-se-á não só com as questões de raça e de género, mas também com as relações existentes entre brancos e afro-americanos e entre afro-americanos entre si, num cenário da cidade de Chicago nos anos 20 do séc.XX, na sua luta pelo poder e pela dominância. Será tido em conta o " modelo de escrita negro". O papel da música, especificamente dos *blues* apresentar-se-á como uma afirmação cultural contra o poder e a subordinação como um traço da identidade afro-americana.

Palavras-chave: pós-colonialismo; "modelo de escrita negro"; dominação; subordinação; luta pela identidade

1. Nota prévia

O facto de Stephen Slemon (1995) chamar " uns mexidos" aos estudos pós-colonialistas não é simplesmente uma metáfora culinária pois o pós-colonialismo tem uma tão vasta gama de "ingredientes misturados" que se torna difícil atribuir um cenário ou um nível de "postcolonialidade" quando, por exemplo, estamos a olhar para uma obra literária, mesmo quando esta trata exactamente de noções que parecem ser questões coloniais ou pós-coloniais. No artigo "The Scramble for Post-Colonialism", *in* Ashcroft, Griffiths *et al*, The Post-Colonial Studies Reader, Slemon diz-nos:

> O pós-colonialismo, (...) descreve-nos um conjunto heterógeneo notável de posições de sujeito, campos profissionais e empreendimentos críticos. Foi usado como uma forma de ordenar uma crítica de formas totalizantes do historicismo ocidental; um termo abrangente para uma noção re-arranjada de "classe", como um subgrupo tanto do pós-modernismo como do pós-estruturalismo(...), como nome para uma condição nativista em grupos de pós-independência que aspiram a uma nação; como um marcador cultural de não-residência para um quadro intelectual terceiro mundista; como o lado de baixo inevitável de um discurso fracturado e ambivalente de poder colonialista; como uma forma oposicional de "prática de leitura"; e (...)como o nome para uma categoria de "actividade literária que emergiu de uma nova e bemvinda energia política (...) (Slemon, 1995: 45)

A peça *Ma Rainey´s Black Bottom* (1984) encontra o seu nicho na raça, no género e nas relações de poder e, neste sentido, não é simplesmente uma mostra da luta dos afro-americanos pela liberdade e auto-determinação. Segundo Paul Prece (2008), a peça:

1 Por decisão da autora, este texto não obedece às regras do Acordo Ortográfico de 1990

2 Aluna do Curso Doutoral em Estudos Culturais

fpais20@gmail.com

> (...) mostra-nos a vida completamente consciente “ não só da *pastness* do passado, mas da sua presença” nas histórias pessoais que esta imbuí de vida no palco (Prece, 2008: 1)

O espiríto do passado colonial e das questões com ele relacionadas pode encontar-se ao longo do texto por mais “modernas” e “whitelike” algumas personagens possam parecer. O passado e o presente convergem nos *blues* - Ma Rayney canta os blues não só como uma profissão que lhe vale algum sucesso, mas também como uma forma de ajustar contas com o passado, com as sombras da história de subordinação, angústia e desespero. Apesar de ser uma estrela no mundo dos *blues,* tanto ela como os seus companheiros sabem demasiado bem que, para o agente branco e para o produtor, eles são meras peças num jogo de damas.

2. Introdução

A primeira tentativa comercial do dramaturgo August Wilson, a peça *Ma Rainey´s Black Bottom*, constituiu mais do que um sucesso de bilheteira. Foi nomeada para três Tony Awards, teve uma temporada de sucesso na Broadway, foi apresentada em numerosas sessões de drama, e trouxe para o palco muitas questões da América negra de uma forma que é verdadeira à experiência e que honra as personalidades do passado.

Como nos relata Sandra D. Shannon (1995):

> A culminar os elementos culturais afro-americanos, (August) Wilson quer preservar uma dinâmica poderosa dos *blues,* que instala um tom apropriado de desespero, enquanto dá às suas personagens uma certa flutuabilidade, à medida que estas tentam sobreviver contra forças devastadoras (Shannon, 1995: 75)

Quando a peça estreou, o elenco era composto por actores relativamente desconhecidos e um dramaturgo à procura do seu primeiro sucesso. Apesar de serem todos neófitos, compuseram uma produção de verdadeiro valor social.

A estória desenrola-se à volta da lenda dos *blues,* Gertrude “Ma” Rainey. A sua carreira tinha começado na viragem do séc.XX e incluía fama e fortuna como a primeira numa subclasse única da sociedade americana: os músicos dos *blues*. Ma conta-se entre as melhores do género nessa área, à mistura com Ella Fitzgerald, Louis Armstrong e Duke Ellington.

O título da peça foi retirado de um tema escrito e interpretado por Ma Rainey, baseado num movimento típico de dança (na mesma categoria de um “shimmy”[1], que constituia o movimento de assinatura desta cantora e incluído em todas as suas actuações).

Como Paul Prece (2008) nos informa, Ma Rayney pretendia veicular:

> (...) questões como crises de identidade, subordinação cultural e repressão, lugar, alteridade e *otherness* (...) em suma, a necessidade de “falar para trás (...) (Prece, 2008: 2)

Todos estes aspectos contribuem para que a personagem Ma Rainey continue a cantar e a falar das suas preocupações e das suas dores, juntamente com gritos de protesto, tanto com o seu patrão como com os seus subordinados e, de novo, verificamos e recorrência da *pastness*, tal como Prece (2008) a explica.

1 Efeito brilhante em canção

3. Cenário

A peça tem lugar em Chicago em 1927. Esta foi a época máxima da Harlem Renaissance[2], quando a cultura negra se estava a tornar firmemente estabelecida como uma entidade separada.

O enfoque da peça é em Gertrude "Ma" Rainey, uma das primeiras das grandes cantoras de *blues*. Os *blues* tinham sido um fenómeno negro desde há duas décadas, à altura em que esta estória tem lugar.Constituiam um componente importante na cena dos clubes dentro da cultura negra, assim como também eram importantes para a cultura rural. As *troupes* de cantores e de músicos " iam para a estrada" para qualquer ajuntamento ou lugar vazia num celeiro que estivesse vago para tocar a música que era singuarmente a história da cultura negra. Ma Rainey tinha também andado na estrada e tinha condescendido passar o dia no estúdio, graciosamente, para dar uma ajuda.

Ma Rainey era a rainha dos *blues* à altura em que o enredo da peça tem lugar. Amada e adorada pelas pessoas, ele não passava de um motivo de irritação para a companhia discográfica branca que estava a produzir os albuns dela. Contudo ela era a estrela, a fonte de dinheiro e, ccomo tal, tinha todo o direito de "mandar" nos brancos do estúdio.

A acção da peça tem lugar num estúdio de gravação, com a banda num plano mais baixo, emparedado a vidro em relação aos empregados e directores da companhia discográfica. Esta circunstância é claramente é uma metáfora gráfica para a sociedade que ficava fora desta parede. O homem branco, o patrão, senta-se na sua cadeira comfortável acima das gentes negras que trabalham para ele. Este é o seu espectáculo, mas esle não tem aqui o poder. Ma Rainey coloca-se no palco, domina-o e está a controlar tanto quanto pode. Ela é uma mulher terra-a-terra, pela sua atitude e pela sua linguagem, que tem consciência plena da sua importância, neste cenário, das vidas destas pessoas e age até ao extremo. Ela É a rainha e até o seu traje reflecte a sua postura real.Mesmo nos ensaiosela usa as suas melhores roupas:rendas e cetins e tanto ouro ao pescoço que o próprio público se admira como é que ela consegue manter a cabeça direira, assim como a fita do cabelo que era a sua "assinatura".Ela chega, tal como todas as estrelas, com uma comitiva composta pelo seu sobrinho a quem promete deixar cantar a introdução, o seu agente branco e com Dussie Mae, a sua amante. A banda já está no estúdio quando Ma chega, assim como o produtor já está também na cabina da parte de cima.O local está cheio de gente, os músicos ficam nervosos à media que Ma se vai dando tempo para começar a trabalhar. Ela manipula a estrutura de poder de uma forma abrupta, o que estabelece o tom e o modo da peça, fazendo todos esperar, enquanto o produtor manda alguém ir buscar uma Coca-Cola para a diva.Há toda uma aura de raiva à volta do primeiro diálogo, à medida que as personagens são apresentadas e as suas personalidades postas umas contra as outras.

---

2 Movimento cultural que atravessou os anos 20 do séc.XX. Na altura era conhecido como "Novo Movimento Negro", nome que teve origem na antologia de Alain Locke, datada de 1925. O movimento também incluía as novas expressões culturais afro-americanas que iam surgindo nas áreas urbanas do noroeste e do *midwest* dos Estados Unidos, afectadas pela grande migração de negros, das quais o Harlem, em Nova Iorque constituia a maior.A Harlem Renaissance teve sucesso na medida em que trouxe a experiência negra para o corpus da história cultural americana.Não somente através de uma explosão de cultura, mas também a nível sociológico, o legado deste movimento redefiniu como a América e o mundo viam os afro-americanos. A migração dos negros do sul para o norte mudou a imagem rural do afro-americano, como camponês analfabeto para uma imagem mais urbana e de sofisticação cosmopolita. Esta nova identidade levou a uma maior consciência social, tendo estes negros tornado-se actores no palco do mundo, expandindo contactos intelectuais e sociais internacionalmente. O progresso- tanto simbólico como real- durante este período tornou-se um ponto de referência a partir do qual a comunidade afro-americana ganhava um espírito de auto-determinação que apontava para um sentimento crescente tanto da urbanidade como da militância negra, assim como um princípio para a comunidade negra construir algo que surgiria nas lutas pelos direitos civis nas décadas de 50 e de 60 do séc.XX.

Este movimento encorajou também uma nova apreciação das raízes folclóricas e culturais. Por exemplo, não só os blues, mas também os "espirituais" eram uma fonte rica para a imaginação artística e intelectual, que libertava os negros do establishment da sua condição anterior.Através da partilha destas experiências culturais, surgiu uma consciência na forma de uma identidade racial unida.Este é um dos motivos que promoveu a minha escolha do título deste artigo que, devido à tradução, perdeu muito do seu sentido.(baseado em consulta a www.harlemrenaissance.com, acedido em 06/09/2013, revisto e adaptado)

Sturdivant é o branco, dono do estúdio, e produtor do disco, um homem imerso na sua própria importância e superioridade e que se irrita até ao limite com as manipulações que Ma lhe impõe. Irvin é o agente branco de Ma Rainey, um homem subserviente e que obviamente lá está devido à sua capacidade de apaparicar a Rainha. Cutler é o perito, o organizador, que tem a banda a cargo e que também toca guitarra e trombone. Toledo é o pianista que vive para ler e que não tem qualquer problema em dizer a todos o que anda a ler e porque é que todos deveriam ler o mesmo. Slow Drag toca contrabaixo, é muito lento mas extremamente talentoso. As personagens menores são: Sylvester, o sobrinho acanhado e gago, que constitui um impedimento para a orquestração da sessão e o polícia branco, obviamente um candidato à representação da presença do "sistema branco".

Levee é a personagem *pivot* na peça, um homem a ferver em ódio e raiva, obcecado com ambição e sempre a desafiar a estrutura de poder. De certa forma, Levee representa a frustração e raiva subjacentes, que estavam a fermentar fora da própria comunidade negra. O mundo das leis Jim Crow dos anos 20 do séc.XX exigia que os negros se baixassem aos brancos para sobreviver, enquanto os primeiros iam desenvolvendo uma cultura rica em potencial mas incapaz de aceder ao talento e inteligência que libertariam os espíritos. Dussie Mae é a namorada de Ma Rainey com a qual Ma e Levee mantêm um conflito que começa com uma questão de comportamento de flirt, mas que se expande para representar, pelo menos para Levee a emasculação do macho negro e pela sociedade em geral e pelas mulheres na cultura negra, que de facto detêm o poder.Levve fica profundamente ofendido com a ideia de que, na qualidade de homem negro, não é necessário. Tem ciúmes da fama de Ma Rainey, do talento dela e da ideia de que esta estava onde era preciso estar à altura em que tinha de lá estar ou simplesmente o facto de ela conseguir aproveitar as oportunidades que ele considera que também merece mas que não teve, nem na vida nem na carreira.Dussie Mae representa para Levee toda a iniquidade que este sente que foi obrigado a aceitar mas que não merece.

4. Acção prévia

A história das personagens tem um papel important na dinâmica desta peça. Ma Rainey traz com ela a história do desenvolvimento dos *blues* como fenómeno cultural, assim como o caminho que se tem de trilhar para se tornar numa estrela num mundo branco quando a pessoa é pobre, negra e mulher. Ela tem não só de desafiar os seus pares de raça mas também tem de encarar e de lutar contra o dominador colonial. Ela sabe que tem talento e perseverança porque "pagou bem pago" para chegar àquela cabine de estúdio com aquele grupo de pessoas. As personagens brancas tornam muito claro que, apesar do talento de Ma Rainey, as regras do branco tinham de ser cumpridas, empurrando a hierarquia negra para um nível secundário. Ma é arrogante na sua zona de comforto, no papel de estrela, mas ela é uma mulher que vivenciou as experiências negativas que a trouxeram aos *blues* no princípio da sua carreira.

Gertrude "Ma" Rainey nasceu muito pobre no fim do séc. XIX e começou a "viver na estrada" aos 14 anos, fazendo teatro *vaudeville* e viajando com troupes de blues através do Sul rural. À altura da peça, ela tem trinta e muitos anos, não é particularmente bonita e, embora esteja no topo da sua carreira, sente que os ponteiros do tempo se movem contra ela e contra a sua música. Os problemas com a lei que ela teve no passado tornam-se importantes à medida que a história se desenrola, trazendo à luz o estilo de vida que muitas estrelas tinham. A mensagem subliminar é a de que Ma teve uma vida dura e está disposta a:

a) tirar vantagem da sua fama e;

b) é melhor que ninguém se meta no seu caminho, dado que ela já se inclinou o suficiente perante o *establishment* branco.

Levee, como o oponente do conflito central, traz consigo uma história que justifica e implementa a sua raiva. A sua mãe tinha sido violada por um gangue de brancos quando ele era mais novo e este não conseguiu superar a raiva que ele sentia em relação a uma sociedade que permite tal abuso e ao facto de ele se ter sentido impotente para ajudar a sua própria mãe. A mistura das repercussões pessoais e sociais e a racionalização de tudo isso são mais fortes que Levee. Ele está zangado consigo próprio, com o mundo e a sua inerente desigualdade, com os negros que se recusam a ver a sua situação e, ainda, com aqueles que se recusam a fazer o que quer que seja para ajudarem a construir uma mudança.

A banda é constituída por alguns músicos que formam uma banda que tem trabalhado junta e também com Ma Rainey anteriormente. Levee é um músico substituto, que não tem uma história tão extensa como os outros membros da banda, não sabe muito bem as músicas e está preso no seu próprio ego e ambição para ser capaz de reconhecer estes factores e, por isso, se sente frustrado e pressionado para tocar, o que infelizmente o torna cada vez mais temperamental e o remete para um comportamento que perturba o normal funcionamento da sessão.

5. Diálogo

Como afirma Paul Prece (2008),

> " o poder da oralidade é um traço que dá ênfase ao impulso pós-colonial de transmitir e de reiterar o que está em risco de ser apagado ou passado para trás" (Prece, 2008: 2)

Em *Ma Rainey´s Black Bottom* encontramos fortes traços de linguagem do discurso afro-americano, talvez numa tentativa de demarcar a identidade negra em relação à identidade branca. O enfoque do diálogo está em Ma Rainey. Ela é uma mulher forte e poderosa que não aceitará comentários de quem ela considere como músicos menores. Ela dir-lhes-á onde ir em termos directos, como lá chegar e a que ritmo deverão ir. Ela usa o vernáculo das ruas e os expletivos mais descritivos para transmitir os seus pensamentos e desejos. Ma é obscena, barulhenta e desinibida e é seu o diálogo que a define. Esta mulher pode dizer palavrões e di-los.Há um dar e tirar na maior parte do diálogo menos proeminente que está situado para além das fronteiras de BANTER Especialmente nos casos em que Levee está involvido, mesmo quando este está a falar normalmente e a ser simpático,há qualquer coisa que é ofensiva porque ser tão falsa ou pelo menos parecer ser.

A peça sustém-se fortemente em conversa e narração de histórias. Cada um dos actores tem uma história e a combinação das histórias leva a um quadro completo da experiência negra nos primórdios do séc.XX. O diálogo usa um ritmo de intensidade e de alívio que permite ao público envolver-se através da empatia e do interesse que se geram na tensão. A interjeição de conflito entre Ma Rainey e Sturdivant adiciona um sub-enredo ao diálogo que espelha tanto a atitude negra no que respeita o Homem e o racismo do homem branco a viver do trabaklho dos negros com quem preferiria não manter qualquer contacto. Ma é quase mas não inteiramente insultuosa e condescendente enquanto Sturdivant a ignora a um nível consciente, mesmo que a sua irritação mostre que ele reconhece a intenção a um nível subconsciente.

6. Desejos

Grande parte dos actores do drama estão ali para tocar, ganhar um dia de trabalho e ir para casa. Querem que a sessão decorra de uma forma razoável e que depois possam sair para tratar das suas actividades diárias. Também Sturdyvant quer, acima de tudo, gravar a música e livrar-se da

mulher que o aborrece. O seu outro grande desejo, talvez o mais importante, é fazer dinheiro. É esse o seu objectivo, a motivação para a sua presença e a razão pela qual se senta na cabine. Ele não está envolvido com a música nem com a cultura que a produz, nem se importa minimamente com as pessoas ou as questões que estão envolvidas. Para ele, primeiro os negros são músicos e só depois pessoas.

Como Sandra Adell, *cit in* Nadel (1994) e seguindo o pensamento de Walter Benjamin, nos relata,

> O fonógrafo foi feito para a sua própria reprodutibilidade e marketabilidade, muito mais do que para a transmissão do "valor tradicional da herança cultural" (...) de facto, ele leva a um imenso "desfazer e a um falhanço da tradição" (Nadel, 1994: 54)

Para Ma Rainey este é mais um acto no jogo de poder em que ela é a estrela, a escritora e a produtora. Estes são os seus dias e ela quer tirar o máximo de vantagem deles. Ela deseja brilhar na ribalta e ter um sentimento de controlo sobre as circunstâncias da sua vida. Como afirma Qun Wang (1999),

> Ma Rainey sujeita-se aos critérios brutais que lhe foram legados no seu nascimento. (...) A tragédia da vida de Ma Rainey não é ocasionada pela sua ilusão de quanto poder ela terá sobre os agentes brancos, mas sim demonstrada pelo papel para o qual é relegada ao tocar e cantar de acordo com as "regras" da sociedade. (Wang, 1999: 49)

Todo o comportamento de Ma aponta para a sua necessidade de se sentir importante e, se não for amada, pelo menos quer sentir-se adorada e mimada.

Segundo Adell (1994),

> Ma Rainey não pergunta: "Quem sou eu?". Pelo contrário ela exige que o mundo esteja informado acerca de quem ela *é*- um sujeito social e sexual, que à medida que o drama de desenvolve, continuamente desafia a presumível autoridade do homem branco e dos negros que compõem o seu ambiente imediato (Adell, *cit in* Nadel, 1994: 55)

Levee também quer ter controle, o que provoca o conflito maior. Ele vê-se como a melhor pessoa na banda e, como tal, sente que deveria ser o director. Ele quer reconhecimento pelo seu talento e pelas lutas que ele entende ter enfrentado durante a sua vida. Ele aspira a um dia ter a sua própria banda- tocando um estilo de música mais moderno, mais próprio para dançar e exige uma compensação pela violação da sua mãe e a discriminação que ele enfrenta diariamente. Estes como e onde são, no entanto, tão efémeros que estão para lá da esperança e da compreensão.

Cutler quer ordem e calma, sente que é resposabilidade sua manter a direcção e os objectivos mas não foi capaz de seguir essas responsabilidades. Dussie Mae quer atenção e o sentimento de importância que é suposto ter-se quando "se está" com uma pessoa famosa. Ela vive da atenção que consegue de Levee simplesmente porque este se foca nela e o que ela sente ser o seu melhor atributo- a sua beleza. O sobrinho gago quer ser uma estrela e sente que tem uma oportunidade de fazer vida, e que não está a tirar partido disso e pode não ter o talento necessário para o conseguir.

7. Intenção

A questão principal da peça é a interacção dos actores vista como um microcosmos da sociedade em geral, as tensões e os problemas que assaltam uma pessoa negra num mundo dominado por brancos. Paul Prece (2008) escrevendo acerca de Ma Rainey´s Black Bottom refere o desenvolvimento de análise de leitura contrapuntal de Edward Said.

Segundo Prece, a opinião de Edward Said aplicada ao romance,

> "apresenta uma leitura e análise e uma interpretação dos textos coloniais que se focam nas perspectivas tanto do colonizador como do colonizado. O método de Said permite iluminar diferentes perspectivas baseadas em diferenças de poder enquanto simultaneamente fazem conexões. A forma como o texto interage e é suplementado pelos contextos biográficos e históricos dirige-se tanto à perspectiva do poder que subordina como à resistência do subordinado" (Prece, 2008: 5)

August Wilson dá-nos uma base de cenário de música e de ambiente de trabalho que incluí o público branco mesmo quando esta serve de exemplodas discriminações subtis e das pressões do racismo não tão subtil que confronta um quarto da população. Aa questão secundária concerne a transferência do passado para uma compreensão do presente. Os conflitos subliminares da peça explodem num acto de violência, em que um negro ataca outro, num sentido de desespero que é tão relevante para os jovens de hoje como o foi para as personagens da mesma.Não necessarimante as situações mas o conteúdo emocional e a frustração por falta de controlo são questões abundantes na sociedade americana de hoje. A violência aumenta e August Wilson dá-nos uma luz para muitos dos componentes que trazem essa violência para o mundo. Sob os auspícios do género dos *blues*, Wilson tentou educar o público, mostrando questões pertinentes para a cultura negra e a experiência que lhe subjaz. Como aponta Kim Pereira (1995),

> Em cada década, e à medida em que reinventam para sobreviver na selva urbana da América do séc. XX, os negros procuram novas formas de afirmar o seu próprio valor.Depois de três séculos de humilhação terem sido seguidos por promessas não cumpridas e oportunidades negadas nas eras da Reconstrução e da Pós-Reconstrução, este estavam a necessitar de um processo curativo (Pereira 1995: 107)

O mais flagrante dos componentes acima mencionados é a desigualdade e a atitude condescendente que se vê em relação aos músicos negros por parte dos agentes brancos. A alegoria do dono da plantação do Sul e do escravo é, de certa forma, reforçada pela insistência de Ma Rainey de que os brancos são incapazes de compreender os *blue*s. Os brancos não conseguem compreender uma experiência que nunca viveram na totalidade. Adell *cit in* Nadel (1994) argumenta que:

> Ma Raineuy sabe que fará valer a sua vontade porque ela tem algo que Irvine Sturdyvant (as personagens brancas da peça) querem - a sua voz. Ela sabe que Irvin e Sturdyvant não têm qualquer compromisso com ela, a sua música ou a tradição dos blues e que eles a suportarão enquanto para eles for lucrativo gravar as suas canções (Adell, 1994: 55)

No entanto e, através de tentativas de pessoas como August Wilson, há uma possibilidade de que se estabeleça uma compreensão e uma empatia através das quais a sociedade possa curar as feridas que o racismo causou e que se possa travar a violência que daí resultou. Esta era por certo a intenção do autor, juntamente com uma afirmação da identidade afro-americana e de herança cultural. Voltando às palavras de Adell (1994),

> Os *blues* são o que exalta a vontade de poder destes seres que, de outra forma, não teriam o poder de querer para além das estreitas esferas da sua existência racialmente definidas(...) Os *blues* são o que lhes dá poder para procurarem a sua verdade numa " dimensão de acontecimento" que transcende as realidade do dia-a-dia imbuídas de valor. A verdade de Ma Rainey é a sua canção transformada num acto comunal (Adell, *cit in* Nadel, 1994: 63)

8. Conclusão

A peça é considerada uma tragédia devido ao seu fim. A falta de acção física obriga a que a peça se limite à narração de histórias e ao desenvolvimento das personagens para se chegar a uma conclusão. A interaccção entre as personagens age em direcção a este objectivo e tem sucesso na criação de tensão de modo a que o final não seja surpreendente, mas contenha um elemento de choque. Levee, ao dirigir as suas agressões a um inocente, que também é negro, quando a sua raiva radica nos seus seus sentimentos em relação aos brancos, chega para fazer o público parar e considerar as implicações do acto e do significado subliminar da peça. Joan Harrington (1998: 50) argumenta que a versão final da peça " continha duas secções juntas- o drama na sala da banda, domínio dos homens afro-americanos e o drama no estúdio de gravação, domínio dos homens brancos. Ao tentar criar um todo coeso, Wilson como que teceu as duas partes numa trama. Convergentemente e de acordo com Barker(2008), seguindo o pensamento de Ashcroft (1995) esta peça encaixa no que o último chama de " modelo de escrita negra" da literatura pós-colonial, que se divide em dois sub-modelos: a) dominação-subordinação e b) hibridização-criolização (Barker, 2008: 276).

Ma Rainey´s Black Bottom está claramente posicionada no modelo dominação-subordinação, pois pode lá ver-se claramente a pirâmidede dominação dos brancos sobre os negros e de negros sobre negros, de acordo com o estatuto das personagens da peça, seja este raça ou género, apesar dos dois níveis acima referidos e segundo Harrington.

Referências bibliográficas

Ashcroft, B., Griffiths, G. & Tiffin, H. (eds.) (1995). *The Post-colonial studies reader*. London/ New York: Routledge.

Barker, C. (2008 [3ª edição]). *Cultural Studies*. Los Angeles: Sage Publications.

Elkins, M. (ed.) (1994). *August Wilson: a casebook,* Garland reference library of the humanities; vol.1626.

Harrington, J. (1998). "*I ain´t sorry for nothing i done"-August Wilson´s Process of Playwriting*. New York: Limelight Editions.

Nadel, A. (1994) (ed.), *May All Your Fences Have Gates- Essays on the Drama of August Wilson*. Iowa: University of Iowa Press.

Pereira, K. (1995). *August Wilson and the African-American Odyssey*. Illianois: University of Illianois Press.

Shannon, S. (1995). *The Dramatic Vision of August Wilson*. Washington: Howard University Press.

Wang, Q. (1999). *An In-Depth Study of the Major Plays of African American Playwright August Wilson- vernacularizing the blues on stage*. Lewiston/Lampeter: The Edwin Mellen Press.

Wilson, A. (1985). *Ma Rainey´s Black Bottom: A Play in Two Acts*. New York: New American Library.

A saudade nacional: o indianismo de Alencar

Natália Alves[1]

Universidade de Aveiro, Portugal

Resumo: José de Alencar, um dos mais ilustres representantes da corrente literária brasileira destaca-se, entre outros aspetos, por transportar para a ficção as tradições indígenas, bem como todo um universo onde predominam lendas e mitos, usos e costumes. O romancista brasileiro, ao regressar à sua terra natal, fica encantado pela lenda do Ceará e escreve o romance Iracema (1865) que relata a trágica história amorosa da bela índia da tribo tabajara Iracema – cujo nome é um anagrama da palavra América – com o guerreiro branco Martim – nome que remete para o deus romano da guerra e da destruição: Marte. Este romance em prosa poética enfatiza aspetos mitológicos da cultura indígena assim como a colonização do Brasil. Partindo do impacto deste obra, a proposta de estudo tem como objetivo sublinhar algumas temáticas subjacentes no romance em questão, tais como o mundo selvagem e primitivo dos índios, as suas idolatrias, os seus costumes, as suas tradições, bem como o surgimento do conquistador – o homem branco – no habitat natural do indígena. Pretendemos, igualmente, pôr em realce a representação da figura feminina indígena, ao estabelecer uma comparação entre os romances Iracema de José de Alencar e Atala de François René de Chateaubriand.

Palavras-chave: indianismo; romantismo brasileiro; idolatria; Literatura de viagens.

Introdução

A prosa romântica de José de Alencar caracteriza-se pela necessidade de retratar a nação da época, no sentido de dar ênfase à identidade nacional brasileira bem como aos alicerces do indianismo. De facto, o romantismo do século XIX passa a preocupar-se e a defender o direito à liberdade criativa, ao valorizar a expressão dos sentimentos em detrimento da razão, ao descrever os espaços bucólicos – o culto da Natureza – e, José Aderalto Castello menciona, nesta ótica, que «o sentimento da paisagem já é algo nôvo e expressivo na poesia da época, voltada para o Brasil» (1981: 171). Assim, é de realçar a importância que é dada à expressividade de um sentimentalismo excessivo, à melancolia, ao sofrimento. Este sentimentalismo vai procurar um meio de evasão do mundo real, e vai encontrá-lo na literatura de viagens, numa busca e numa necessidade de recuperar o passado. A este propósito, Silviano Santiago realça que Alencar «é o escritor brasileiro onde mais claro fica o desejo de sempre cercar, cercear o caminho livre do texto» (*apud.* Franchetti, 2007: 75). Maria de Lourdes da Conceição Cunha defende, igualmente, que:

> É o que explica, em parte, o indianismo, aliás, presente não só na literatura brasileira, mas também na francesa, com Chateaubriand,

1 Mestre em Línguas, Literaturas e Culturas (2ºciclo) em Estudos Franceses, Doutoranda do Programa Doutoral em Estudos Culturais pela Universidade de Aveiro e pela Universidade do Minho. Leciona francês nos Cursos Livres no departamento de Línguas e Culturas, na Universidade de Aveiro.
natalia.alves@ua.pt

> ou na inglesa com Fenimore Cooper, autor que fez obras de ficção a respeito do índio (...). No Brasil, o refúgio de existência, ou seja, a tentativa de recuperar o passado, é concretizado na volta ao período anterior ou próximo ao Descobrimento. (2005: 39)

Trata-se, efetivamente, para José de Alencar, de relembrar a extinção de um povo – os índios, os aborígenes –, cuja cultura, em contacto com o colonizador, foi sendo asfixiada e aniquilada pela mão do homem branco. Logo, a produção literária do autor, no século XIX, concilia temas privilegiados da prosa romântica: morte e vida, amor e suicídio, amores impossíveis, peripécias e destinos trágicos, personagens femininas heroicas, entre muitos outros aspetos. Em Iracema, obra que tem por subtítulo A lenda do Ceará, transparece a intenção de cariz nacionalista, já que, na essência imaginária existente em torno de uma paixão proibida entre um guerreiro português e uma jovem virgem índia, se recordam momentos históricos referentes à província do Ceará. Maria de Lourdes da Conceição Cunha faz, uma vez mais, referência à importância da expressão dos sentimentos pelos protagonistas:

> Ressalte-se que tanto as figuras femininas quanto as masculinas extravasam as suas paixões desesperadoras, quer por meio da expressão direta da fala da personagem, quer por meio das interferências do narrador que, com o seu olhar onisciente, expõe o íntimo dos heróis e heroínas. (ibid.: 75)

Movido pelo sentimentalismo – característica da visão romântica –, José de Alencar define Martim Soares Moreno como o representante da civilização branca – enquanto colonizador português – e o elemento decisivo para a miscigenação, uma vez há invasão das culturas indígenas. Amigo dos pitiguaras, que lutavam contra os tabajaras pela posse da terra – sendo, estes últimos, aliados dos franceses – Martim, designado de «guerreiro estranho» (Alencar, 1994: 40), de «guerreiro branco» (ibid.: 41), ao perder-se do seu irmão, o guerreiro valente Poti, na floresta, encontra Iracema inesperadamente.

No que concerne a personagem de Iracema – a filha do Pajé Araquém da tribo dos tabajaras –, que podemos comparar à deusa guerreira Diana pela sua coragem ao lutar pela segurança da sua tribo e, posteriormente, pelo seu amor –, ela é representada como uma força da natureza, uma "femme fatale" de uma beleza divinal. Vários são os termos que a retratam: «a virgem dos lábios de mel» (ibid.: 40), «a morena virgem» (ibid.), «a virgem do sertão» (ibid.: 61), entre muitos outros.

Assim, neste presente trabalho pretendemos, por um lado, debruçar-nos sobre os marcos do indianismo no romance *Iracema*, baseando-nos nas idolatrias e nos rituais da cultura indígena que se encontram patentes na obra, e realçar a implementação dos costumes, das superstições indígenas aquando do surgimento do colonizador em terras selvagens; por outro lado, analisar a representação da figura feminina aborígene no romance alencariano bem como na obra de Chateaubriand, intitulada *Atala*, com o intuito de salientar a idealização da mulher virgem na poética dos dois romances.

1. Entre o humano e o divino: O colonizador e o índio

Apesar de, na estética romântica, simbolizar o amor impossível entre um colonizador e uma índia, Alencar também é emblemático da representação da identidade nacional, pois realça uma componente histórica fundamental da literatura brasileira: o interesse pelos habitantes primitivos das terras colonizadas, ou por colonizar, e a criação, exploração do conceito de indianismo. Segundo Nelson Werneck Sodré, «Os índios constituíam, assim, um tema de primeira ordem, constantemente na preocupação dos elementos dotados de dimensão intelectual» (Sodré, 2004: 297). Deste modo, em *Iracema*, a chegada do colonizador em território brasileiro gere rivalidades entre duas tribos indígenas – Tabajaras e Pitiguaras –, ambas intimamente ligadas aos colonizadores brancos, e cujos confrontos se prendem com a conquista territorial, onde prevalece a afirmação de uma nação, de uma identidade.

O romance retoma, igualmente, a lenda do Ceará, concedendo desta forma uma conotação mítica à obra. No que concerne o conceito de mito, Mircea Eliade refere que «o mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos "começos"» (2000: 12). Acrescenta ainda, a este propósito, que:

> (...) os mitos relatam não só a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se transformou naquilo que é hoje, ou seja, um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando segundo determinadas regras. (ibid.: 17)

De facto, o romance de José de Alencar inicia com o encontro atribulado entre os dois protagonistas. Assim, no primeiro contacto entre os dois heróis, pelo choque entre as duas culturas, entre uma índia e um branco, resulta num derramar de sangue: «Foi rápido, como o olhar, o gesto de Iracema. A flecha embebida no arco partiu. Gotas de sangue borbulham na face do desconhecido» (Alencar, 1994: 40). No entanto, Alencar, com o papel da virgem imaculada tece «(...) a antevisão da "bondade", ou melhor, das qualidades do selvagem americano, evidenciadas nos seus contatos e no confronto com o homem civilizado» (Castello, 1981: 123). Nelson Werneck Sodré acrescenta, ainda, que se «[t]rat[a], no fundo, do conceito que se esmerava em ver no índio o homem bom por natureza, bom por origem, dotado da bondade natural que tanto seduziu os Enciclopedistas» (2004: 294).

Observamos, deste modo, que, devido aos costumes indígenas, o colonizador é acolhido na tribo como um convidado que se preza e não como um usurpador. E, neste sentido, a personagem Iracema lamenta, logo, o facto de ter atirado nele, e, no intuito de proclamar a paz, «quebr[a] a flecha homicida; d[á] a haste ao desconhecido, guardando consigo a ponta farpada» (Alencar, 1994: 41). A cultura brasileira, assim retratada através dos habitantes primitivos, os índios, aparece alheada de qualquer selvajaria, já que os nativos são tidos como seres civilizados, que possuem a arte de saber receber os visitantes:

> «- Bem-vindo seja o estrangeiro aos campos dos tabajaras, senhores das aldeias, e à cabana de Araquém, pai de Iracema» (ibid.).
>
> «- Vieste? (...) - Bem-vindo sejas. O estrangeiro é senhor na cabana de Araquém. Os tabajaras têm mil guerreiros para defendê-lo, e mulheres sem conta para servi-lo. Dize, e todos te obedecerão». (ibid.: 42)

De facto, Antônio Soares Amora sublinha, no que concerne a inspiração de Alencar, relativamente a elaboração do seu romance indianista, que este último se baseou na «*Lenda Tupi* (1874), que veio a valer como boa reconstituição (em termos de ficção, evidentemente) do que teria sido, nas origens do brasil, a civilização indígena (...)» (1997: 201).

Deparamo-nos, ainda, com o culto da pureza, através da representação da mulher virgem, detentora do segredo da tribo – a jurema: «É ela que guarda o segredo da jurema e o mistério do sonho. Sua mão fabrica para o Pajé a bebida de Tupã» (Alencar, 1994: 43).

Da mesma forma, existe todo um ritual de superstição em torno da chegada e da despedida do convidado: a prática de fumar o cachimbo da paz é, à chegada, um convite à paz, um sinal de boas-vindas; no entanto, na hora da despedida, visa afastar os maus espíritos daquele que deixa o acampamento da tribo tabajara:

> O Pajé levantou-se em pé no meio da cabana e acendeu o cachimbo. Ele e o mancebo trocaram a fumaça da despedida. (...) O velho andou até à porta, para soltar o vento uma espessa baforada de tabaco: quando o fumo se dissipou no ar, ele murmurou:
>
> - Jurupari se esconda para deixar passar o hóspede do paje. (ibid.: 52).

Não restam dúvidas, na obra de Alencar, e tal como refere Ronaldo Vainfas, estamos em presença de «práticas em que o indígena mostrava-se apegado ao passado e à tradição sem desafiar frontalmente quer a exploração colonial, quer o primado do cristianismo» (1992: 30). Uma coabitação existe, pois, entre as duas raças, no intuito de conceder ao próximo uma visão favorável de ambos.

Para além disso, na fantasia romântica de Alencar, a rivalidade indígena entre as duas tribos é associada, em paralelo, à luta entre portugueses e franceses, ou seja, à presença de uma rivalidade entre europeus. A conquista da terra entre colonos e índios conduz à amizade entre as raças. Assim, destacamos a integração de Martim na tribo pitiguara, amigo e aliado do chefe Poti: «Os dois irmãos encostaram a fronte na fronte e o peito no peito, para exprimir que não tinham ambos que uma cabeça e um coração» (Alencar, 1994: 66). Posteriormente no enredo, o guerreiro português ganha o direito a um nome indígena por demonstrar a sua lealdade para com a tribo: «- Meu irmão é um grande guerreiro da nação pitiguara: ele precisa de um nome na língua de sua nação. (...) - Coatiabo! Exclamou Iracema. (...)» (ibid.: 81).

De seguida, há que salientar o ritual festivo, que envolve pinturas guerreiras e iguarias, para celebrar os costumes e as tradições indígenos, aquando da passagem do homem branco colonizador a guerreiro índio – cujo nome se torna Coatiabo[1]. O simbolismo em torno dos desenhos do corpo do guerreiro branco fortalece a sua nova identidade, pois, ao pintar na própria pele marcas que associam a sua nova tribo e o seu amor pela mulher indígena, aceita a sua integração numa outra cultura:

> Traçavam em princípio negras riscas sobre o corpo, à semelhança do pelo do quati de onde procedeu o nome dessa arte da pintura guerreira. Depois variaram as cores, e muitos guerreiros costumavam escrever os emblemas de seus feitos. (ibid.: 80)
>
> Poti deu a seu irmão o arco e o tacape, que são as armas nobres do guerreiro. Iracema havia tecido para ele o cocar e a araçóia, ornatos dos chefes ilustres. (ibid.: 81)

Efetivamente, neste momento da narrativa, não estamos em presença do desejo do colonizador de implementar, em terras selvagens, a fé cristã, mas sim, ao invés, de aceitar uma nova crença, uma nova pátria, por amor e amizade. No entanto, o facto de, no final da obra, a personagem Martim estar associado ao resto dos colonizadores – quando este último regressa à terra que deixara após a morte da sua amada – parece contrariar esse princípio, já que existe a vontade, por parte dos invasores, de implementar a religião cristã.

> Muitos guerreiros de sua raça acompanharam o chefe branco, para fundar com ele a mairi dos cristãos. Veio também um sacerdote de sua religião, de negras vestes, para plantar a cruz na terra selvagem.
>
> Poti foi o primeiro que ajoelhou aos pés do sagrado lenho; não sofria ele que nada mais o separasse de seu irmão branco. Deviam ter ambos um só deus, como tinham um só coração. (ibid.: 96)

Para além disso, é fundamental referir que, na narrativa, há a preocupação do autor em unir as duas raças: a branca e a índia. Assim, do amor proibido entre Martim e Iracema, nasce uma nova linhagem e «o primeiro filho de sangue de raça branca, gerou nessa terra da liberdade, via a luz nos campos da Porangaba» (ibid.: 90).

No entanto, Alencar representa igualmente a resistência, por parte dos índios, a essa união. Com efeito, a personagem Irapuã, chefe dos tabajaras, recusa-se a deixar que um *estrangeiro* seduza Iracema. Sendo ela o bem mais precioso da tribo, a virgem que guarda os sonhos de jurema, a figura do índio Irapuã luta pela preservação da sua virgindade, da sua pureza, para que ela não seja seduzida pelo homem branco. A raiva de Irapuã recai, assim, sobre o colonizador, que conquista,

1 Coatiabo significa o guerreiro pintado.

segundo o chefe dos tabajaras, o bem mais valioso, o amor de uma mulher tornando a luta das terras insignificante. Assim, «[c]ontra cem guerreiros tabajaras com Irapuã à frente, formavam arco. O bravo Caubi os afrontava a todos, com o olhar cheio de ira e as armas valentes empunhadas na mão robusta. O chefe exigira a entrega do estrangeiro (...)» (ibid.: 53).

Apesar da diferença étnica, prevalece a idealização de um amor sublime, a idealização da mulher que não pode ser profanada pelo colonizador, e, por isso, deve permanecer imaculada e pura. «A virgem dos lábios de mel» (ibid.: 40), detentora do segredo de jurema, permite a Alencar explorar as virtudes do indianismo, do índio como um ser bom, que possui virtudes.

2. José de Alencar e René de Chateaubriand: A representação da mulher indígena

A relação intertextual entre *Iracema*, de José de Alencar, e *Atala*, de François René de Chateaubriand, pode ser considerada no que diz respeito à contemplação da Natureza, ao mito do "bom selvagem" segundo Rousseau, à descrição dos costumes indígenas, à representação da pureza, bem como da inocência. Em suma, a intertextualidade é evidente no que concerne o viver dos índios no seu habitat natural. A visão do mundo, presente em ambos os romances, está vinculada a uma época de conflitos, de conquistas territoriais, já que as terras estavam sob o domínio dos indígenas. Ocorrem, pois, confrontos e lutas, entre europeus e índios, tanto pela posse do território, como pela liderança, como, ainda, pela conversão à religião cristã.

A comparação entre a obra francesa *Atala*[2] (1801) de François René de Chateaubriand – precursor do romantismo em França – e a obra brasileira *Iracema* de Alencar é, de facto, incontestável, se nos basearmos principalmente nos acontecimentos vivenciados pelos protagonistas. Neste sentido, no que concerne a inspiração do autor brasileiro, quanto à caraterização das suas personagens, Jorge de Sena sublinha a influência do autor francês. O escritor português defende que:

> As pessoas nos seus romances são, de qualquer forma, muito mais brasileiras do que todos os índios nos poemas de Gonçalves Dias ou nos romances de José de Alencar: aqueles índios, como toda a gente sabe, tinham realmente nascido na frança e tinha aprendido à pressa algumas palavras em guarani para a ocasião. (1988: 267-268)

Neste mesmo parâmetro, Paulo Franchetti acrescenta igualmente que:

> As fontes de Alencar, tanto em inspiração como em método, são os livros de Fenimore Cooper, e principalmente, os de Chateaubriand sobre os índios da América do Norte, de onde vêm ao livro brasileiro o tom de poema em prosa e muitas imagens, expressões e inclusive um deus. (2007: 78)

No entanto, relativamente à construção das personagens indígenas e à representação do indianismo, observamos que os métodos dos dois escritores são distintos:

> De facto, no prefácio da primeira edição de *Atala*, revelou Chateaubriand a solução que encontrou para manter a verossimilhança do discurso das suas personagens índias, sem prejudicar a inteligibilidade do seu romance: valer-se do fato de Chatas ser um selvagem educado na Europa para fazê-lo "falar como selvagem na pintura dos costumes, e como europeu no drama e na narração". (Franchetti, 2007: 78)

Neste ponto, «[j]á Alencar deu a solução oposta ao problema: optou pela radicalização do uso da linguagem indígena» (ibid.). Notamos, igualmente, do ponto de vista da narrativa, que «[o]utra técnica avançada para a época, (...) [isto é] a intercalação de planos narrativos no interior de um

2 O primeiro texto de Atala surge como uma versão resumida de Le Génie du Christianisme (cf. Vinet, 1990: 74).

mesmo capítulo, com a ação e o tempo retroagindo a um ponto anteriormente narrado e expresso» (Cunha, 2005: 72) já era utilizado pelo autor brasileiro. Efetivamente, Chateaubriand e Alencar utilizam a analepse para relatar acontecimentos passados, reintegrando, assim, factos que não foram focados no devido tempo e que são necessários para desencadear expetativas no leitor.

Muitas outras semelhanças podem ser evidenciadas no que concerne a representação das personagens e a própria intriga. O enredo da obra francesa centra-se em torno da personagem Chactas[3], um índio da tribo dos Natchez, feito prisioneiro por uma tribo inimiga, mas salvo por Atala, uma jovem índia convertida à religião cristã. Tal como no romance brasileiro, ambos se apaixonam e, para salvar Chactas, que foi condenado à morte, Atala vai libertá-lo e fogem juntos. Chactas julga estar perante a imagem de uma virgem quando vê Atala pela primeira vez: «Je crus que c'était la *Vierge des dernières amours*, cette vierge qu'on envoie au prisonnier de guerre pour enchanter sa tombe» (Chateaubriand, 1969 : 41).

Neste caso, Atala – semelhante à personagem feminina Iracema, de Alencar – é uma jovem virgem que deve permanecer imaculada. Porém, devota à religião cristã, e para não sucumbir à paixão por Chactas, a heroína decide sacrificar-se e suicida-se.

O paralelismo entre as figuras femininas dos dois autores é óbvio, pois temos o surgimento do amor, a representação angelical da mulher aborígene e a ênfase dada à sua virgindade.

> A virgem sempre alerta volveu para o cristão adormecido; e velou o resto da noite a seu lado. As emoções recentes, que agitaram sua alma, a abriram ainda mais a doce afeição, que iam filtrando nela os olhos do estrangeiro. (Alencar, 1994: 49)

> La fille du désert était aussi troublée que son prisonnier ; nous gardions un profond silence ; les Génies de l'amour avaient dérobé nos paroles. (Chateaubriand, 1969: 43).

O tormento da alma indígena, no que diz respeito ao amor, surge, então, nas duas protagonistas. Tanto Iracema como Atala vivem atormentadas pelos sentimentos proibidos, tentando, em vão, reprimir este amor impossível, que, pouco a pouco, as vai consumir. No entanto, há que constatar que existe uma disparidade entre as duas personagens, quanto à concretização do amor: Iracema teme pela vida do seu amado se este for seduzido; enquanto Atala sabe que, ao ser seduzida, é a sua própria vida que está em jogo.

> - Guerreiro branco, Iracema é filha do Pajé, e guarda o segredo da jurema. O guerreiro que possuísse a virgem de Tupã morreria. (Alencar, 1994: 51)

> A mesure que nous avancions, elle devenait triste. Souvent elle tressaillait sans cause, et tournait précipitamment la tête. Je la surprenais attachant sur moi un regard passionné, qu'elle reportait vers le ciel avec une profonde mélancolie. (...) Eh ! bien, pauvre Chactas, je ne serai jamais ton épouse ! (Chateaubriand, 1969: 57).

Nesta ótica, as figuras femininas indígenas entregam-se à paixão, o que as leva a um profundo desequilíbrio psicológico, que as vai tornando cada vez mais instáveis, acabando Atala por se suicidar.

> «Eh bien ! dit-elle, j'avais prévu ma faiblesse ; en quittant les cabanes, j'ai emporté avec moi...» «Quoi ?» repris-je avec horreur. «Un poison !» dit le père. «Il est dans mon sein», s'écria Atala. (ibid.: 79).

3 Chateaubriand realça o orgulho ressentido pelo seu herói índio Chactas ao defrontar a tribo inimiga, nomeada Muscogulge, valorizando, deste modo, a sua coragem: «Je m'appelle Chactas, fils d'Outalissi, fils de Miscou, qui ont enlevé plus de cent chevelures aux héros muscogulges» (Chateaubriand, 1969 : 40).

Podemos, de facto, entender este ato violento da protagonista como um testemunho do seu amor proibido por Chactas, como se na morte este amor pudesse tornar-se real, ser consumado e permanecer eterno. O sofrimento de Atala, que deseja ver cumprido o seu dever de permanecer virgem, encontra no sacrifício da sua vida uma forma de preservar a sua pureza, e neste ritual de morte – autêntico ato heroico da indígena – manifesta o seu desejo de amar o seu amor para além da morte.

A este propósito, Maria de Lourdes da Conceição Cunha põe em relevo que «[e]m geral, a morte da personagem feminina antes do casamento é também uma solução para a manutenção da figura feminina virginal (...)» (2005: 143). E acrescenta, ainda, que:

> Para conservá-la virgem, tal como o ideal estimulado pelo Romantismo, o romance ou terminaria com a cena do casamento, aliás, recurso comum na literatura da época, ou a heroína morreria e, desta maneira, ela manteria sua pureza num mundo dominado pelos homens, que, nos romances românticos podem ser, em alguns casos, portanto, considerados inferiores. A morte seria, deste modo, uma mediadora entre dois planos: o humano e o divino. (ibid.: 143-144)

Efetivamente, a morte trágica de Iracema e Atala faz com que estas duas personagens sejam elevadas ao estatuto do divino, na medida em que, a primeira, sacrifica a vida por ter caído na tentação e que, a segunda, se suicida por ter recebido um beijo e ter ressentido sentimentos proibidos.

Finalmente, desafiando os deuses, pelo facto de quebrarem o voto de virgindade, ambas são vítimas de uma maldição de morte: Iracema ao unir-se a Martim e ao conceder-lhe o seu bem mais precioso – a sua virgindade – profana o segredo de Jurema:

> Já o estrangeiro a preme ao seio; e o lábio ávido busca o lábio que o espera, para celebrar neste ádito d'alma, o himeneu do amor. (Alencar, 1994: 63)
>
> Assim a virgem do sertão, aninhou-se nos braços do guerreiro. (...) Em seu lindo semblante acendia o pejo vivos rubores; e como entre os arrebóis da manhã cintila o primeiro raio do sol, em suas faces incendidas rutilava o primeiro sorriso da esposa, aurora de fruído amor. (ibid.: 64)

Por seu lado, Atala – cuja virgindade tinha sido prometida, pela mãe, aos deuses, para a salvar ainda em criança – julga ter atormentado a alma da sua defunta mãe e, num ato de desespero, bebe um veneno fatal para corrigir a sua fraqueza e, assim, ser perdoada:

> Cette belle et jeune femme, à moitié soulevée sur le coude, se montrait pâle et échevelée. (...) Pour sauver mes jours, ma mère fit un vœu : elle promit à la Reine des Anges que je lui consacrerais ma virginité, si j'échappais à la mort... Vœu fatal qui me précipite au tombeau ! (Chateaubriand, 1969: 74-75).
>
> Désormais les combats d'Atala allaient devenir inutiles : en vain je la sentis porter une main à son sein, et faire un mouvement extraordinaire ; déjà je l'avais saisie, déjà je m'étais enivré de son souffle. Déjà j'avais bu toute la magie de l'amour sur ses lèvres. (ibid.: 63)

Por último, as figuras femininas vivenciam um fim trágico, que podemos qualificar de heroico, visto que lutam e morrem por amor. Este último acaba por ser mais poderoso do que a própria razão e leva-as ao sofrimento e à desgraça:

> Pousando a criança nos braços paternos, a desventurada mãe desfaleceu, como a jetica se lhe arrancam o bulbo. (...) Iracema não se ergueu mais da rede onde a pousaram os aflitos braços de Martim. (...) O doce lábio emudeceu para sempre; o último lampejo despediu-se dos olhos baços. (Alencar, 1994: 94-95)

> «Partez, âme chrétienne: allez rejoindre votre Créateur !» Relevant alors ma tête abattue, je m'écriai, en regardant le vase où était l'huile sainte : « Mon père, ce remède rendra-t-il la vie à Atala ?» «Oui, mon

fils, dit le vieillard en tombant dans mes bras, la vie éternelle !» Atala venait d'expirer. (Chateaubriand, 1969 : 86).

Finalmente, há que recordar a preocupação com que Chateaubriand e Alencar descrevem o lado humano das suas personagens femininas, tornando-as num modelo de altruísmo e de bondade. Assim, tal como comenta Nelson Werneck Sodré, «[o]s indianistas pretenderam fazer do índio mais do que um assunto, um herói» (2004: 303). Nesta vertente, Maria de Lourdes da Conceição Cunha sublinha, por sua vez, que «(...) outro aspeto a ser destacado em José de Alencar é a maneira como administra suas heroínas, figuras idealizadas, distantes da realidade e de comportamento social por vezes inatacável, mesmo quando perdidamente apaixonadas (...)» (2005: 74). Esta observação pode, sem dúvida, aplicar-se, de igual forma, à personagem feminina de Chateaubriand, cujos atos heroicos foram sempre realizados no intuito de resguardar a existência do seu amado, condenado à morte. Não será exagero atribuir às mulheres indígenas destas narrativas qualidades próprias aos herois homens, pois elas são corajosas, mesmo se a pureza do seu coração faz com que elas sejam mais propícias a tormentos e a sofrimentos provocados pelo amor. Com efeito, em nome do amor, Iracema e Atala renunciam as suas origens, tornando-se, assim, inimigas das suas próprias tribos.

Referências Bibliográficas

Alencar, J. (1994 [1865]). *Iracema lenda do Ceará e Cartas sobre "A Confederação dos Tamoios"*. Estudo crítico de Maria Aparecida Ribeira. Coimbra: Almedina.

Amora, A. (1977). *O Romantismo (1833-1838/1878-1881). A Literatura Brasileira*. vol II, São Paulo: Editora Cultrix.

Castello, J. (1981). *Manifestações literárias do Período Colonial*, vol. I. São Paulo: Cultrix.

Cunha, M. (2005). *Romantismo Brasileiro: Amor e Morte*. São Paulo: Factash Editora.

Eliane, M. (2000[1963]). *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70.

Franchetti, P. (2007). *Estudos de Literatura Brasileira e Portuguesa*. Brasil: Ateliê Editorial.

Sena, J. (1988). *Estudos de Cultura e Literatura Brasileira*. Lisboa: Edições 70.

Vainfas, R. (1992). "Idolatrias e Milenarismos: A resistência indígena nas Américas" in *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, nº9, vol.5, pp. 29-43.

Sodré, N. (2004). *História da Literatura Brasileira*. Brasil: Graphia.

Vinet, A. (1990). *Chateaubriand*. Lausanne: Editions L'Age d'Homme.

Os escritores e a cidade: representações de identidade cultural na capital do Brasil[1]

Liziane Soares Guazina[2]

Universidade de Brasília, Brasil

Resumo: A construção das identidades culturais na contemporaneidade é um processo dinâmico, contraditório e fragmentado, como apontou Hall (2006). Neste artigo, pretendemos discutir como esse processo se realiza em Brasília, capital federal do Brasil, a partir das representações identitárias sobre a cidade que foram expressas pelos escritores que publicaram no ano do cinquentenário da capital brasileira. Construída nos anos 1960 no coração do Brasil, Brasília ainda é vista pela maioria dos brasileiros como uma cidade diferente das outras, distante da influência histórica portuguesa; uma capital política planejada por arquitetos e tombada pelo Patrimônio Histórico. Também ainda é pouco conhecida no exterior, apesar do papel de liderança emergente do Brasil no contexto internacional. Durante as comemorações dos 50 anos da cidade, as representações sobre a cidade e do que se constitui "ser brasiliense" foi um dos temas presentes na mídia e na produção simbólica relacionada às mais diversas expressões culturais, especialmente a literatura. Os estudos brasileiros sobre a Capital Federal têm apontado para a diversidade de culturas e expressões regionais que se agrupam e reagrupam no contexto da cidade, reconfigurando-se dinamicamente em uma diversidade de elementos característicos de quem vive em Brasília.

Palavras-chave: Representações; identidade cultural; escritores; lusofonia; Brasília.

1. Introdução

A construção das identidades culturais na contemporaneidade é um processo dinâmico, contraditório e fragmentado, como apontou Hall (2006). Neste artigo, discutiremos, de maneira exploratória, os primeiros resultados de pesquisa sobre as principais representações sobre Brasília, a capital brasileira, expressas pelos escritores-moradores da cidade que publicaram em livros e blogs de literatura durante o ano de 2010, quando se celebrou os 50 anos de construção da cidade.

Nosso objetivo principal foi mapear as principais representações sobre Brasília que emergem dos discursos destes escritores (coletados a partir de entrevistas individuais realizadas durante o ano de 2012). Como objetivos secundários, buscamos identificar quem é o brasiliense do ponto de vista destes autores, em comparação com as representações dominantes do que é ser brasileiro. Para fins deste artigo, vamos nos ater à análise das entrevistas.

Os estudos acadêmicos que tem por finalidade a compreensão da construção de identidade relacionada aos habitantes da

1 O artigo sistematiza parte dos resultados da pesquisa Representações de Identidade Cultural Brasiliense: literatura e jornalismo, realizada em conjunto com o Bolsista de Iniciação Científica Paulo Mateusz Vianna. Também participaram da pesquisa os estudantes de graduação Denise Santos de Oliveira, Mariana Machado Bueno, Yandria Rebbeca Araújo dos Reis e e Thiago Carlos Alves do Nascimento. O texto incorpora ainda reflexões desenvolvidas no projeto de pesquisa Os jornalistas e a cidade: vivências, identidades e representações, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

2 Doutora em Comunicação, professora da Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília – UnB. Email: Liziane.g@uol.com.br

Capital Federal brasileira têm apontado para a diversidade de culturas e expressões regionais que se agrupam e reagrupam no contexto da cidade, reconfigurando-se em uma diversidade de elementos característicos de quem vive em Brasília: a relação com a arquitetura, a predominância de um modo de vida relacionado com os Poderes Públicos, a vivência de espaços segregados de trabalho e moradia, e até mesmo a caracterização de um falar ainda não reconhecido pelos demais brasileiros como típico da cidade (Luiz 2007; Paviani, 2010a; Teixeira, 2011).

A origem planejada da cidade impactou não somente a vida dos que projetaram e construiram a capital nos primeiros anos. Mais de meio século depois, o traçado original do chamado Plano Piloto, em formato de avião (com as asas Sul e Norte delimitando os bairros do mesmo nome) ainda marca fortemente as interações sociais dos habitantes de Brasília. Como afirma Canclini (2008), as cidades não existem só como ocupação de um território, construção de edifícios e de interações materiais entre seus habitantes. O sentido (e o sem sentido) do urbano se forma quando o imaginamos em livros, revistas, cinema e também pelas informações que nos oferecem os jornais, rádio, televisão e internet (p. 15). São as "cartografias mentais e emocionais" que nos orientam pelas cidades, tanto quanto os mapas, o GPS ou as dicas de vizinhos e conhecidos (idem).

Portanto, entendemos que é no contexto das cidades, onde predominantemente a literatura brasileira contemporânea se realiza, que a prática cultural de articulação e representação de identidades deve ser investigada, levando-se em consideração os espaços públicos e privados de movimentação e circulação de ideias. Se compreendermos a literatura também como prática social e os escritores como co-construtores de memória coletiva, a cidade se torna um *locus* de construção de identidades de sujeitos e lugares[1].

Exatamente a relação entre cultura, literatura e constituição de identidades que se estabelece a partir das representações produzidas por um grupo social determinado - constituído pelos escritores que vivem e trabalham na cidade - é o foco de nosso trabalho. Sob este ponto de vista, estudar o movimento de construção e reconstrução de identidades significa investigar como se configuram as representações do que constitui uma cidade (ou em como definimos as cidades) nos discursos produzidos por quem vive no ambiente urbano e como estes discursos são diariamente articulados em todas as formas de produção cultural.

Neste aspecto, escritores e jornalistas ocupam posição privilegiada de narradores e articuladores de representações, pois exatamente este trabalho constitui-se o cerne de seus ofícios. Ao atuarem, consolidam representações e a memória dos sujeitos/lugares, uma vez que a própria memória é a identidade em ação (Candau, 2011).

2. Notas teórico-metodológicas

Do ponto de vista teórico, os conceitos mais relevantes para nossa pesquisa são os de cultura, identidade e representação (Williams, 1969, 2007; Hall, 1997a, 2006; Tadeu, 2000; Hall & Sovik, 2006; Pesavento, 2008). Lembramos, especialmente, que o conceito de cultura implica em um sistema simbólico no qual estamos todos inseridos. Está no centro de nossas vidas, dos grupos sociais e é uma das condições constitutivas de toda e qualquer prática social (Hall, 1997a in Guazina, 2011). Neste trabalho, entendemos cultura como o sistema simbólico no qual os seres humanos estão inseridos; quer dizer, o contexto vivido, onde os valores, ideias, tradições, hábitos, e também regras e outros mecanismos de manutenção deste próprio sistema são compartilhados (Hall, 1997a; Geertz, 2008 in Guazina, 2011). No processo dinâmico das disputas simbólicas de pertencimento e

1 Certeau (2003) mostra como relatos e narrativas atravessam e organizam os lugares, modificando os espaços. Aquilo que é vivido no cotidiano altera a própria cidade.

não pertencimento que se estabelece dentro da cultura, cada expressão artística-cultural serve como catalisador dos valores, ideias, representações de diferentes grupos.

Acreditamos, como propõe Hall (2006), que é possível mapear as representações dominantes constituintes do processo de construção das identidades e, assim, identificar os vínculos e pertencimentos característicos de grupos sociais. Ainda que haja multiplicidade e pluralidade de representações, é possível estabelecer conexões entre eles dentro de um contexto cultural.

Para tanto, compreendemos o conceito de representação a partir do entendimento de Hall (2001), quando afirma que "uma parte essencial do processo pelo qual o significado é produzido e trocado entre os membros de uma cultura. Isso envolve o uso de linguagens, signos e imagens que representam coisas" (Hall, 2001:15 *apud* Guazina, 2012).

Por outro lado, é importante registrar que a perspectiva trabalhada por Hall (in Hall e Sovik, 2006) implica em entender que as tensões atravessam a identidade. Isto significa que a identidade é um lugar que se assume e depende necessariamente de um contexto. Melhor dizendo, as identidades são situações em que é necessário negociar os sentidos para se compreender as relações entre sujeitos em espaços determinados (p. 20). Também é importante lembrar que identidades são relacionais e as diferenças/semelhanças são definidas por marcações simbólicas relativas a outras identidades (Woodward, 2000). Neste caso, as representações de identidades relacionadas à Brasília não podem ser entendidas completamente se não levarmos em conta o lugar da cidade na história do Brasil e no imaginário brasileiro (isto é, às discussões sobre quais elementos configuram a identidade brasileira e suas raízes portuguesas, africanas e dos povos originários)[2].

Tendo como pano de fundo os conceitos de cultura, identidade e representação, acima mencionados, vamos desenvolver nossa análise a partir entrevistas com os escritores que vivem e escrevem sobre a cidade. Do ponto de vista metodológico, o conceito mais relevante para a pesquisa é o de representação, compreendido aqui especificamente como a produção do significado nas nossas mentes através da linguagem (Hall, 1997b). As características presentes tanto nos textos literários quanto nos discursos dos escritores constituem os possíveis fragmentos de identidades culturais ou o próprio "ser brasiliense".

Neste artigo, vamos explorar as entrevistas realizadas com seis escritores de obras literárias (prosa e poesia) publicadas em livros e blogs durante o ano de 2010: André Giusti, Fernanda Barreto, João Almino, José Rezende Jr., Nicolas Behr e Pedro Biondi. Antes das entrevistas, mapeamos a produção destes escritores a partir de diferentes textos (romance, conto, crônica, poesia, narrativas livres) que faziam referência à cidade em seu conteúdo (desde a citação da cidade como personagem ou ambiente das histórias ou indicação de lugares, rotinas e modo de vida característico da cidade). O objetivo das entrevistas foi compreender como estes autores representam a cidade do ponto de vista de sua vivência e discurso pessoal. As entrevistas foram realizadas de forma presencial e individual (com André Giusti, José Rezende Jr., Nicolas Behr e Pedro Biondi) ou por email (com Fernanda Barreto e João Almino) ao longo do ano de 2012.

3. Os escritores

Os autores exercem várias atividades além do ofício de escritor, independente de idade, formação escolar ou origem social. À exceção de João Almino (diplomata) e Nicolas Behr (dono de um viveiro de plantas), os demais escritores atuam também como jornalistas e costumam publicar (ou já

2 Não é nossa intenção aqui discutir sobre cultura brasileira e identidade nacional, visto que são, historicamente, grandes temas de debate intelectual no país, com bibliografia vasta em diferentes campos do conhecimento. Para tanto, vale conferir: Ortiz (2006), Oliven (2002), Matta (1979, 1984, 1988), Fiorin (2009), Debrun (1990), entre outros.

publicaram) nos veículos jornalísticos locais ou em publicações de literatura da cidade. Nenhum dos autores nasceu em Brasília e nem todos ainda moram na cidade. Todos foram ou são migrantes de outros estados que vieram trabalhar na capital.

Almino e Behr formam a dupla de escritores mais conhecida entre o público leitor. Com um histórico de publicações consistente e boa repercussão entre os críticos literários, os dois autores conquistaram o reconhecimento do público atento a lançamentos literários. José Rezende Júnior ganhou prêmios importantes de literatura brasileira, como o Jabuti, e André Giusti tem garantido a publicação de seus contos em editora de porte nacional. Pedro Biondi e Fernanda Barreto constituem o grupo mais jovem e publicam basicamente nos blogs.

De acordo com Barroso (2008), os escritores que vivem e produzem em Brasília podem ser classificados em três grupos: 1) os que representam a cidade a partir de uma percepção positiva do pioneirismo de sua arquitetura; 2) os que se sentem desiludidos em relação à capital (e enfatizam os aspectos negativos da vivência urbana) e 3) os que se dedicam a transcrever o cotidiano e enfatizam o contraste entre Brasília e pobreza das cidades satélites.

Paniago (2012) aponta que a vocação administrativa e oficial da capital influenciou, inclusive, os escritores da cidade. São inúmeras as formas de associação, tais como academias de letras e sindicatos, sem que a produção literária local tenha se destacado em nível nacional. Por outro lado, o ambiente literário brasiliense ainda carece de incentivo: a relação dos escritores com o público local é incipiente, à exceção de Nicolas Behr, reconhecido popularmente como o "poeta da cidade".

Além disso, vários escritores que vivem em Brasília evitam a temática local em sua produção. O temor pela localização da capital em seus escritos decorrem, principalmente, do papel dominante que São Paulo e Rio de Janeiro ainda desempenham em termos de produção e circulação cultural. Um romance com temática ou ambientação diferente tem menos chance de ser reconhecido nacionalmente. Neste aspecto, apesar de ser a capital federal, Brasília ainda está na periferia da produção literária brasileira.

No caso da poesia, a cidade constitui-se um desafio aceito por muitos autores, notadamente Behr, que tentam subverter a ordem, a organização e o planejamento urbano padrão por meio de palavras e representações provocativas. Furiati (2010) mostra como a poesia de Behr, por exemplo, dialoga criticamente com a cidade, desnuda a "frieza" do traçado original, desconstrói o mito de criação por meio de ironia e humor, e recupera a vivência tipicamente brasileira dos moradores, sem espaço para lirismos ou representações românticas.

4. A cidade

Construída em 1960 no coração do Brasil, Brasília tem sido vista pelos brasileiros, em geral, como uma cidade diferente das outras: uma capital político-administrativa planejada por arquitetos e considerada pela UNESCO (*United Nation Educational, Scientific and Cultural Organization*) como Patrimônio da Humanidade.

Por outro lado, a cidade ainda permanece relativamente desconhecida no exterior, a despeito da liderança emergente do Brasil no cenário internacional. Quando se fala em cidade brasileira, grande parte dos estrangeiros menciona as metrópoles mais conhecidas como Rio de Janeiro ou São Paulo ou faz referência a cidades do litoral nordestino, com suas imagens turísticas padronizadas de praias, mulheres e coqueiros.

Estas cidades fazem parte da história do Brasil desde o período de colonização portuguesa e carregam em suas representações aquilo que se costuma relacionar à nação e/ou à cultura brasileira: a ideia de mistura. Seja a mistura de origens étnicas, seja mistura entre as ideias de novo (país jovem)

e velho (tradição européia), entre popular (carnaval, samba) e elite (ou civilizatório, representado pelas industrialização das cidades e ascensão das classes médias), entre riqueza e pobreza (Fiorin, 2009).

Historicamente, a fundação de Brasília representou a possibilidade de incentivar o desenvolvimento do interior do Brasil. Ainda que a capital tenha sido construída somente nos anos 60 do século passado, a necessidade de integração territorial e de ocupação geográfica do país já se fazia presente nas preocupações dos governantes, pelo menos, desde o século XVIII.

Carpintero (2011) explica como era estrategicamente importante para o império português a ocupação de território considerado "vazio" de gente e rico em recursos naturais do interior brasileiro, uma vez que a costa marítima e as cidades ligadas por caminhos fluviais na Amazônia (como Manaus e Belém do Pará) foram mais facilmente exploradas em virtude da navegação.

No entanto, como destaca o autor (idem), a exploração do chamado "sertão" brasileiro viria a se tornar prioridade com o rompimento com Portugal e a proclamação da República, no século XIX. O novo governo republicano constituiu a chamada Missão Cruls, que sob a liderança do Dr. Cruls, diretor do Observatório Nacional, tinha por objetivo oficial, em 1892, demarcar a área da futura capital (Carpinteiro, 2011).

Nos anos 1950, em outro contexto político, o então presidente da República Juscelino Kubistchek liderou a retomada para o interior ao propor a transferência de capital federal do Rio de Janeiro para Brasília. Ele próprio vinha do estado de Minas Gerais, com imenso território cravado no interior e sem saída direta para o litoral. Para a mudança, investiu não somente seu capital político e elevados recursos financeiros do país, mas resgatou um dos elementos narrativos mais importantes do mito de origem de Brasília, o sonho de Dom Bosco, padre católico, que nos idos de 1883, na Itália, teria sonhado com uma grande "civilização" que iria surgir nos paralelos 15 e 20 (Kubistchek, 1975)[3]. Neste contexto histórico, a transferência de capital federal do Rio de Janeiro para Brasília representou também a ideia de mistura entre o Brasil "atrasado" do interior", vinculado às tradições, e o Brasil "desenvolvido" do litoral. A mudança indicava uma garantia de posse e acesso às riquezas naturais nacionais. Além disso, constituía-se como o início de um "novo" e "moderno" Brasil, conforme definido pelo então presidente Kubistchek.

Uma das principais características da cidade é seu traçado em forma de avião e o planejamento amplo de suas avenidas que privilegiam a circulação de carros em detrimento de pedestres nas vias públicas[4]. O projeto urbanístico original, criado pelo arquiteto Lúcio Costa (identificado como Plano Piloto), foi inspirado em princípios racionalistas, funcionais e universais da Carta de Atenas de 1933 e no pensamento arquitetônico de Le Corbusier nos anos 60, muito diferente da arquitetura de influência portuguesa no Brasil. Definida, muitas vezes, como "futurista" e "modernista", a capital foi planejada a partir de quatro "chaves do urbanismo" proposto pela Carta de Atenas: habitar, trabalhar, recrear-se, circular (Bica, 2010).

Exatamente esta setorização das atividades dos moradores (que impacta diretamente na circulação das pessoas) é uma das características mais mencionadas pelos brasileiros como aquilo que torna a capital diferente das outras cidades (neste caso, geralmente identificadas por espaços urbanos múltiplos e misturados). Como mostram Carpintero (2010), Pessoa (2013) e outros autores, a concepção inicial da cidade privilegiou a definição antecipada de cada espaço, numa tentativa de

3 Como capital política e administrativa, Brasília sedia os poderes políticos e recebeu grande parte da elite brasileira que trabalha funcionalismo público. A capital faz parte do Distrito Federal, um conjunto formado por várias cidades satélites e habitado atualmente por cerca de 2 milhões de pessoas (Anuário DF, 2011). Brasília ocupa 450 km2 e possui 205 mil moradores (cerca de 10% da população total do Distrito Federal).

4 Carpintero (1998) aponta que os carros foram os principais elementos de organização da cidade.

organização dos modos de relacionamento e vivência urbana em evidente contraste com a experiência da maioria das cidades brasileiras, erguida sob a influência da arquitetura luso-brasileira.

A opção pela setorização, diferente das demais cidades brasileiras, está presente em inúmeras representações sobre a cidade no imaginário popular dos brasileiros. Teixeira (2011) aponta algumas das representações mais mencionadas no senso comum e na mídia: "Brasília não tem gente"; "Em Brasília somos meio estrangeiros em nossa própria terra"; "Brasília é uma cidade que não aceita quem não tem automóvel"; Brasília não tem calçadas, nem bares"; "Brasília é uma ilha da fantasia"; O povo de Brasília é frio e seco com estranhos", Brasília é a terra da corrupção onde vivem os políticos corruptos"; etc.

Ao longo dos 50 anos da capital, escritores e intelectuais brasileiros e estrangeiros tentaram definir o "enigma" da identidade brasiliense. Em contraposição à mistura, à confusão e ao barulho característicos das grandes cidades brasileiras (e de outras cidades do Distrito Federal), Brasília já foi chamada de "maquete branca, imóvel", "cidade sem povo", terra de "solidões e mágoas", "monótona", lugar onde "se evita que as pessoas se encontrem", representante de um "modernismo de cima para baixo", "representante de uma ideologia comunista stalinista[5] (Paniago, 2012).

Entre narrativas ufanistas, do então presidente Kubistchek, promessas modernistas utópicas dos arquitetos e a experiência vivida dos primeiros moradores, a cidade cresceu e passou a abrigar mais do que estereótipos em suas representações. Mas como os escritores estudados se relacionam com a cidade?

5. Os escritores e a cidade (ou considerações provisórias)

A relação entre os escritores e a cidade é complexa e fragmentada, marcada pelo estranhamento do momento da chegada na cidade. A maioria dos autores mora (ou morou) em Brasília e explora pouco as demais cidades ao redor. À exceção de Nicolas Behr e Fernanda Barreto, que costumam participar de saraus literários e grupos de poesia em diversas regiões do Distrito Federal, os outros limitam sua circulação à capital.

Esta vivência predominantemente circunscrita à Brasília pode ser encontrada nos textos e nas entrevistas. Para estes autores, a cidade é representada, em primeiro lugar, por meio da descrição ou menção ao cotidiano comum dos habitantes: a vida nas quadras, nos prédios, a relação entre vizinhos, as relações amorosas. Neste caso, a capital serve como ambiente ou pano de fundo singular da experiência de vida íntima dos moradores. O miniconto "Os amantes do Eixo Rodoviário", de José Rezende Júnior ilustra:

> "O homem atravessou as seis pistas do Eixão, correndo em ziguezague no meio do trânsito enfurecido, mas a mulher empacou, paralisada pelo medo. A separação dura cinco dias: ele do lado de cá, ela do lado de lá, e os automóveis voando-zunindo entre um e outro. E se ninguém avisou que existe passagem subterrânea para pedestre nem foi por maldade: é que dá gosto de ver aqueles dois, ela desenhando corações no ar, ele mandando carta em aviõezinhos de papel. Acho que nunca se amaram tanto" (Rezende Jr., 2010: 55).

Relacionado ao cotidiano, os escritores delineiam sua própria experiência de vida na cidade, constituindo o que chamamos de "a minha Brasília". Esta cidade, diferente das representações do senso comum, é construída nos textos a partir de referências afetivas e lúdicas a lugares (bares, quadras, parques, beira do Lago Paranoá, setores, etc). Em entrevista, André Giusti, por exemplo, menciona uma das quadras mais arborizadas, a 406 Norte, como característica da "sua" cidade.

5 Declaração de Marshall Berman referindo-se a Oscar Niemeyer (in Paniago, 2012).

Os mapas mentais expressos pelos autores representam uma cidade diferente do traçado original. A setorização ganha contornos mais humanos, servindo como pano de fundo para histórias de amor, sexo, frustração ou solidão. Os setores são ironizados, ridicularizados, transformados pelo olhar amoroso e irônico de cada autor, como mostra Pedro Biondi (2010: 115) no texto "Se é o caso setorizar...", onde propõe títulos inusitados para espaços da cidade, tais como "Setor de Boatos confirmados", "Setor Central das Solidões, "Setor de Cuecas de Superman", "Setor de Patinhos de Borracha", entre outros.

A própria relação entre escritor e cidade se torna alvo da produção literária, como afirma Fernanda Barreto em entrevista, ao falar de sua literatura como resultado da paixão por Brasília:

> "A paixão não é só amor, tem o "ódinho", a raiva dessa coisa árida, para que tanto asfalto ou para que esse céu azul todo dia? Não tem esse negócio de "Pô, não dá para ficar nublado, não?". Porque tem uns dias em que tu está para dentro, e essa coisa da amplidão de alguma maneira ela te evoca, há uma expansão, uma extroversão que as vezes tu não está a fim, então dá para ficar de mal com a cidade, também. Eu acho que é natural da relação com a cidade".

O poeta Nicolas Behr também discute esta relação a partir da tensão entre estranhamento e adaptação:

> "o estranhamento é menor do que quando eu cheguei, obviamente, já estou muito adaptado. A minha relação com Brasília está muito domesticada, sabe? Apesar de que eu tenho os meus conflitos, ainda, acho que Brasília é um modelo a ser melhorado, mas eu estou muito em paz com a cidade, vivo a cidade, participo da cidade, sou parte da cidade. Mas o que eu acho que o que eu queria no início eu consegui, que é dialogar com a cidade, me entendesse com a cidade, que a cidade me entendesse, que eu sobrevivesse e gostasse daqui".

A mistura, uma das características mais presentes da identidade brasileira, passa a ser também representação da cidade, uma vez que se o traçado é padronizado, as origens, interesses e experiências de vida dos moradores são diversas e conflitantes. Fernanda Barreto ilustra esta representação em sua entrevista:

> "É inesgotável a quantidade de cantinhos que a cidade tem pra...(andar de bicicleta) e isso falando assim, da arquitetura, e do cerrado, da natureza. Mas também, outra coisa que é fantástica na cidade, é essa mistureba de gente, né, de tudo quanto é canto do Brasil e do mundo. Ao mesmo tempo em que ela é uma cidade muito cosmopolita, ela é uma cidade muito provinciana. Porque todo mundo se conhece".

Interessante notar que duas outras características que apareceram nos textos dos escritores também aparecem na fala: a que se refere à memória dos pioneiros na construção da capital e que posiciona Brasília no contexto geográfico do Planalto Central. Neste caso, os autores procuram mostrar que a capital não é uma cidade isolada ou completamente diferente na experiência de ser brasileiro do centro do país. Ao contrário, faz parte da história regional que se desenrolava no "Cerrado" antes de sua construção. É o caso de João Almino no romance "Cidade Livre", que conta a história da capital a partir da retrospectiva de um ex-morador do Núcleo Bandeirante que cresceu junto com a cidade. Diz ele, em entrevista:

> "Sempre me interessou mais o lado mítico e simbólico da cidade e a possibilidade de trazer para Brasília não apenas os vários brasis, mas também de alguma forma o mundo contemporâneo".

No entanto, há diferenças de abordagem sobre a cidade entre Nicolas Behr e André Giusti e os demais autores. Em ambos, a crítica aos aspectos político-administrativos aparecem com mais força. Behr, por exemplo, criou uma Brasília imaginária chamada "Braxília", a sua "cidade dos sonhos", diferente da real. Em entrevista, o poeta diz que "no imaginário brasileiro, Brasília é uma cidade de funcionários públicos corruptos, a maioria é parasita e não trabalham. Alguns realmente são, mas não é maioria. Então, isso é uma coisa que a gente quer quebrar um pouco".

A subversão às narrativas mitológicas e/ou ufanistas também se faz presente nos textos e atinge os principais construtores da cidade. José Rezende Jr., por exemplo, "anunciou" a morte de Oscar Niemeyer anos antes do fato, aludindo a um "afogamento" no Lago Paranoá no miniconto "No dia em que Oscar Niemeyer morreu afogado no lago Paranoá" (2010: 154).

Importante destacar também que as representações relativas a uma cidade "silenciosa", "artificial" "ou "fria", presente em autores do passado, não são caracterizadas como identitárias pelos escritores analisados. Já a solidão é associada ainda à cidade e permanece como um elemento identitário em muitos textos.

A desigualdades social e a segregação entre espaços destinados a ricos e pobres também aparece como característica, o que aproxima Brasília das demais cidades brasileiras. Neste caso, não é sua singularidade que a identifica, mas o fato de compartilhar dos mesmos problemas sociais brasileiros. André Giusti explora o distanciamento entre classes sociais no conto "Uma história de Brasília" (2010), sobre o amor entre uma garota rica e um "peão", nos arredores da cidade.

É interessante notar que as representações relacionadas ao "futuro", à modernização do Brasil ou à "utopia" de uma cidade planejada aparecem no trabalho destes autores de maneira crítica e irônica. Neste caso, o futuro parece ter incorporado Brasília e a cidade é mais uma grande metrópole cheia de contradições em um país diversificado e em desenvolvimento. Behr, por exemplo, escreve: "anunciaram a utopia/mas foi brasília que apareceu" (2010).

No jogo de constituição das representações culturais identitárias singulares e, ao mesmo tempo, comuns sobre a cidade, nada mais exato do que as palavras de João Almino, em entrevista: "Há duas razões principais para situar minhas histórias em Brasília: por ser uma cidade igual às outras e por ser uma cidade como nenhuma outra".

Viver sob a marca das contradições identitárias parece ser a principal característica cultural da cidade para estes autores. Mas, ao contrário dos escritores do passado, que mais enfatizavam as diferenças em relação ao restante do Brasil, o fio condutor é de aproximar as semelhanças, sem perder sua singularidade. Como celebrou Behr, ao resgatar a origem portuguesa que marca as cidades brasileiras da invisibilidade na experiência urbana de Brasília: "Na praça dos três poderes/existe um buraco, pequeno e raso/formado pela falta de uma pedra/dessas portuguesas, brancas/de calçadas/o buraco fica perto do meio fio/que dá para o palácio/buraco que celebro neste poema" (2010: 139).

Referências Bibliográficas

Barroso, E. (2008). *Brasília: as controvérsias da utopia modernista na cidade das palavras*. Tese de doutorado. Universidade de Brasília.

Bortoni-Ricardo, S.; Vellasco, A. & Freitas, V. (Org.) (2010). *O falar candango: análise sociolinguística dos processos de difusão e focalização dialetais*. Brasilia, Editora UnB.

Canclini, N. (2008). "Imaginários culturais da cidade: conhecimento/espetáculo/ desconhecimento" in Coelho, T. *A cultura pela cidade*. São Paulo: Iluminuras, pp. 15-31.

Candau, J. (2011). *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto.

Carpinteiro, A. (2010). "Brasília, patrimônio de quem?" in Fernandes, E. & Alfonsín, B. (Coord.). *Revisitando o instituto do tombamento*. Belo Horizonte: Editora Fórum, p. 341.

Carvalho, B. (2010). *Brasília literária: de quem para quem – Proposta de um cânone para os autores brasilienses tendo em vista a recepção*. Universidade de Brasília.

Certeau, M. (2003). *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes.

Debrun, M. (1990). "A identidade nacional brasileira" in *Revista Estudos Avançados*, nº 8, vol.4, São Paulo jan./abr. [Url: http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141990000100004].

Furiati, G. (2010). *Brasília na poesia de Nicolas Behr: idealização, utopia e crítica*. Editora Universidade de Brasília.

Guazina, L. (2011). *Jornalismo em busca da credibilidade:* A *cobertura adversária* do *Jornal Nacional no Escândalo do Mensalão*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.

Hall, S. (2006 [11ª edição]). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

______. (1997a). "A centralidade da cultura: notas sobre revoluções do nosso tempo" in *Educação e Realidade*, nº 22 (2), Porto Alegre, pp. 15-45.

______. (1997b). "The work of representation" in Hall, S. (Org.) (1997b). *Representation. Cultural representation and cultural signifying practices*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage/Open University.

______. & Sovik, L. (2006). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Holston, J. (2010). *A cidade modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia*. São Paulo: Companhia das Letras.

Kubitschek, J. (1975). *Por que construí Brasília*. Rio de Janeiro, Edições Bloch.

Matta, R. (1988). *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Rocco.

______. (1984). *O que faz o Brasil, Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco.

______. (1979). *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro. Zahar.

Mizuno, J. (2013). *Brasília na internet: Cidade, turismo e representação*. Monografia de conclusão de curso em Publicidade. Brasília: Universidade de Brasília.

Nunes, B. (2004). *Brasília: A Fantasia Corporificada*. Brasília: Paralelo 15.

Oliven, R. (2012). "Cultura Brasileira e Identidade Nacional (O eterno retorno)" in Miceli, S.

(Org.) *O que ler na Ciência Social brasileira*. São Paulo, ANPOCS, Sumaré; Brasília, CAPES.

Paniago, P. (2012). *No compasso das letras*. Brasília: Instituto Terceiro Setor.

Paviani, A. (Org.) (2010a). *Brasília 50 anos: da capital a metrópole*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

______. (Org.) (2010b [2ª edição]). *A conquista da cidade.: movimentos populares em Brasília*. Brasilia, Editora UnB.

______. (Org.) (2010c). *Brasília, ideologia e realidade: espaço urbano em questão*. Brasília, Editora UnB.

______. (Org.) (2010d). *Brasilia, a metrópole em crise: ensaios sobre urbanização*. Brasília, Editora UnB.

Pesavento, S. (2008 [2ª edição]). *História & história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica.

Pessoa, M. (2013). *Representação e identidade cultural brasiliense na marca BSB Memo*. Monografia, Universidade de Brasília.

Silva, T. (Org.) (2000). *Identidade e Diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Teixeira, J. (2011). *Brasília 50 anos: arte e cultura*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Williams, R. (2007). *Palavras-chave*. São Paulo, Boitempo Editorial.

______. (1969). *Cultura e sociedade: 1780-1950*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Woodward, K. (2000). "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual" in Silva, T. (Org.) *Identidade e Diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Caderno de memórias coloniais, de Isabela Figueiredo: um memento de África colonial no feminino

Mário Paulo Costa Martins[1]

Universidade de Aveiro/ Universidade do Minho, Portugal

Resumo: Em 1975, Isabela Figueiredo deixa Moçambique e ruma a Portugal. À semelhança de tantos milhares de portugueses, foi forçada a deixar uma vida (quase) inteira em materno chão africano partindo para a Metrópole desconhecida, para um país de que praticamente só conhecia o nome que não era o seu. As memórias dos tempos paradisíacos em Moçambique são narradas com a mesma pujança e destemor como a dor e a privação dos seus tempos de criança na terra natal, onde não mais voltou fisicamente... Mas a sua "alma de preta" está bem viva no seu coração e, sobretudo, na sua memória. O seu *Caderno de Memórias Coloniais* é muito mais que um retrato autobiográfico, transparente, violento e perturbador sobre os últimos tempos da presença dominadora dos portugueses em África: ele veio para dar sentido à História colonial portuguesa.

Palavras-chave: Pós-Colonialismo. *Caderno de Memórias Colonias*. Isabela Figueiredo. Moçambique.

Também o leão deverá ter quem conte a sua história. As histórias não podem apenas glorificar o caçador.
Provérbio africano

1. Introdução

A descolonização e independência de Moçambique, desencadeada pela Revolução de 25 Abril de 1974 afetou de forma muito profunda quem a sentiu e viveu no terreno, mesmo aqueles que compreendiam e aceitavam que a independência era/seria o fim lógico da colonização. Olhando para o espelho da História, verifica-se que, desde a surpresa que foi a própria Revolução, à sucessão avassaladora de acontecimentos posteriores tantas vezes inesperados e contraditórios, à completa subversão das normas inicialmente estabelecidas para levar a cabo a descolonização, à falta de informação e grande profusão de boatos, à desmoralização crescente de algumas unidades militares, ao descrédito da autoridade e enfraquecimento da segurança, à campanha anti-portuguesa difundida diariamente através dos órgãos de comunicação social ocupados revolucionariamente, tudo contribuiu para criar em Moçambique um ambiente de pânico que conduziu à debandada dos portugueses brancos e de muitos mestiços. Apesar dos anos passados, foram acontecimentos cujas imagens perduram vivas e impressionantes.

Volvidas quase quatro décadas de independência, existem ainda imagens muito deturpadas e maltratadas da presença dos portugueses em Moçambique e que é importante esclarecer no sentido de fazer vera justiça. Torna-se necessário repor a verdade

1 Professor QE do Ensino Secundário. Mestre em Estudos Clássicos. Doutorando em Estudos Culturais na Universidade de Aveiro/Universidade do Minho. E-mail: mariopcmartins@gmail.com

sobre a longa permanência dos portugueses em Moçambique, não só por imperativo histórico e moral, mas também pelo sentido de gratidão a tantos portugueses que pugnaram de forma assaz corajosa pelo desenvolvimento do território e pelo bem-estar das populações em Moçambique. Assim contribuir-se-á para o dever de esclarecimento a portugueses e moçambicanos de hoje e de amanhã, evitando que se possam julgar e condenar injustamente Portugal e os portugueses tidos como "os maus da fita" aos olhos de muitos.

Caderno de Memórias Coloniais, de Isabela Figueiredo, pretende contribuir para realizar esse objetivo: repor a verdade.

2. A "revolução" *Caderno de Memórias Coloniais*

Publicado no final de 2009, *Caderno de Memórias Coloniais*, de Isabela Figueiredo, não é uma narrativa ficcional, dado que consiste num relato de memórias assumidamente verdadeiras, dividido em quarenta e três textos curtos publicados previamente no blogue "O Mundo Perfeito"[1]. A Autora conta a sua experiência em Moçambique na cidade de Lourenço Marques durante a infância no início dos anos 70, durante a guerra colonial, até à sua vinda para Portugal já no final da década, depois da independência de Moçambique. Retrata, na primeira pessoa, e assumindo explicitamente os seus juízos de valor, um dos períodos mais controversos da nossa História: uma guerra que marcou toda uma geração de portugueses e o drama de uma nova vida pós-colonial.

Escrita na primeira pessoa, a narrativa de Isabela Figueiredo dá conta da sua vivência em África durante o período conturbado da guerra colonial, estendendo-se até ao pós-guerra e consequente situação difícil dos portugueses lá residentes. A cidade de Lourenço Marques serve de cenário às considerações da autora sobre os tempos vividos numa sociedade colonial em que, segundo a mesma, é notória a estratificação entre brancos e negros. Filha de colonos portugueses, um electricista e uma dona de casa, enquanto criança a narradora vive na Matola, zona suburbana que posteriormente foi integrada na cidade e onde residiam negros e brancos de posses modestas. É o olhar de criança que aparece reproduzido neste livro, dado que a Autora veio para Portugal com apenas doze anos, fazendo parte da onda de retornados que invadiram o país vindo das ex-colónias, tendo tido que abandonar as suas vidas em África após a descolonização.

A escrita é, assim, fragmentada, sendo esta uma característica dos relatos de memórias, e, supostamente, expressa a forma como a realidade de Moçambique e de Portugal nos anos 70 foi vista por uma criança. Sendo tão nova, o seu olhar sobre a sociedade em que estava inserida é o de uma mera espectadora da vida dos adultos, particularmente da vida e forma de estar do pai em Moçambique com quem se deduz que mantinha um relacionamento muito particular quando comparado com o papel da mãe nesta obra em que, praticamente, não é mencionada. Há, assim, um distanciamento na descrição de factos e situações observados pela narradora durante uma época que faz parte da memória colectiva do povo português, resultante da sua posição marginal face aos acontecimentos considerados importantes historicamente porque protagonizados por adultos.

Os textos que fazem parte deste *Caderno de Memórias Coloniais* foram inicialmente publicados num blogue em que a Autora discorria sobre temas vários, entre os quais as suas memórias de infância e juventude seleccionados para esta obra. São textos curtos, de cariz memorialista, cuja intenção é a de relembrar episódios que de alguma forma a marcaram. Na forma de relato não-ficcional, a autora lembra a sua meninice de filha de colonos, cujo objectivo parece ser o de desfazer algumas ideias feitas sobre o colonialismo português, nomeadamente o de que teria sido muito suave, pelo

1 Cfr. www.omundoperfeito.blogspot.com

menos quando comparado com o britânico. Isto é desde logo anunciado no início da narrativa, quando se afirma que "Lourenço Marques, na década de 60 e 70 do século passado, era um largo campo de concentração com odor a caril." (Figueiredo, 2009: 23). Mais à frente, explica-se melhor esta afirmação: "aquele paraíso de interminável pôr-do-sol salmão e odor a caril e terra vermelha era um enorme campo de concentração de negros sem identidade, sem a propriedade do seu corpo, logo, sem existência." (*idem*: 27). Os negros surgem caracterizados como sendo escravos na sua própria terra, sujeitos às ordens e caprichos dos brancos aqui representados na pessoa do pai.

O pai, racista convicto, electricista com vários negros a trabalhar para ele, não contrata brancos que, muitas vezes, "seriam uma boa aquisição, pois, sim senhor, mas o ordenado dobrava ou triplicava" (*idem*: 23); a Autora afirma que por várias vezes assistiu às conversas entre ele a mãe em que este assunto era discutido:

> Um branco saía caro, porque a um branco não se podia dar porrada, e não servia para enfiar tubos de electricidade pelas paredes e, depois, cabos eléctricos por dentro deles; um branco servia para chefe, servia para ordenar, vigiar, mandar trabalhar os preguiçosos que não faziam nenhum, a não ser à força. (*idem*: 24)

Os negros constituiam mão-de-obra mais barata e acessível, no entender do pai, e os brancos tinham um estatuto diferente: serviam para mandar e não para obedecer.

A Autora-narradora assume na narrativa a sua posição contrária à aceitação geral da situação dos negros em Moçambique: "eu era uma colonazinha preta, filha de brancos, uma negrinha loira." (*idem*: 35). Filha de colonos brancos, mas nascida em Lourenço Marques, não comunga das visões estereotipadas em relação ao grupo dos indígenas que com ela convivem na escola e nas ruas da cidade. A percepção e relacionamento com os africanos carecem de distinção com base na cor da pele; pelo contrário, a Autora assume claramente que a sua personalidade e forma de estar estariam mais próximas do mundo dos nativos negros pela ausência de regras e convencionalismos sociais, do que do mundo dos brancos que ela interpreta como sendo prepotente, violento e injusto através do que observa na pessoa do pai. Pelos comentários que vai fazendo à actuação deste para com os nativos, verifica-se que a narradora, embora ainda criança, seria já solidária com os negros no que respeita à condenação do sofrimento a que estariam expostos e aos constantes julgamentos depreciativos por parte dos que os rodeavam. O comportamento do pai em relação aos trabalhadores negros que com ele trabalhavam na área da electrificação da construção civil é objecto de censura velada por parte da filha narradora:

> Gostava de ver ali os pretos do meu pai. Todos juntos pareciam muitos. Descansavam um pouco. Eram homens diferentes uns dos outros (...). A certa altura o meu pai começava a chamá-los, não sei por que ordem. (...) O procedimento era simples. Os negros iam à sala, e o meu pai entregava-lhes o dinheiro. Às vezes eles contavam e reclamavam. O meu pai gritava-lhes que nesta semana tinham estragado um cabo ou chegado tarde ou sornado ou mostrado má cara ou era só porque lhe apetecia castigá -los por qualquer coisa que tinha metido na cabeça. Não sei, tudo era possível. (...) A única hipótese de não haver milando era meterem o dinheiro recebido no bolso das calças rasgadas e saírem, cabisbaixos. Se reclamavam, havia milando, e não eram poucas as vezes em que saíam da sala com um murro nos queixos, um encontrão dos bons. (...) O meu pai tinha o condão de transformar os finais dourados das tardes de sábado num poço escuro de medo e raiva. (*idem*: 40-41)

Em certas passagens da obra, apercebemo-nos de qual é a verdadeira forma de pensar da Autora no que diz respeito aos negros, pois expressa abertamente a sua opinião:

> Fascinavam-me esses homens enormes, luzidios de negros, vergados no chão, limpando o que sujávamos, servindo-nos iguarias do mar cujas cascas talvez pudessem chupar, e lamber os dedos, enquanto lavavam a loiça. E eram tão iguais a mim. Tinham mãe, pai, primos… (…) Eu gostava de falar com os mainatos. Os mainatos tratavam-me bem, carregavam-me às cavalitas. A minha mãe tinha medo que os mainatos me fizessem mal ou me roubassem. Ou desconfiava de mim, adivinhando a minha alma de preta. (*idem*: 74)

A narradora manifesta um olhar afectuoso e solidário para com os nativos moçambicanos: no seu entender estes são seres simpáticos, iguais a qualquer outro ser humano. A raça é um aspecto secundário. Revela também que a componente humana se sobrepunha a tudo o que estivesse relacionado com o exterior dos que a rodeavam, independentemente da cor da pele. O que ela considera ser a sua "alma de preta" mais não é que a metáfora para a sua identificação com a forma de estar da população negra cujo papel parece ser o de servir o colono branco. Em certas passagens como a acima transcrita, é notória a perceção da verdadeira forma de pensar da narradora, sendo notória a diferença entre ela e o pai no que diz respeito à opinião sobre este grupo tão desdenhado na sua família. Mas ao longo de grande parte dos textos a sua escrita expressa também opinião exactamente oposta à do excerto transcrito. Servindo-se de uma linguagem crua, em que os negros muitas vezes são designados de "pretalhada" (*idem*: 24), a narradora apropria-se do discurso do pai para exprimir o que via acontecer à sua volta. Percebemos que a sua narrativa é pensada de forma que o leitor tenha plena consciência da maneira de pensar do pai, pelo que assume a visão deste como sendo a dela própria, consistindo este o ponto fulcral do seu relato. A apropriação do discurso do pai resulta, deste modo, no adoptar do ponto de vista da maioria da população branca no seu grau mais exagerado de racismo em relação aos negros:

> Havia sempre muitos pretos, todos à partida preguiçosos, burros e incapazes a pedir trabalho, a fazer o que lhes ordenássemos sem levantar os olhos. De um preto dedicado, fiel, que tirasse o boné e dobrasse a espinha à nossa passagem, a quem se pudesse confiar a casa e as crianças, deixar sozinho com os nosso haveres, dizia-se que era um bom mainato. (idem: 25)

Os negros são descritos como seres despojados da sua humanidade, tratados como animais desobedientes a quem é necessário pôr na ordem. A ironia é evidente ao longo de todo o livro, principalmente nos primeiros textos em que a narradora caracteriza a sociedade envolvente através dos olhos de seu pai. Apesar de nos apercebermos que a sua opinião é contrária à forma como descreve a lógica de divisão social existente no ambiente em que se move, divisão esta de que se foi apercebendo pelas atitudes e conversas à sua volta, os seus comentários sobre a hierarquização entre brancos e negros implicitamente aceite por todos, refletem a subjectividade do pai como sendo dela própria:

> Ernesto não ia trabalhar há três dias. Era preto e os pretos eram preguiçosos, queriam era passar o dia estendidos na esteira a beber cerveja e vinho de caju, enquanto as pretas trabalhavam na terra, plantavam amendoim ao sol, suando com os filhos às costas, ao peito, e a enxada a subir e a descer para o chão. Preto era má rês. Vivia da preta. (idem: 51)

A ironia é aqui evidente: consegue-se vislumbrar que, de facto, a opinião da narradora é contrária à que manifesta no excerto transcrito; apenas são reproduzidos os juízos de valor que o leitor assume como sendo do pai pela forma violenta como são expostos. A mentalidade do pai é considerada como representativa da posição dos colonos portugueses em África. A apropriação que a narradora faz das frases que o pai usaria quando se referia à população negra tem por objectivo reflectir a forma como a maioria dos colonos brancos encarava a sua missão em Moçambique. O justificativo principal

para a colonização tão amplamente difundido, o de melhoramento das vidas das populações dos territórios ultramarinos através da sua missão civilizacional, é também contrariado de forma satírica e irónica por Isabela Figueiredo:

> Era absolutamente necessário ensinar os pretos a trabalhar, para seu próprio bem. Para evoluírem através do reconhecimento do valor do trabalho. Trabalhando, poderiam ganhar dinheiro, e com o dinheiro poderiam prosperar, desde que prosperassem como negros. Poderiam deixar de ter uma palhota e construir uma casa de cimento com telhado de zinco. Poderiam calçar sapatos e mandar os filhos à escola para aprender ofícios que fossem úteis aos brancos. Havia muito a fazer pelo homem negro, cuja natureza animal deveria ser anulada – para seu bem. (Figueiredo, 2009: 51)

De novo a Autora recorre à ironia para expressar a forma como, segundo ela, os colonos deturpavam o que considera serem os verdadeiros motivos do seu comportamento para com os africanos, usar o trabalho dos outros em proveito próprio, fingindo encontrar uma explicação altruísta para a atitude geral do egoísmo e etnocentrismo por parte dos brancos, baseada na premissa da primazia da civilização ocidental sobre qualquer outra.

As manifestações de racismo do pai, no entender da narradora, seriam conformes a uma visão mais alargada da sociedade na qual não haveria lugar para qualquer atitude de respeito ou consideração por um povo e uma cultura em tudo diferente da europeia, sendo o homem branco visto como estando no topo da hierarquia das raças humanas porque supostamente mais evoluído e em avançado grau civilizacional. Os negros, pelo contrário, estariam ainda no estado selvagem, mais perto dos animais do que do homem civilizado, pelo que não poderia haver misturas, desconstruindo a ideologia que na época legitimaria a empresa colonizadora portuguesa. Está subentendido no discurso da narradora que o trabalho dos negros era utilizado em proveito próprio dos brancos, sendo aqueles encarados como apenas um meio de estes atingirem o enriquecimento e a melhoria das condições de vida pessoais. Esta seria a finalidade principal da estadia em África e não a melhoria das condições de vida das populações nativas. A justificação adiantada por muitos colonos da forma de tratamento dada aos negros consistia na inversão da lógica comportamental, o tratamento cruel observado à superfície teria como fundamento de base a melhoria da situação dos negros, o que não seria perceptível de imediato. A crueldade era, assim, apenas aparente, a bondade estaria por detrás do comportamento observável, não sendo por isso visível, denotando uma atitude de paternalismo generalizado relativamente aos negros, isto é, eram contrariados da mesma forma que se contraria uma criança para seu próprio bem - para os educar.

A atitude de desdém em relação aos negros seria generalizada, como refere a Autora:

> De forma geral, no cinema ou fora dele, o olhar dos negros nunca foi, para os colonos, isento de culpa: olhar um branco, de frente, era provocação directa; baixar os olhos, admissão de culpa. Se um negro corria, tinha acabado de roubar; se caminhava devagar, procurava o que roubar. (Figueiredo, 2009: 46)

É sugerido que os negros não teriam escapatória possível, pois eram sempre culpabilizados de algo, qualquer que fosse a sua atitude. Esta é,sem dúvida, uma visão muito crítica sobre a presença dos colonos portugueses em África, sendo notória a intenção da Autora em rebater a ideia comummente aceite em Portugal de que o colonialismo português se teria distinguido dos de outras nações essencialmente pelo carácter humanitário e as boas intenções dos que o exerceram. Os comentários da narradora estendem-se aos outros colonos e não apenas ao pai que funciona apenas como protótipo do comportamento geral de exploração dos nativos africanos. O excerto acima transcrito refuta também a suposta missão civilizadora dos portugueses relativamente aos indígenas, já que está implícito nas palavras da Autora que a atitude geral dos colonos para com eles

era de desconfiança de todo e qualquer comportamento, denotando, portanto, a convicção enraizada da impossibilidade de modificar a essência selvagem deste grupo racial e, consequentemente, de o civilizar. Sustenta, ssim, o que acontecia de acordo com Cláudia Castelo que afirma, no seu estudo sobre o povoamento de Angola e Moçambique com naturais da metrópole, que "a aproximação dos africanos aos hábitos culturais dos europeus, por exemplo no vestuário e na utilização da língua portuguesa, tendia a ser motivo de chacota" (Castelo, 2007: 275). Se eles tentavam modificar os seus costumes, procurando, então, "civilizar-se" eram satirizados; se mantinham os costumes, eram apelidados de "selvagens", subsistindo, assim, um certo cepticismo perante a possibilidade de os africanos evoluírem em termos culturais e comportamentais.

A narradora revela também noutras passagens da obra uma atitude de censura em relação à maioria dos retornados das ex-colónias, considerando que o seu discurso sobre os tempos passados em África nada teria a ver com a realidade. No seu relato, insinua mais do que uma vez que os ex-colonos em Portugal continuariam a demonstrar a atitude de deturpação do que efectivamente se vivia em África, da mesma forma que, ainda lá, tentariam justificar os seus comportamentos como devendo-se à preocupação com o bem-estar das populações locais:

> Tínhamos uns mainatos que carregavam as mercearias da loja do Lousã, em caixotes de cartão. Atravessavam Lourenço Marques a pé se preciso fosse, com eles à cabeça, às costas, não era da nossa conta. (...) Mas parece que isto era só na minha família, esses cabrões, porque, segundo vim a constatar, muitos anos mais tarde, os outros brancos que lá estiveram nunca praticaram o colun..., o colonis..., o colonianismo, ou lá o que era. Eram todos bonzinhos com os pretos, pagavam-lhes bem, tratavam-nos melhor, e deixaram muitas saudades. (Figueiredo, 2009: 49)

A ironia do discurso continua a ser evidente; segundo a escritora, seria prática corrente entre os portugueses a contradição entre os seus actos e as suas palavras, durante e depois da colonização, já que posteriormente insistiriam na versão de que os negros eram sempre bem tratados por eles, não revelando o verdadeiro tratamento a que estes estariam sujeitos na sua própria terra. Esta visão idílica da sociedade moçambicana como uma situação perfeita que só geraria benefícios para todas as partes foi depois difundida pelos mesmos que, na época, desprezavam as populações nativas considerando-as como meros utensílios baratos.

A obra de Isabela Figueiredo em análise aqui tem, portanto, um objectivo central: o de revelar a verdade sobre o que se passava em Moçambique na época da colonização, contrariando o que geralmente é transmitido pelos seus protagonistas que, segundo a escritora, não dizem a verdade sobre a realidade colonial moçambicana quando se referem ao tratamento dado aos negros. A autora sai ainda em defesa da população negra que, afinal, teria motivos mais que aceitáveis e compreensíveis para quererem expulsar os brancos do território africano, ao contrário do que os portugueses vindos das ex-colónias dariam a entender.

Isabela Figueiredo apresenta em *Caderno de Memórias Coloniais* uma posição assumidamente a favor dos nativos, encarando-os como as vítimas da colonização portuguesa, contrariamente à versão corrente ainda nos dias de hoje, para muitos portugueses, de que o nosso colonialismo apenas terá sido benéfico para as populações dos países em questão pelo desenvolvimento que proporcionou. Neste livro, essas vozes são contrariadas através da exposição do que a Autora considera serem as verdadeiras condições em que as populações viviam. O pai constitui a voz da crueldade em relação aos negros. Este é o motivo principal pelo qual, ao longo da narrativa, existem, em vários momentos, passagens cujo propósito é o de dar a conhecer aquilo que a narradora observava o seu pai fazer ou dizer, apropriando-se do seu discurso de forma a produzir um efeito mais forte no leitor. De acordo com a Autora, o pai limitava-se a pôr em prática o que era considerado normal na época.

A sociedade moçambicana estaria estratificada e os negros seriam vistos como estando no fundo da tabela hierárquica, sem quaisquer direitos e sendo apenas detentores de obrigações para com os seus patrões brancos, deitando, assim, abaixo o mito da miscigenação na sociedade colonial, bem como o da suposta missão civilizadora que ainda sustentaria o colonialismo nos anos 60.

A integração dos negros na sociedade colonial moçambicana seria uma impossibilidade, dado que estes eram desdenhados, considerados seres inferiores que apenas serviam para obedecer aos brancos:

> O negro estava abaixo de tudo. Não tinha direitos. Teria os da caridade, e se a merecesse. Se fosse humilde. Esta era a ordem natural e inquestionável das relações: preto servia o branco, e branco mandava no preto. (Figueiredo, 2009: 24)

A missão civilizadora do colonialismo não passaria também de uma invenção, dado que os nativos eram sistematicamente considerados selvagens e, por isso, muito abaixo do homem civilizado. A referida "ordem natural e inquestionável" dos relacionamentos sociais parece ser assim encarada por todos os que dela fazem parte, negros incluídos, dado que os próprios se sujeitavam a esta situação sem questionamento, no caso dos "mainatos". O relato da narradora é bastante contundente em relação aos portugueses residentes em Moçambique, sendo estes retratados como seres cruéis em relação aos negros por motivos que estariam para além de diferenças meramente raciais:

> Um branco e um preto não eram apenas de raças diferentes. A distância entre brancos e pretos era equivalente à que existia entre diferentes espécies. Eles eram pretos, animais. Nós éramos brancos, éramos pessoas, seres racionais. Eles trabalhavam para o presente, para a aguardente-de-cana do "dia de hoje"; nós, para poder pagar a melhor urna, a melhor cerimónia no dia do nosso funeral. (idem: 35)

A ironia aqui é subentendida, dado que a lógica exposta pela qual os negros seriam considerados pouco inteligentes, acaba por os revelar como mais inteligentes do que os brancos, num ponto de vista mais actual das sociedades modernas. No entanto, verifica-se que, de acordo com a Autora, a distinção feita se baseava não apenas em diferenças de cor de pele, mas teria como convicção de base a diferença de essências de espécie, os negros eram vistos como estando mais próximos dos animais do que dos homens. As populações nativas sujeitavam-se também a esta ordem que lhes era inculcada pelas classes dominantes como sendo em seu benefício. A divisão social era tacitamente aceite por todos em Lourenço Marques e tinha a respetiva correspondência nos locais públicos, como, por exemplo, o cinema que funciona na obra como um lugar metafórico da estratificação social moçambicana:

> A enorme sala do cine Machava dividia-se em três zonas bem definidas: bancos corridos de pau, à frente, primeira plateia; bancos individuais estofados, até ao fundo: segunda plateia; empoleirados metro e meio acima da última fila da segunda plateia, os camarotes, todos forrados a veludo vermelho, luxo dos luxos, só ocupados quando o filme era mesmo muito popular e a afluência o exigia. (...) Alguns negros iam ao cinema. Calçavam-se e vestiam roupa europeia remendada. Sentavam-se na primeira plateia, e, eventualmente, em dias pouco frequentados, na primeira fila da segunda plateia. (idem:46)

A excepção a este estado de coisas era feita pelos que, no Norte, se revoltaram provocando uma guerra da qual só muito longinquamente se ouvia falar em Lourenço Marques:

> "Não descrevo uma terra ignorando que nela existia uma guerra. Havia uma guerra, mas não era visível a Sul; não sabíamos como tinha começado, ou para que servia exactamente." (idem: 63)

A vida na zona Sul de Moçambique, e nesta família, é descrita como completamente alheada do conflito que opunha os nativos aos colonos portugueses. Os brancos preferiam tentar ignorar o que se estava a passar na zona Norte do país na esperança de que tudo não passasse de um pequeno contratempo sem consequências para a vida normal da colonização. Contudo, o conflito era uma realidade e era também explicado à maneira dos colonos:

> O Norte era muito distante. Era lá em cima na terra dos macuas e dos macondes. Os turras, todos ladrões, queriam roubar a terra aos portugueses. Vinham da Tanzânia com a pele muito preta e maldosa. Era preciso defender a nossa terra, por isso é que chegavam os soldados de Portugal. Também havia soldados pretos. Esses faziam-nos comandos, para irem à frente e morrerem primeiro; assim se poupava um branco. Que os pretos morressem na guerra era mal menor. Era lá entre eles. (idem:64)

Para Cláudia Castelo, a partir do surgimento do conflito pela independência das colónias, as políticas em relação aos respectivos nativos sofreram modificações, dado que a preocupação do governo passou a ser a de colocar as populações das províncias ultramarinas do lado da causa portuguesa, promovendo a aproximação entre brancos colonos e nativos negros:

> Se em 1945, o colono era aconselhado a sentir-se superior ao africano e a deixar bem vincada a sua superioridade no relacionamento social, agora o soldado é aconselhado a não se aproximar "do preto com modos de importância que certas pessoas usam para com as crianças ou certos patrões para com os serviçais." (Castelo, 2007: 274)

Este facto não deixa também de ser assinalado por Isabela Figueiredo que, apesar de afirmar que no Sul não haveria grande consciência dos conflitos que aconteceriam no Norte da colónia, notou também uma preocupação por parte das autoridades em fazer com que os colonos modificassem os comportamentos para com as populações negras. No entanto, estes estariam já demasiado enraizados no estilo de vida dos brancos, conforme se pode verificar no excerto seguinte:

> Matar um preto, no Marcelismo, começava a ser chato; a polícia, se descobrisse, vinha fazer perguntas. "Então, ó Rebelo, não viu o peão e matou-o?" "Eu não, agente Pacheco, era noite, não havia luzes na picada, o gajo ia bêbado, e atirou-se- me para cima da carrinha, o que é que você queria que eu fizesse?" (...) "Vou fechar os olhos desta vez, mas veja se não repete, ó Rebelo, que agora temos ordens da metrópole..." Matar um preto, a partir de certa altura, começou a dar chatice. (Figueiredo, 2009: 67-68)

O contraste entre a sociedade mais liberal moçambicana e um ambiente retrógrado e culturalmente atrasado que se faria viver ainda em Portugal é confirmado por esta narrativa memorialista de Isabela Figueiredo. A sua transição para Portugal deve-se à independência de Moçambique que teve como consequência direta a perda da maioria das regalias até então concedidas aos colonos brancos, tendo estes sido obrigados a regressar em massa a Portugal, nessa saga que os apelidaria de "retornados".

A Autora não foge à regra, uma vez que foi enviada ainda em adolescente pelos pais para Portugal para sua proteção. Retrata na obra o país (Portugal) que a acolhe após a guerra colonial como um local que em nada se assemelha ao seu espaço de origem. A sociedade fechada e preconceituosa com que se depara é desde logo anunciada como primeira impressão nos primeiros tempos de residência em terras portuguesas:

> Em Portugal, habituei-me desde cedo a ser alvo de troça ou de ridículo, por ser retornada ou por me vestir de vermelho ou lilás. Mas o meu sentido de justiça era um Pai-Nosso. Se me absolvia de culpa, eu podia atravessar, impassível, multidões de acusadores. Nada me deitava abaixo. No entanto, o meu peito foi pactuando com o ridículo a que me expunha, e abriu-se a ele totalmente. (idem: 119)

As vestimentas coloridas, características dos povos africanos são, logo à partida, um factor considerado ridículo pelos habitantes de Portugal e motivo de crítica sobre o facto de neste país tudo "parecer mal".

> A metrópole era feia, suja, pálida, gelada. Os portugueses da metrópole eram pequeninos de ideias, tão pequeninos e estúpidos e atrasados e alcoviteiros. Feios, cheios de cieiro, e pele de galinha, as extremidades do corpo rebentadas de frio e excesso de toucinho com couves. Que triste gente! (idem: 123)

A impressão negativa de Isabela Figueiredo sobre o país que a acolhe resulta sobretudo da comparação que automaticamente faz com o ambiente natal de onde provém. A mesquinhez da mentalidade do povo português sentida pela autora como característica que o define é motivada essencialmente pelo choque causado pela transição de uma sociedade mais liberal e aproximada aos tempos modernos para outra em que os comportamentos e atitudes são associados a comunidades retrógradas, tradicionalistas e impeditivas do progresso. Os portugueses são representados como os que se opõem a tudo o que consideram diferente e inovador, começando pelas roupas e continuando em fatores que já não respeitam ao aspecto físico.

3. Conclusão

Isabela Figueiredo regista, na primeira pessoa, as suas experiências em território moçambicano até aos doze anos. E fá-lo de uma forma tão peculiar que faz com que não se assuma como parte da narrativa, antes como sendo a própria narrativa. Este efeito curioso nesta narrativa autobiográfica é conseguido muito por força da forte e incisiva análise subjetiva da sociedade em que cresceu, aliado à notória intenção de emitir juízos de valor sobre os factos observados, distanciando-se assim, por este motivo, do discurso histórico. Da leitura de *Caderno de Memórias Coloniais* fica-nos a convicção de que ficção e História são discursos complementares, porque fazem a ponte discursiva da obra e fornecem abordagens distintas da mesma realidade.

Merece ser assinalado aqui um aspecto particularmente curioso: a reunião de tantas e tão diferentes experiências numa obra que é, afinal de contas, relativamente breve. Do seu percurso de crescimento até à guerra e depois dela, a Autora percorre inúmeros episódios da sua vida, e fá-lo de forma tão sucinta, mas com a precisão necessária, para que o leitor fique com uma ideia bastante clara do tempo relatado. Tudo é apresentado de forma direta, mas talvez seja por isso mesmo que a imagem fica: não há rodeios para atenuar o impacto das situações relatadas. E isto aplica-se tanto ao que é bem como ao que é mal.

Nota-se também um cuidado em não mostrar apenas o lado negro das situações. Ao percorrer a sua vida, a Autora acaba por destacar os bons momentos vividos em Moçambique, mesmo quando pequenos em comparação com a situação global vivida. Mas não há pessimismo a dominar neste livro. Há, no fundo, um equilíbrio que se destaca pelo facto de também os bons momentos, as pequenas situações divertidas, as amizades que, apesar da gravidade da situação (ou talvez precisamente por isso), se formaram.

É, de facto, um livro que, sendo acima de tudo um conjunto de memórias, permite uma visão bastante clara do que foi a vida em Moçambique antes e depois do 25 de Abril, nos conturbados tempos do colonialismo português. A experiência confessada de Isabela Figueiredo em *Caderno de Memórias Coloniais* perrmite-nos visualizar a experiência de tantos retornados que sofreram e que continuam a sofrer as injustiças do colonialismo. É por isso que, nesta obra, a memória assume um protagonismo assinalável, pois constitui uma forma de resistência aos males gerados e vividos pelo colonialismo. Graças a Isabela Figueiredo conseguimos hoje, quase quatro décadas após o 25 de Abril

de 1974, compreender um pouco melhor e mais esclarecido o sentido e o sem sentido da presença portuguesa em África. Fica-se a saber que havia dois tipos de colonialistas em Moçambique: os 'bons' (ela) e os 'maus' (o pai).

Trata-se de um livro cativante como um filme – mas que pode ser lido com total liberdade, fragmentado, aos poucos, como quem dá tempo para uma boa conversa de amigos ou uma pequena aventura. É também uma obra em cenário colonial onde não se defendem preconceitos nem ideologias, mas se exibe o emaranhado das relações e sentimentos humanos sob o ponto de vista da narradora criança-adulta, cicerone de *short movies* narrativas, onde o que é bom e o que é mau aparecem nas suas cores, sem se porem quaisquer armadilhas ao pensamento do leitor, onde a cobardia e o heroísmo não se escondem, como não se escondem os podres do pai e da colonização, o oportunismo e o sentido da vida, a mentira e a autenticidade.

Como diz Sophia de Mello Breyner, "As coisas que passam ficam para sempre numa história exacta." Foi isto que Isabela Figueiredo pretendeu que fosse o seu *Caderno*. E conseguiu-o através de uma escrita livre feita através da memória do que viu, ouviu e viveu, na certeza de que muita coisa ficou por dizer e que ainda o poderá contar. Bem-haja pelo atrevimento e testemunho.

A ideia saudosista de que "o meu coração ficou em África" não existe nesta obra confessional de Isabela Figueiredo, pelo contrário: sente-se que o seu coração veio de África e que aquele território existe dentro de si. Acreditamos que África (Moçambique, em particular) não seja um tema encerrado na escrita da Autora, pelo que esperamos novas escritas de "revolução".

Referências Bibliográficas

Castelo, C. (2007). *Passagens para África. O povoamento de Angola e Moçambique com naturais da metrópole*. Porto: Edições Afrontamento.

______. (1999). *«O modo português de estar no mundo». O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1993-1961)*. Porto: Edições Afrontamento.

Figueiredo, I. (2009). *Caderno de Memórias Coloniais*. Coimbra: Angelus Novus.

Ribeiro, M. (2004). *Uma História de Regressos – Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo*, Porto: Edições Afrontamento.

______. (2010). "Margarida Calafate Ribeiro sobre «Caderno de Memórias Coloniais»" in *Angelus Novus*. [Url: http://angnovus.wordpress.com/2010/02/18/margarida-calafate-ribeiro-sobre-%C2%ABcaderno-de-memorias-coloniais%C2%BB/, acedido em 30 de janeiro de 2013].

Santos, B. (2001). "Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós- colonialismo e inter-identidade" in Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro (orgs.), *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos de identidade*. Porto: Edições Afrontamento.

______. & Meneses, M. (2006). *Identidades, colonizadores e colonizados: Portugal e Moçambique*. Relatório final do Projecto POCTI/41280/SOC/2001. Coimbra: CES.

Vecchi, R. (2001). "Experiência e representação: dois paradigmas para um cânone literário da Guerra Colonial" in Rui Azevedo Teixeira (org.), *A Guerra Colonial – realidade e ficção*, Lisboa: Editorial Notícias.

TERTÚLIA 13

O LUGAR DAS ARTES PERFORMATIVAS NA DESCOLONIZAÇÃO DOS IMAGINÁRIOS 1

Amazônia entre comicidades femininas: pistas cartográficas

Andréa Bentes Flores[1] & Wladilene de Sousa Lima[2]

Universidade Federal do Pará, Brasil

Resumo: Esta escrita cartográfica deseja mapear compreensões acerca das relações entre os fazeres de mulheres palhaças amazônidas e o território onde atuam. Parto de críticas a concepções generalizantes sobre a Amazônia, inseridas em distanciamentos históricos em relação ao restante do Brasil e em signos exóticos associados ao lugar. A seguir, a partir do relato de uma palhaça, encontro nos devires, relações de confidência com o território, a Amazônia recriada nos fazeres das mulheres cômicas. Passo, dessa forma, a conceber que as palhaças amazonizam por meio de vinculações com o lugar, lugar de sua diferença, para além dos simulacros.

Palavras-chave: Amazônia; palhaças; devir; diferença.

Chove bastante na Amazônia. Em algumas cidades, como em Belém, onde nasci e vivo, a chuva é quase diária, com raras exceções. Costumo comemorar, porque ameniza o calor abafado que nos cerca. Quando bate nos telhados da grande cidade, faz um barulho que me lembra sossego: tempo ameno, conforto. Porém, enquanto isso, lá fora, pessoas correm de um lado para o outro, buscando abrigo. Rapidamente, as ruas estarão esvaziadas de pedestres. Seus ocupantes estão amontoados em pequenos abrigos, em casa ou presos no trabalho. O trânsito, louco, piora e muito em seu caos habitual. A chuva é quietude, para quem tem como esconder-se dela. No entanto, é também caos para quem não pode abrigar-se ou deseja deslocar-se pela cidade.

A calmaria das gotas de chuva em Belém são, ao mesmo tempo, fato e ilusão. Um silêncio, um ruído. Vários ruídos, pingos de chuva sobre telhas, asfalto, árvores, sobre sapatos coloridos de palhaça. Lama na sola, sujeira na cor. Não somente palhaças de Belém: palhaças da Amazônia. Sapatos modificados em território amazônida, palhaça atravessada por este lugar. Lugar atravessado por estas palhaças. Pegadas marcam a terra. Chuva que borra o mapa da Amazônia que eu reconhecia com muita clareza.

Não me refiro ao mapa geográfico, mas ao que vem sendo delineado enquanto viajo pela Amazônia em busca de mulheres palhaças atuantes por aqui, como eu, em teatro, circo e rua. Uma cartografia lúdica, que se faz por meio de encontros. E o que é a cartografia senão um método aberto, que encontra, no caminho, a direção a seguir, encontrando-se, brincando, aqui e ali, com conceitos e experiências, que estabelecem os contornos do mapa? (Rolnik, 2007; Passos; Barros, 2010; Deleuze; Guattari,1995).

Na condição de nômade, viajei pela região, por onde reconheci pistas da existência de cômicas atuando. Meu único desejo: encontrar-me. Jogar, brincar, com fragmentos de experiências, relações inventadas, porém possíveis, para saber da comicidade

1 Atriz, palhaça. Mestranda no Programa de Pós Graduação em Artes, do Instituto de Ciências da Arte da Universidade Federal do Pará (PPGArtes/ ICA/UFPA).

flores_terapeuta@yahoo.com.br

2 Doutora em Artes Cênicas pela Universidade Federal da Bahia. Atriz, diretora e professora da Escola de Teatro e Dança da UFPA (ETDUFPA).

gordawlad@yahoo.com.br

feminina amazônida. O mundo é jogo, acredita Lins (2009: 6), concebido como diálogo de contrários, ser e pensamento. Quando digo que esta é uma cartografia lúdica, refiro-me ao movimento, tal como o do mundo, de tentar "captar nos contrários forças que vagueiam; gradientes, latitudes e temperatura gerando um meio ambiente fértil ao jogo, à vegetação luxuriante, à criança, aos afectos e à alegria, forma maior do pensamento". Desejo de misturar-me. De reconhecer minha condição de mulher palhaça amazônida, por meio do espelho: o outro, as outras. Expandir. Multiplicar. Jogar.

Macapá (AP), Porto Velho (RO), Presidente Médici (RO), Rio Branco (AC), Manaus (AM), Parauapebas (PA), Santarém (PA), Barcarena (PA), Belém (PA). Amazônia. Encontros com outras pegadas de palhaças e muitas intensidades, que fazem parte deste território. Este artigo deseja mapear compreensões acerca das relações entre os fazeres de mulheres palhaças amazônidas e o território onde atuam.

Lugares, diferenças. Plurais formas de ser mulher, palhaça, amazônida. Ora, mas de que Amazônia estou falando? "Há um debate e um embate, simbólico-material, que reconstrói o significado de Amazônia. *Não há uma Amazônia, mas várias*. Não há, consequentemente, *uma* visão verdadeira do que seja a Amazônia". O alerta de Gonçalves (2012: 16) relembra-me que entre as concepções sobre a Amazônia, há jogos de poder travados na e sobre a região, definições que atendem a interesses. Coexistimos, ainda, com uma visão homogeneizante muito comum sobre a região, como local de natureza intocada, sem cultura, com uma população de "bons selvagens" afastados do pecado original da civilização. Uma forma idealizada e ideologizada da realidade local.

Eu mesma tenho uma maneira peculiar de olhar para minha região, enquanto mulher e artista amazônida. Participo de discussões por políticas públicas que ampliem condições e espaços de circulação cultural pelo país. Compreendo, nessa condição, reflexos de um processo histórico de afastamento da Amazônia em relação ao restante do Brasil.

Desde o período colonial, na região eram desenvolvidas estruturas diferentes daquela praticada no restante do país, o que nos manteve bastante afastados. Em 1823, iniciou-se uma forçada incorporação da Amazônia ao Brasil, com forte resistência da população local, que não se reconhecia inserida na nação. E o processo foi bastante lento. Os contatos com o restante do país continuaram restritos e dificultosos até meados do século XX. Havia uma desvalorização da cultura local, considerada primitiva em relação ao restante do Brasil, em especial a Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Bahia, mais próximos do espaço europeizado. Nosso isolamento estava, assim, imbuído na ideia de mistério, distância e intemporalidade, dificultando o intercâmbio de bens culturais (Gonçalves, 2012; Paes Loureiro, 2001).

Vivemos, ainda hoje, em condição de minoria. Porém, essa posição não pode ser estanque, nem totalizadora do território.

> Precisamos distinguir minoria de menoridade, pois a segunda é afirmada como posição natural e deve ser ultrapassada como sabe qualquer psicologia do desenvolvimento. A minoria é uma posição histórica e política- transformável, portanto- e não uma etapa do desenvolvimento ontogenético. As minorias são posições à margem na organização dominante do *socius* e, enquanto tal, guardam um potencial de crítica ao instituído, ao dominante. (Barros; Passos, 2012: 240)

Eu achava que ouviria meu discurso político de desacesso entre as palhaças. O que encontrei, no entanto, foram seres em aberto, muitas possibilidades de ser Amazônia, perpassadas por uma infinidade de outras formas de relacionar-se com este lugar. Historicamente em minoria, esta posição transforma-se, criticando o instituído, o dominante, sem que eu organize o ser-amazônida padrão, nem force o discurso sobre posicionamentos políticos. Essa condição de ser da região, sobre a qual tenho apenas um turbilhão de dúvidas em aberto, é, e isto afirmo com certa segurança, uma condição

de minoria, que questiona o dominante. Condição histórica e cambiável, além de cheia de contradições.

Ser mulher palhaça também é condição de minoria. Ainda convivemos com um ideal para o feminino associado ao padrão de pureza, moderação e obrigação com o lar, historica e socialmente constituído, inserido na ainda existente sociedade patriarcal (Moreno, 1999; Bourdieu, 2010). Em contrapartida, a palhaça com seus gestos desmedidos, figurino exagerado, atitudes bobas, por vezes sexualmente exacerbadas, vai de encontro a esse padrão. Palhaços, de uma maneira geral, são seres transgressores, grotescos, condição que tendemos a associar ao masculino (Castro, 2005).

Foi o lugar engessado da mulher na sociedade que levou a história a silenciar o registro da presença de mulheres fazendo comicidade, embora elas sempre ocupassem esse lugar, mesmo com a propriedade de fazer rir sendo constantemente associada a um privilégio dos homens. Somente na década de noventa, já no século XX, é que há o reconhecimento da primeira mulher assumindo-se palhaça no teatro (Castro, 2005).

Por questionar, em cena, o padrão de feminino que nos é imposto, a palhaça desmonta a condição de menos valia, em seu esforço de minoria. E, assim, ensina que as posições de dominante e dominado são cambiáveis, nunca engessadas. Canclini (2012) já alertara que tais posições, neste mundo pós moderno e globalizado, não são conjuntos compactos, mas podem mudar, conforme o acesso aos bens tecnológicos e condições de competitividade adquirida. Uma questão de poder cultural. Então, a Amazônia e a palhaça não podem ser mais entendidas como minoria? Eu continuo afirmando que sim. Porém, essa posição não é fixa, muda conforme o ponto de vista observado e a situação imediata.

Muda também de Estado para Estado, de Amazônia para Amazônia. Aquela composta pelos que produzem os bens ou que têm mais acesso a eles, como a elite de grandes centros urbanos, e a outra, entre tantas, dos que têm pouca capacidade de participação. Pequenas microcisões, como, por exemplo, entre cidades menos industrializadas, urbanizadas, e as capitais Belém e Manaus, que me parecem caracterizar-se, relativamente às outras, como detentoras ideológicas do poder cultural da região, em grande parcela das relações. E, é claro, mesmo dentro das grandes capitais, há uma elite por detrás desse poder e uma massa bem longe dele.

Há, ainda, outra forma de engessamento, desta vez relativa ao imaginário midiático sobre a Amazônia. Seja sincero, leitor, e diga-me: o que acha que eu deveria encontrar aqui, nos repertórios de palhaças amazônidas? Rios? Floresta exuberante? Relação estreita com povos indígenas? Cultura cabocla? Paraíso? A exuberante e misteriosa região dos tempos coloniais e dos discursos atuais da mídia continua inspirando nossa associação com esses e outros símbolos. Eldorado, paraíso perdido, terra de vazio demográfico. Construções de poder sobre a região, conforme denunciado por Gonçalves (2012) e Gondim (2007).

Imagem 1. *O rio, o ribeirinho, a floresta, o indígena, enquanto símbolos comuns para a Amazônia* (Fotos: Andréa Flores).

Caboclos, indígenas, florestas, rios, mas também grandes centros urbanos, asfalto, prédios e caos confundem-se e afastam-se neste mesmo território, que está longe de ser paraíso. Também a referência a signos conhecidos para a região permeia o repertório das palhaças, mas há também outras referências, fora do imaginário comum. O que fazer com repertórios que não têm relação com o que comumento associo à Amazônia?

Precisei transversalizar, no sentido proposto por Barros e Passos (2012: 241): “Transversalizar é considerar este plano em que a realidade toda se comunica. (...) Transversalizar é traçar o eixo da diagonal que embaralha os códigos, colocando lado a lado os diferentes, liberando as diferenças de seus lugares dados”. Transversalizar acesso e desacesso. Diferenças. O que estou acostumada a associar à Amazônia e o que aparece de estranho, fora do lugar dado.

Ao transversalizar, no entanto, eu crio um problema para meu lugar comum, chuva sobre o mapa, linhas borradas. Ouço, porém, a voz da pássara, na poesia de Manoel de Barros: “Meus filhos também construíram suas casas com vigas de chuva” (Barros, 2004: 41). E, então, com vigas de chuva, eu reconheço a casa que eu desejava erguer, a palhaçaria feminina e suas relações com esta Amazônia plural.

Cada palhaça é uma dessas vigas. Compartilho, aqui, compreensões acerca de uma delas, Dani Mirini, palhaça Cacarecos, de Porto Velho (RO), do Grupo de Teatro de Rua e Floresta Vivarte. Ela tem uma forte relação com povos indígenas da região, para além da dimensão artística. Veste suas roupas, usa suas penas. Levanta a bandeira. Para conhecer Dani, é preciso olhá-la de índio[1]. Ao falar sobre o espetáculo “Circo Sirin Sirin”, no qual ela é diretora e atuante, diz:

Nos figurinos a gente coloca os Kene... Os Kene são isso aqui, né (ela aponta para a pulseira de miçangas que possui no braço), esses desenhos aqui, que são os caminhos espirituais, né, são trazidos pela jibóia, ser encantado, que é o... ser de conhecimento. E os Kene a gente tá utilizando em algumas partes do espetáculo, alguns com símbolo, alguns sem símbolos...porque eles contam que os Kene são tão sagrados, que são símbolos né, então, é você saber o que você tá usando, o símbolo que você tá usando...eles falam, né... que às vezes você tá usando um símbolo de... tipo... uma coisa tão forte, tão forte, que você às vezes... energeticamente você é atingido e não sabe por que é, mas é o Kene que você tá usando, o símbolo que você tá usando... Então tudo pra gente tem uma... um pouco dessa... desse místico assim, desde o desenho deles, a gente tá tentando juntar, né... Agora a gente tá muito nessa pesquisa assim deles, assim, dos Kene.

Imagem 2. *Dani Mirini, palhaça cacarecos Stinkan, atuando no Espetáculo “Circo Sirin Sirin”* (Foto: Andréa Flores). Abril/2013.

Os desenhos de caminhos espirituais Kene estão em partes da roupa da palhaça e em todo o cenário. O nome da palhaça também tem, em parte, origem indígena, além de sua história pessoal. Seu nome inteiro é Cacarecos Stinkan. O primeiro nome faz referência à mania, herdada do pai, de juntar em casa

1 “As coisas não querem mais ser vistas por pessoas razoáveis: Elas desejam ser olhadas de azul – que nem uma criança que você olha de árvore” (Barros, 2007: 21).

coisas aparentemente inúteis, "cacarecos". Já o segundo, conta ela:

Stinkan foi o nome que os indígenas, né, um gaiato lá começou a rir e ficar falando na língua deles, né, rindo de mim. Aí, eu fiquei assim, 'nossa, o negócio deve tá muito engraçado, né, aí pra vocês, né, porque não falam o que que é... Que que é? Que que é?'. Aí eu botei ele na pressão, né, aí ele falou, 'Não, stinkan é cara de sapo'. Aí eu, 'ah, bagunçando comigo!'.'Não, mas não é porque... Também, né, cara de sapo, mas é porque stinkan é um sapinho que quando entra dentro duma árvore faz o maior barulho, ele é pequenininho...'. 'Ah, então stinkan é isso, né?'. Aí eu tentei, né, aí ficou Cacarecos Stinkan.

Cacarecos Stinkan, aquela que junta coisas, é barulhenta e tem cara de sapo. Mas seria a referência indígena do nome e nos Kene o que insere Dani no mapa? E quanto às outras palhaças que não trazem qualquer referência a um símbolo amazônida conhecido? Compreendo que a relação com a Amazônia nos fazeres das cômicas é anterior e mais silencioso que os signos escolhidos. As palhaças são potências de criação no território no momento em que nele pisam e, quaisquer que sejam as referências, se indígenas, rios, floresta ou o que for, as mulheres formam blocos de devir com o lugar. Tudo se conecta, entra em confidência, sem barulho. Ao mesmo tempo, provoca estrondos.

Devires são fenômenos de dupla captura, de núpcias. Não é uma questão de vinculação histórica, de grandes acontecimentos, mas de operações sutis, por vezes silenciosas. É geografia, entrada e saída de um para o outro, sem jamais chegar a algo, já que esse algo é tão mutável quanto o ponto de partida. Trata-se de confidências imperceptíveis, contidas em uma vida. (Deleuze; Parnet; 1998).

> As pessoas pensam sempre em um futuro majoritário (quando eu for grande, quando tiver poder...). Quando o problema é o de um devir-minoritário: não fingir, não fazer como ou imitar a criança, o louco, a mulher, o animal, o gago ou o estrangeiro, mas tornar-se tudo isso, para inventar novas forças ou novas armas. É como na vida. (...) Por isso, através de cada combinação frágil é uma potência de vida que se afirma, com uma força, uma obstinação, uma perseverança ímpar no ser. (Deleuze; Parnet, 1998: 13).

Em vida, as palhaças tornam-se Kene e muitos outros signos. Nenhum deles, por si só, determina a potência do território nelas. O que se presentifica em todas elas é o que origina esses possíveis signos, o momento da relação, da confidência. É o devir-minoritário que interessa, enquanto potência de vida amazônica, entre elas e o público da rua, o pequeno olhar que espreita de uma janela, a lama que fica daqui no sapato. Muda o sapato, muda a palhaça. Uma casa inteira, construída na chuva, repleta de pequenos contágios, mudanças, relações de palhaças com o território e seus elementos, geradoras de signos de repertórios, reconhecíveis ou não como regionais. É tudo o que tenho.

No caso de Dani, o devir-minoritário parece ter ocorrido em combinações frágeis, ao longo de sua vida, com grupos indígenas da região, tanto algo que aprendeu com sua mãe, Maria Rita Costa, espécie de matriarca do Vivarte, quanto o que buscou por conta própria, por ideal, por caminhos de vida. Através de suas falas e do que vivi junto dela no encontro que tivemos, apreendo que sua experiência diária de mulher e artista esteve entremeada à cultura afro-indígena, a experiências com a Aywaska, aos batuques, a elementos de uma Amazônia que entendeu como sua, dos Kaxinawá, dos Yawanawa, e tantos outros povos da região, que aparecem em sua fala.

Não há, portanto, palhaça em si mesma; ela nasce e renasce a cada contato com o público. Assim, para saber de Dani e de todas as outras vigas, é preciso olhar para as relações que estabelecem e estas são relações amazônidas transversais. Acredito que o trans tem uma importância fulcral nesta pesquisa. O prefixo remete-me à própria existência relacional da palhaça. Trans, trânsito, devir. "Se diz que o lagarto entrou nas folhas, que folhou" (Barros, 1996: 21). Digo que, se olharmos a casa atentamente, vemos que as palhaças entraram para Amazônia, que elas amazonizaram, transversalizaram sua experiência.

Há que se verificar as relações uma a uma para ter imagens, ainda que incompletas, da potência Amazônia. Apenas imagens. Eu realmente não sei responder com afirmações claras. Nesta terra "distante", de tão vastas dimensões territoriais e culturais, é difícil fazê-lo e eu realmente tendo a questionar se seria importante. Fico com o argumento da poesia: "Só se porém" (Barros, 2004: 53). O porém é resultado do ato de transversalizar. É isso, porém também é aquilo e aquilo outro. Pode ser, se porém. Deixa de ser, porém... Privilegio o silencioso, ao invés do barulhento. O imperceptível, ao invés do simulacro. Devires-minoritários, no lugar do majoritário. "Maior que o infinito é o incolor", ensina Manoel de Barros (2007: 41). Bem maior que a identidade é a diferença. A identidade é o "é". A diferença, o porém.

Quando a diferença é colocada à força numa identidade prévia, que supõe o fundamento da oposição, é reduzida sua profundidade, sua natureza. O negativo, o oposto, o rigidamente separado, posto previamente em um conceito identitário, é pouco para definir a diferença. Concordo com Deleuze (2006). Enquanto universalidades abstratas, as identidades comportam-se como representações, das quais sempre escapam singularidades que não a reconhecem. A diferença em ser amazônida não está na oposição com relação ao restante do Brasil, tampouco na natureza exuberante, ou no caboclo, no indígena, simplesmente. Ao mesmo tempo, é tudo isto, sem opor-se rigidamente, nem firmar-se em qualquer representação fixa.

Devir-idêntico, Amazônia, de nosso devir, essa vida de tantas Amazônias, em suas diferentes pisaduras. *"Ser palhaça é o meu universo mais bonito, assim, ele... é onde eu consigo mostrar até quando eu tô triste, da forma mais natural. E é quando eu consigo tocar qualquer pessoa"*, conta Clara, jovem palhaça Tapioca, de Macapá (AP). É mesmo bonito. Tocar pessoas silenciosamente, minoritariamente, deixar nelas um enorme pedaço de si e levar tanto delas consigo, capaz de compor um universo lírico. Nesse universo de relações trans, o qual eu habito com Clara, chegam, uma a uma, as outras palhaças da floresta, com diferentes nomes, repertórios, origens, experiências de vida, trasnversalizadas.

As fronteiras da terra com o rio são margens de nossas multiplicidades, que se comunicam pelas mesmas águas. O rio, a água, são bordas, zonas de comunicação entre devires. As estradas, o asfalto que invade as cidades, comunidades e floresta, fazem parte do território, também conectando-nos, entre vastas extensões territoriais. Jorram diversas brasilidades das palhaças, cujas origens importam pouquíssimo. Em devir, relação, confidências, amazonizamos. As pisaduras das palhaças atravessam este território, historicamente distanciado e exótico, e são por ele atravessadas. Travessia que não cessa de acontecer, devir constante.

Referências Bibliográficas

Barros, M. (2007 [13ª edição]). *O livro das ignorãças*. Rio de Janeiro: Record.

_____. (2004 [5ª edição]). *Gramática expositiva do chão*. Rio de Janeiro: Record.

_____. (1996 [1ª edição]). *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Record.

Barros, R. & Passos, E. (2012 [1ª edição]) "Transversalizar" in Tania, Fonseca & Maria, Nascimento & Cleci, Maraschin. *Pesquisar na diferença: um abecedário*. Porto Alegre: Sulina, pp. 239-242.

Bourdieu, P. (2010 [8ª edição]). *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Canclini, N. (2012 [1ª edição]). *A sociedade sem relato: antropologia e estética da iminência*. São Paulo: Edusp.

Castro, A. (2005 [1ª edição]). *O elogio da bobagem: palhaços no Brasil e no mundo*. Rio de Janeiro: Família Bastos.

Deleuze, G. (2006 [2ª edição]). *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal.

_____. & Guattari, F. (1995 [1ª edição]). "Introdução: rizoma" in Gilles, Deleuze. & Felix, Guattari. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, volume 1*. São Paulo: Editora 34, pp. 11-36.

Deleuze, G. & Parnet, C. (1998 [1ª edição]). *Diálogos*. São Paulo: Escuta.

Gondim, N. (2007 [2ª edição]). *A invenção da Amazônia*. Manaus: Valer.

Gonçalves, C. (2012 [3ª edição]). *Amazônia, Amazônias*. São Paulo: Contexto.

Lins, D. (2009 [1ª edição]). "Heráclito ou a invenção do devir" in Daniel, Lins (1ª edição), *O devir-criança do pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 1-17.

Moreno, M. (1999 [1ª edição]). *Como se ensina a ser menina: o sexismo na escola*. São Paulo: Moderna. Campinas: Editora da Unicamp.

Paes Loureiro, J. (2001 [1ª edição]). *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. São Paulo: Escrituras.

Passos, E. & Barros, R. (2010 [1ª edição]). "A cartografia como método de pesquisa-intervenção" in Eduardo, Passos; Virgínia, Kastrup & Liliana, Escóssia, *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, pp. 17-31.

Rolnik, S. (2007 [1ª edição]). *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto alegre: Sulina: Editora da UFRGS.

O ser brincante: modo de vida e arte

Olinda Margaret Charone

Universidade Federal do Pará/
Universidade de Aveiro

Resumo: Este trabalho teve como característica principal compreender, através da participação e do registro, todo o processo de criação e montagem do Teatro dos Pássaros, priorizando no estudo a participação do brincante, o percurso que vai da criança ao adulto, como brincantes desta manifestação popular, que é o Teatro Pássaro Melodrama Fantasia. Esse Teatro é o encontro, a comunhão, numa ambiência comunitária. O encontro dessa comunidade junina, é movido a partir de um forte sentimento coletivo, a vontade, o desejo de realizar junto, um trabalho emocional, cuja paixão percebe-se à flor da pele. O pássaro junino toma corpo através de uma emoção coletiva, e é através de um processo construtivo, partindo da prática pessoal e da união de treinamentos, que o brincante do Pássaro Junino vai construindo sua formação, enquanto "ser" brincante.

Palavras-chaves: Brincante; Criança; Teatro dos Pássaros.

É através de um processo construtivo, partindo da prática pessoal e da união de treinamentos que o brincante do Pássaro Junino vai construindo sua formação enquanto "ser" brincante.

No final do século XIX estrutura-se uma importante manifestação cultural no Estado do Pará, particularmente na capital de Belém. É uma forma de teatro popular conhecido, com o nome de Cordão de Pássaro e Pássaro junino ou joanino e denominado por muitos de "ópera cabocla" devido ao grande número de músicas e danças que integram a sua estrutura dramática. Expressão artística tipicamente popular na qual todos os seus participantes, isto é, compositores, diretores, atores, dançarinos e dramaturgos são oriundos, e em geral moradores na periferia da cidade. Essa espécie de "ópera cabocla" se estrutura com elementos da cultura indígena, da cultura européia e também revelando traços da cultura negra. É um fenômeno urbano, com raízes bem fincadas na cultura popular amazônica, de onde tira parte substancial de sua inspiração.

Loureiro descreve propriamente o Teatro dos Pássaros como "o maravilhoso realista", afirmando que:

> O Pássaro Junino é um exemplo do maravilhoso objetivado que constitui uma das marcas distintivas da arte produzida na Amazônia. Alegoria de mestiçagem ou síntese cultural, essa espécie de ópera cabocla se estrutura com elementos da cultura indígena e da cultura européia, revelando, vez por outra, traços da cultura negra. Nele se percebe a presença essencial da contribuição indígena, um dos traços distintivos da cultura amazônica no amplo contexto da cultura brasileira. O Pássaro Junino é uma forma de teatro popular, um teatro sui generis, com aparência de opereta, organizado em

pequenos quadros e contendo uma estrutura de base musical. A linha dramática condutora é constituída pela perseguição de um pássaro pelo caçador, sendo que, após abatido, o pássaro é ressuscitado, em geral, por algum personagem com poderes mágicos. (Loureiro, 1995: 324, 325)

Salles (1994) ainda fala que foi no ano de 1877, por ocasião dos festejos do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, que se apresentou “um curioso bando de Águias Reais”, talvez o primeiro pássaro objeto da crônica paraense. Menciona um festival de cordões de bichos e pássaros, realizado em 1919, no extinto Palace Theatre, em Belém.

Moura faz uma pesquisa vasta em seu livro *O Teatro que o Povo Cria*. Cavoca origens, fazendo uma revisão bibliográfica sobre cordões e teatros: o cordão de pássaros, o cordão de bichos e os pássaros juninos, o teatro popular em Belém, destacando o Círio de Nazaré, o Teatro Nazareno, as Pastorinhas, o Teatro de Revista e caracterizando como teatro popular o Pássaro Junino ou Pássaro Melodrama Fantasia. Aborda ainda a dramaturgia do pássaro, em que se utiliza como recurso o melodrama; os personagens, as intervenções da religiosidade e do sobrenatural nos pássaros juninos, os processos de criação com os dramaturgos, os proprietários, o ensaiador, o público, a música e os músicos, a coreografia, os figurinos e os adereços, as estruturas de apoio, a diretoria e a presença do Estado.

Se o boi era o Rouxinol, então em uma pequena gaiola na cabeça do tripa havia um rouxinol de fato, vivo. Se o boi era o Quati, então um quati vivo era mantido pelo tripa que com ele dançava. O boi passou assim a ser pássaro ou bicho; destarte muitos bois perderam a sua organização primitiva e a dramatização do auto, aproveitando os mesmos motivos, foi pouco a pouco sofrendo radical transformação. O pássaro deixou o palanque e passou a ser representado no palco, em barracões transformados em teatros populares, nos referidos Parques ou em palcos de casas de diversões. (Moura, 1997: 39)

Essa interpretação, segundo Moura, pode sugerir que o pássaro nasce ou pelo menos se afirma como decorrência da repressão ao boi-bumbá, mas diz que pode ser um equívoco, pois os cordões de pássaros já tinham existência própria muito antes que ocorresse o confinamento dos bois, que, aliás, jamais foi definitivo. (Moura, 1997: 39)

Na estrutura dramática dos Pássaros, encontramos quadros que são constantes nas duas vertentes, tanto no Cordão como no Pássaro Junino. Mas a descrição a seguir é a que caracteriza o Pássaro Melodrama Fantasia: Quadro do Pássaro, Quadro da Nobreza, Quadro do Matuto, Quadro do Bailé, Quadro da Maloca e o Quadro da Macumba.

Os personagens presentes na dramaturgia dos pássaros são: o Pássaro ou Porta-Pássaro, os índios, a nobreza, os matutos, o caçador, a fada, a feiticeira e os dançarinos. Nos quais há, também, a presença da criança atuando.

O Pássaro ou Porta-Pássaro é geralmente representado por uma criança, uma menina, com idade entre 4 e 12 anos. É o personagem central e, segundo Moura (1997: 166), “marca a identidade do grupo”. Traz na cabeça um galho com a escultura do pássaro, e veste-se com um macacão de tecido brilhoso e plumas nas cores da ave. É a mais luxuosa indumentária do grupo. Em cena, movimenta-se constantemente por todo o palco, gesticulando como se fosse um pássaro voando. E segundo Loureiro (1995)

Esse personagem lembra a imagem mítica do homem-pássaro – o pássaro na cabeça do homem ou da mulher do Egito antigo, onde essa figura simbolizava a alma de um morto partindo ou a visita de um deus à terra. Estará, então, representada no Pássaro Junino, no seu Porta-Pássaro que sempre renasce, a alma nativa que não morre, que não pode ser morta? Essa alma-pássaro seria resistência mítica das origens pousada emblematicamente numa árvore do mundo amazônico? Uma espécie de Fênix tropical da alma de uma cultura? Um homem-pássaro nascido dessa hybris comum na mestiçagem entre o real e imaginal? As

simbologias em torno de um pássaro são ricas em todas as culturas, talvez porque as aves pertençam a um campo intermediário entre o céu e a terra. (1995: 326)

Imagem 1. *Porta Pássaro Caboclo Lino Pardo - 2007*

Fazendo parte da maloca, temos os seguintes personagens indígenas: os índios guerreiros, a índia branca e o chefe indígena denominado Cacique, Morubichaba ou Tuchaua. Integram a maloca índios de todas as idades e ambos os sexos. Moura (1997) nos esclarece sobre a personagem Índia Branca.

> Personagem de grande relevo. Em geral é escolhida, para interpretá-la, brincante de grande beleza física. A índia, quando menina, foi exposta à "civilização" do homem branco, por rapto ou adoção ou então é uma "branca" que, ainda menina, foi raptada pelos índios. Ela fala português e serve de intérprete da maloca que, em princípio, só se exprime em tupi-guarani ou nheengatu (ou o que os dramaturgos do pássaro entendem por isso). (Moura, 1997: 246)

Imagem 2. *Índios/ Caboclo Lino – 2007*

A Nobreza: A Nobreza é o núcleo formado por rei, rainha, príncipes, princesas, marqueses, marquesas, duques, duquesas e barões que vivem em palácios, dentro da floresta amazônica. Esses personagens, em cena, representam o poder, tanto econômico quanto social. Suas vestimentas nos remetem ao século XVIII.

Imagem 3. *Nobres/ Caboclo Lino - 2007*

Os matutos são personagens que representam o segmento pobre da população e, em muitos casos, trabalham nas terras dos nobres, dos fazendeiros e a eles cabe conduzir toda a comicidade. São divididos em dois blocos: o matuto paraense e o matuto cearense. A presença do matuto cearense pode ser justificada pela grande imigração de nordestinos para o Pará, no período áureo da extração da borracha. O modo de falar do matuto paraense retrata o linguajar do nosso caboclo ribeirinho.

Imagem 4. *Matutos/Pássaro Tem Tem - 2004*

Os Dançarinos: Os dançarinos formam o corpo do Bailé, formado por crianças e jovens que dançam os ritmos do momento, e, segundo Moura (1997),

> Foi um acréscimo ao pássaro junino imposto pelo dramaturgo Laércio Gomes. Em seu propósito de tornar o pássaro mais teatral, este autor, que tinha longa convivência com o teatro de revista, imaginou para o cordão do Caboclo Lino Pardo, na quadra junina de 1950, um quadro extra, de dança, em que eram apenas apresentados números de forró e baião. (Moura,1997: 253)

Imagem 5. *Dançarinos/ Pássaro Tem Tem – 2007*

A Fada é um ser imaginário de encanto e beleza, do sexo feminino, a que se atribui poder mágico de influir no destino das pessoas.

Imagem 6. *A Fada/Caboclo Lino Pardo – 2007*

O Caçador é importante na dramaturgia, tem a finalidade de caçar o pássaro e presenteá-lo à princesa, como forma de seu amor.

Imagem 7. *O Caçador/Caboclo Lino Pardo - 2007*

Atribuí voz aos sujeitos, considerando suas falas como produção teórica, fundamentada em dados e fatos de seus cotidianos e de seus antepassados, reportados e valorizados, aqui, com fins empíricos. Essa postura fundamenta-se na etnometodologia, de Coulon (1995: 15). O projeto científico, segundo

essa corrente, caracteriza-se por analisar os métodos – ou se quisermos, os procedimentos – que os indivíduos utilizam para levar a termo as diferentes operações que realizam em sua vida cotidiana.

> A cientificidade da sociologia começa pela compreensão da vida de todos os dias, tal como se manifesta através das construções práticas dos atores. Se os atores sociais comuns produzem também objetivação, isso implica que o modo de conhecimento erudito não detém o monopólio da objetivação. Portanto, a etnometodologia vai defender que a atividade científica, sendo elaborada a partir de operações idênticas àquelas utilizadas pelos atores comuns, é o produto de um modo de conhecimento prático que, por si só, tem a possibilidade de se tornar um objeto de pesquisa para a sociologia e ser, por seu turno, questionado cientificamente. Os etnometodólogos consideram o mundo como um objeto de percepções e ações do senso comum. O objetivo da etnometodologia é a busca empírica dos métodos que os indivíduos utilizam para dar sentido e, ao mesmo tempo, construir suas ações cotidianas: comunicar, tomar decisões, raciocinar. (Coulon. 1995: 16-17)

A opção mais adequada para compreensão, análise e interpretação dos dados se encontra na etnopesquisa. As especificidades desse método nos remetem à noção de pesquisa qualitativa em que Macedo (2000), nos mostra que as etnopesquisas apresentam as seguintes características metodológicas:

> Tem o contexto como sua fonte direta de dados e o pesquisador como seu principal instrumento; supõe o contato direto do pesquisador com o ambiente e a situação que está sendo investigada; os dados da realidade são predominantemente descritivos, e aspectos supostamente banais em termos de status de dados são significativamente valorizados (Macedo, 2000: 144; 145).

O foco neste trabalho é a criança brincante com o processo construtivo e o treinamento, tendo como ponto de partida o Grupo de Teatro de Pássaros Caboclo Lino Pardo, considerado pelos seus iguais como uma Escola de Formação de brincantes.

O Grupo Caboclo Lino Pardo foi fundado no dia 1 de maio de 1966, originalmente com o nome de Grupo Tangará, com o qual atuou durante alguns anos, vindo a ser trocado por motivo da existência de outro Grupo com o mesmo nome. Assim, passou a ser chamado de Caboclo Lino, ficando pouco tempo atuando com esse nome, tendo que ser alterado por já existir também um Grupo de Pássaros chamado Caboclo Lino. Sua fundadora, dona Manoela do Rosário Ribeiro, acrescentou, então, a palavra Pardo, ficando dessa maneira sendo Caboclo Lino Pardo, tudo isto por não poderem existir na cidade dois Grupos com o mesmo nome. O Grupo esteve parado por alguns anos e retoma novamente suas atividades em 2007, com espetáculos realizados apenas por crianças e adolescentes, na faixa etária de 05 a 17 anos, o que reforça esta idéia de um grupo que forma brincantes. Muitos são os brincantes que já passaram por esse grupo. Brincantes que hoje tomam conta de outros grupos de Pássaros, são Guardiões, Ensaiadores, que formam outras comunidades de brincadeiras.

Aprende-se a brincar de pássaro praticando, no dia a dia, participando de uma montagem do espetáculo, ou melhor dizendo, da brincadeira, como é chamada pelos fazedores. É na observação de um brincante mais antigo, é na maneira como o ensaiador exige que se faça, aí vai se esboçando um aprendizado. É aprender fazendo, como Bourdieu explicita.

> O ensino de um ofício ou, para dizer como Durkheim, de uma "arte", entendido como "prática pura sem teoria", exige uma pedagogia que não é de forma alguma a que convém ao ensino dos saberes. Como se vê bem nas sociedades sem escrita e sem escola – mas também é verdadeiro quanto ao que se ensina nas sociedades com escola e nas próprias escolas – numerosos modos de pensamento e de ação – e muitas vezes os mais vitais – transmitem-se de prática a prática, por modos de transmissão totais e práticos, firmados no

> contacto directo e duradouro entre aquele que ensina e aquele que aprende (faz como eu). Os historiadores e os filósofos das ciências – e os próprios cientistas, sobretudo – têm freqüentemente observado que uma parte importante da profissão de cientista se obtém por modos de aquisição inteiramente práticos – a parte da pedagogia do silêncio, dando lugar à explicitação não só dos esquemas transmitidos como também dos esquemas empregados na transmissão, é sem dúvida tanto maior numa ciência quanto nela são menos explícitos e menos codificados os próprios conteúdos, saberes, modos de pensamento e de ação. (Bourdieu, 1989: 22)

Os brincantes que fazem os Pássaros obtêm toda a sua formação por intermédio de uma prática, denominada por Bourdieu como pedagogia do silêncio, por ser feita pela transmissão de conhecimentos ainda não codificados, por experiências tiradas dos atos diários. Podemos ver no grupo Caboclo Lino Pardo essa formação sendo realizada, pelo repasse de uma experiência, como Patrick fala.

> Quando eu entrei para fazer o meu personagem Matuto, no primeiro ano, o Seu Pará, (Seu Pará é do grupo Tem-Tem que faz o personagem matuto há 40 anos) ensinou a gente, quer dizer, ele ia fazendo e a gente ia imitando, ia atrás dele. Aí depois ele só ia dizendo pra gente construir o da gente, aí nós inventamos outro e todo mundo ria. Nós ficamos vendo as pessoas que moram no interior falar, aí a gente foi imitando, porque o Seu Pará também fala assim quando tá fazendo o personagem dele, meio caboclo. A gente vê também como é o corpo das pessoas. (Patrick, 10 anos, brincante do Caboclo Lino)

Imagem 8. *Patrick na cena dos Matutos.* (foto: OlindaCharone)

Outro momento desse repasse se dá nas apresentações do espetáculo. A comunidade assiste à comunidade. Quando isso acontece, a criança brincante aprende pela observação.

> Toda vez que tem as apresentações, a gente vai assistir, pra vê como eles estão fazendo, se tá engraçado, se eles estão fazendo o povo rir. A gente fica só no olho, pra vê isso, e quando é engraçado, que todo mundo ri, aí a gente vai tentar fazer também igual. Agora quando fica sem graça, a gente não faz. (Ricardo, 13 anos, brincante do Caboclo Lino)

Portanto, o que caracteriza essa criança brincante que trabalha para ser comediante no quadro da Matutagem, é se apresentar muito mais solta em suas ações dramáticas, perceber a reação do público e jogar a partir disso. Ela tem texto e desperta risos na platéia pelo uso de um tipo de linguagem que possui o sotaque das pessoas que moram no interior. O linguajar do nosso caboclo ribeirinho, por ser muito peculiar, é um dialeto.

O que percebo, quando a criança está no palco, é a construção de um corpo muito diferente do cotidiano dela. O seu andar no palco, o seu corpo em cena, a maneira como diz o texto. Em tudo isso, fica bem claro que ela consegue perceber em que momento a platéia pode rir dela, e espera esse momento, e quanto mais tem o retorno de sua atuação, mais exagera em sua caricatura do personagem. Em nenhum momento se sente constrangida em dizer textos obscenos, em fazer gestos obscenos, pois sua única finalidade é fazer o seu público rir. E quanto maior é o retorno do público, maior é seu prazer em representar. Ela curte esse momento do riso e se empenha o máximo para retornar esse prazer à platéia. Isso aparece claramente em sua participação, em seu envolvimento. Ela não tem marcação definida e se movimenta e gesticula de acordo com seus sentimentos, emoções e improvisações que acontecem na apresentação do espetáculo, e também no jogo com os outros personagens de cena.

Roger Caillois (1990) classifica os jogos em categorias fundamentais: AGÔN (jogos de competições desportivas em geral); ALEA (jogos de sorte, cantigas de roda, loteria...); MIMICRY (simulacro, artes do espetáculo em geral) e ILINX (vertigem, jogos de balanço, alpinismo, trapézio...). Dessa classificação destaco o MIMICRY para conversar com os jogos presentes nas cenas das crianças comediantes.

> Encontramo-nos, então, perante uma variada série de manifestações que têm como característica comum a de se basearem no fato de o sujeito jogar a crer, a fazer crer a si próprio ou fazer crer aos outros que é outra pessoa. Esquece, disfarça, despoja-se temporariamente da sua personalidade para fingir uma outra. Decidi designar estas manifestações pelo termo Mimicry, que, em inglês, designa o mimetismo, nomeadamente dos insetos, com o propósito de sublinhar a natureza fundamental e radical, quase orgânica, do impulso que as suscita. (Caillois, 1990: 39-40)

Caillois designa o jogo como o estilo de um intérprete ou comediante, e diz que essa característica original distingue formas como o de desempenho de um papel. Relaciono essa abordagem à interpretação dos brincantes dos pássaros.

Imagem 9. *Cena dos Matutos – Caboclo Lino Pardo – 2007* (foto: Olinda Charone)

O conhecimento, o domínio prático desta arte, se dá através da experiência, da competência única. Por isso é que os dirigentes do Pássaro Caboclo Lino Pardo, assim como os que já passaram por esse grupo, o consideram como uma Escola de Brincantes.

Referências Bibliográficas:

Bourdieu, P. (1989). *O Poder Simbólico*. Fernando Tomaz (trad.). Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A.

Caillois, R. (1990). *OS JOGOS E OS HOMENS - A máscara e a vertigem*. José Garcez Palha (trad.). Edições Cotovia.

Loureiro, J. (1995). *Cultura Amazônica: Uma poética do imaginário*. Belém: Cejup.

Maués, R. (1995). *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup.

Menezes, B. (1993). *OBRAS COMPLETAS: Lendo o Pará – Folclore*. Belém: Secretaria Estadual de Cultura: Conselho Estadual de Cultura.

Minois, G. (2003). *História do Riso e do Escárnio*. Maria Helena O. Ortiz Assunpção (trad.). São Paulo: Editora UNESP.

Moura, C. (1997). *O TEATRO QUE O POVO CRIA: cordão de pássaros, cordão de bichos, pássaros juninos do Pará; da dramaturgia ao espetáculo*. Belém: Secult.

Pinon, S. (1982). *Farsa do Prêmio: Um estudo sobre a política do folclore em Belém*. Belém – Pará: Academia Paraense de Letras, Prêmio “Giorgio Falangola”.

Refkalefsky, M. (2001). *Pássaros... Bordando Sonhos*. Belém: Instituto de Artes do Pará.

Salles, V. (1994). *Épocas do Teatro no Grão Pará ou Apresentação do Teatro de Época,* Tomo I, II. Belém: Editora UFPA.

Silva, R. *A Música do Pássaro Junino Tucano e Cordão de Pássaro Tangará de Belém do Pará*. Dissertação apresentada à Área de Concentração: Musicologia da Escola de Comunicação e Arte – ECA – da Universidade de São Paulo.

Gafieira: lugar de memórias de corpos dançantes

Ana Maria de São José

Universidade Federal de Sergipe, UFS- Brasil

Resumo: Busca-se examinar as múltiplas relações entre história e memória dos corpos dançantes, especificamente as Gafieiras como espaço-ambiente de sociabilidades plurais, caracterizado por pessoas que recriam a cultura popular e representam suas tradições. Nesse processo, a análise focaliza a ligação entre a memória coletiva, o corpo e as práticas de sociabilidades no espaço e no tempo.

Palavras-chave: Gafieira, Memória Coletiva e Corpo.

Introdução

"Memória é sempre a memória de alguém (ou de um grupo) que faz projetos e visa o devir".
Paul Ricoeur

As memórias revelam a presença de histórias de um passado-presente de corpos dançantes que inseridos em determinados contextos culturais e sociais dão identidade aos sujeitos e as percepções dos 'outros', onde os sentidos dos grupos constroem memórias coletivas. Entendemos por memória coletiva, os processos simbólicos, ativos, dinâmicos, complexos e interacionais na construção de referenciais sobre o passado-presente de grupos sociais, alicerçados nas transformações das tradicões culturais. Le Goff coloca como memória coletiva (1990: 472): "o que fica do passado vivido dos grupos ou o que os grupos fazem do passado."

Praça Tiradentes, centro do Rio de Janeiro, "Gafieira Estudantina Musical"[1], espaço-ambiente de memórias e sociabilidades plurais, caracterizado por pessoas que recriam a cultura popular e representam suas tradições, através de relações de amizade, namoro, flerte, diversão e lazer. A característica principal deste ambiente é a de ser privilegiado pelo exercício da sociabilidade e do contato corporal, onde os freqüentadores revelam uma busca incessante do encontro com o outro.

A pesquisa de campo foi realizada no universo da gafieira

1 A gafieira Estudantina Musical fica localizada no centro do Rio de Janeiro, na Praça Tiradentes n. 79, antiga Praça da Constituição. Nos primórdios do século XX, esta praça era foco de atrações, local onde aconteceram várias peças de teatro de revista, as burletas e as operetas, com os diversos profissionais vindos da Europa, eventos bastante significativos na cultura da cidade do Rio de Janeiro. Com referência ao seu surgimento fica difícil afirmar precisamente uma data, pois segundo a história oral, para algumas pessoas surgiu em 1929 e para outras em 1932. Segundo relatos de Duarte (1979), a primeira gafieira Estudantina surgiu em 1932, fundada por um estudante de direito, localizada na rua Paissandu, no Bairro do Flamengo, sendo considerada como clube de futebol e cordão carnavalesco. Em 1964, a Estudantina era um dos locais onde aconteciam bailes políticos da esquerda festiva, com a participação das classes estudantis, intelectuais e de pesquisadores de samba. Para a classe média era moda freqüentar a Estudantina e valorizar a cultura popular. Em seguida, passando este modismo, a casa entrou em falência no ano de 1968. Na atualidade continua em pleno funcionamento.

Estudantina Musical, pela sua singularidade e importância histórica. Conhecida nacional e internacionalmente como o reduto tradicional da noite carioca, tem seu estatuto próprio e até hoje procura preservar suas características de origem. A escolha não foi aleatória; o baile da Estudantina é uma das poucas gafieiras em pleno funcionamento na atualidade, é um local tradicional e autêntico com um baile animado. Então, decidimos seguir o nosso gosto pessoal e foi na Estudantina que encontramos espaço como observadora participante para a realização desta pesquisa, principalmente pela sua autenticidade. É um ambiente onde também nos divertimos com tranqüilidade.

As gafieiras são espaços-ambiente de sociabilidade e se caracterizam por um tipo de sociabilidade peculiar, marcada fortemente pelo encontro com o outro. Sociabilidade é um conceito definido por Simmel como "uma forma lúdica de associação" (1983: 169), em que a interação social tem seu fim nela mesma. Para Simmel (1983) cada espaço-ambiente de sociabilidade está "permeado de acordos tácitos, sentido de simetria das relações individuais e por regras de conduta", e que modelam as formas de se relacionar socialmente nestes espaços, guiando as pessoas a agirem de acordo com o que se espera delas.

Pensamos no corpo como condição básica do homem, local de identificações e harmonia entre os sentidos do corpo. Os corpos dançantes são mediadores das relações sociais e culturais. E, ao contemplarmos e observarmos a medida em que os corpos culturais, criativos e expressivos são expostos pelo salão, enfeitados para ir ao encontro do outro, constatamos que se relacionam através da dinâmica do contato. Desta forma, os corpos que se expressam e dançam nas gafieiras são corpos culturalmente construídos, partilhados e apropriados pela cultura. Sendo assim, o corpo percebido enquanto construção social é o lócus onde estão enraizados os padrões de comportamento que são concebidos socialmente através dos ideais coletivamente estabelecidos. Assim, os meios de construção dos corpos dançantes podem ser operados via vestuário, nos comportamentos corporais, coletivos e sociais. Como nos diz Roger Bastide (1985) "não há cultura sem corpo, nem corpo sem cultura, sendo o homem produto e produtor da sua própria cultura".

Historicizando a gafieira

No registro de alguns dicionaristas, o verbete gafieira significa baile reles, arrasta-pé, baile popular de baixa categoria de entrada paga e freqüentado por pessoas de classes populares. Por sua vez, o nome vem do francês gaffer, palavra pejorativa que significa indiscrição involuntária ou transgressão de regras de etiqueta social. Existe uma hipótese cunhada por um cronista de um noticiário recreativo e carnavalesco, segundo o qual gafieira é a fusão da palavra gafe (mancada) com o termo "cabroeiras" (baile de cabras, de gente rude).

Sob esta ótica, poderíamos dizer que muitos freqüentadores dançavam de qualquer jeito, cometendo, segundo os mais tarimbados, uma série de gafes (mancada), do tipo pisar nos pés do parceiro ou cantar em voz alta no ouvido. Neste caso, observamos que por falta de acesso e na tentativa de reproduzir as danças das classes mais favorecidas, muitos desconheciam a forma correta dos passos dançados nos clubes sociais, o que levava aos tropeços e pisões, ambos considerados gafes muito graves. Assim, acabavam por modificá-las e pela criatividade, geraram danças e estilos próprios do Brasil como o Maxixe.

O termo gafieira significa a aglutinação do francesismo gafe (indiscrição involuntária, erro de etiqueta) com terminação eiras (que dá uma idéia de seqüência). Segundo João Alves, gerente da gafieira Elite Club, em 1997, o termo gafieira surge com o Elite, criado pelo cronista social Romeu Arede (o Picareta):

> por ter sido ele barrado na entrada por estar embriagado, indo de encontro aos estatutos da casa, que seguia os padrões rígidos de comportamento. Dessa forma, o cronista irritado, com a situação publicou uma matéria difamando a Elite Club e utiliza-se da palavra pejorativa gaffer em francês, "de maneira que o fundador da casa não se importando com a matéria publicada resolve incorporar o nome da casa de Gafieira Elite". (Perna *apud* Alves 2002: 74-75).

Sob o mesmo ponto de vista, Perna apud Júlio Simões (1979: 13), ex-caixeiro de um armazém da Central do Brasil e pessoa que representou simbolicamente o movimento dos clubes dançantes de entrada paga, das gafieiras cariocas, argumenta que:

> Quem botou esse nome gafieira foi o jornalista Romeu Arede, que tinha mania de entrar, comer, beber, dançar e não pagar. Eu impedi e disse: 'Aqui tem ordem'. Ele foi para o jornal criou a palavra gafieira, negócio de cometer gafes, coisa de debique. Ao invés de fazer mal ele fez involuntariamente um bem. Porque se criou um nome, depois o meio, e hoje a coisa é até ambiente de grã-finos.

Discordamos desta visão estereotipada e preconceituosa que define a gafieira como sendo um local de gente ralé, que comete gafes ou atos involuntários. Acreditamos que este cenário mudou consideravelmente a partir dos anos 60 do século XX, deixando de lado essa conotação pejorativa e passando a ser respeitado pela inserção e maior participação de todas as classes sociais. Quer dizer, com a incorporação e a valorização da cultura popular pela classe média modificou-se essa acepção preconceituosa. Conforme se vê em Duarte (1979: 13):

> ... no passado, encarada com má vontade pelos puristas do léxico e pela burguesia republicana dançante, pode ter sido assim. Mas em 1979 - e cabe aos dicionaristas verificar in loco - gafieira é baile em clube particular, com entrada paga e freqüência livre, local de lazer e dança onde existe bom comportamento e muita compostura, em perfeita integração racial.

Entendemos a gafieira como uma prática espetacular, sinônimo de baile com entrada paga, em salão espaçoso, com música orquestrada ao vivo e de qualidade, local em que tocam todos os estilos musicais, para as danças de salão e espaço freqüentado por pessoas de diferentes modos de vida e de todas as classes sociais, num ambiente pluriracial, sem distinção de classes, gênero ou sexo.

Além disso, entendemos que a palavra gafieira é empregada nas mais variadas maneiras, em diferentes contextos, denominando espaços (local onde acontecem bailes de dança de salão), gêneros (servindo tanto para música quanto para dança), estilos musicais (samba de gafieira) e ações (como descrito anteriormente muitas vezes foi empregado maliciosamente, com teor pejorativo para denominar os bailes ou sambas de gente ralé).

As informações bibliográficas com referência ao surgimento das gafieiras no Brasil são raríssimas e algumas vezes contraditórias e polêmicas. Encontramos diversas denominações para os ambientes onde as classes menos favorecidas tinham os seus momentos de diversão e trocas de relações sociais. Inicialmente, nos registros historiográficos os bailes populares eram chamados de arrasta-pé, assustados, maxixes ou machicheiras, zangus, crioléu, sociedades dançantes e grêmios recreativos, até a sua configuração do modelo atual como gafieira.

Registra Jota Efegê (1974: 21), que a dança do maxixe era praticada nas poucas machicheiras, encontradas no final do século XIX. Segundo ele a primeira sociedade do Catete surgiu nos anos 80 do século XIX, denominadas também de machicheiras, embora não tivesse ainda a denominação de gafieiras. Nas palavras dele:

> Hoje teria a denominação correntia de gafieira, termo criado por um cronista carnavalesco, Romeu Arede, conhecido pelo pseudônimo de Picareta, e que logo popularizado acabou caindo no domínio público.

> (...) Tratar-se ia de um crioléu (...) agremiação freqüentada por gente de baixa categoria social e econômica, com predominância de pretos alforriados ou libertos (...) O parati e o capilé (refresco vulgar) servido em abundância e a capricho, afastam qualquer dúvida quanto ao gabarito dessa primeira sociedade do catete.

Acreditamos que as gafieiras surgiram desde 1847, mas ainda não tivessem esta denominação. Constatamos este fato, pelo que nos coloca a História do Samba publicado pela Editora Globo (1997):

> Como até a metade do século passado só existiam os clubes fechados (as sociedades dançantes), para determinados números de sócios, que a eles não pertencesse e quisesse dançar, somente poderia fazê-lo nos chamados zangus, bailes populares, sem entrada paga. Tal situação originou a primeira gafieira da história, aberta no Rio de Janeiro, em 1847-1848 por D. Francisca Pacheco Silva, que solicitou licença para instalar sala de bailes, com ingresso cobrado, na Rua da Alfândega, 327.

Depois que D. Francisca Pacheco da Silva instalou nos salões de baile a entrada paga, surgiram, a partir do século XIX, inúmeras gafieiras no centro da cidade, nos bairros dos subúrbios do Rio de Janeiro, como por exemplo, no famoso Bairro Cidade Nova que ficava localizado entre a estação da Estrada de Ferro Central do Brasil e o Trevo dos Pracinhas (atual Avenida Presidente Vargas).

Desde o início do século XX, observamos com a modernização das sociedades o crescimento e a diversificação das gafieiras. A gafieira enquanto prática de sociabilidade foi muito importante no desenvolvimento da cultura do Rio de Janeiro, reafirmando o princípio de que as transformações urbanas são envolvidas pelas dimensões coletivas. Surgiram como mais um fenômeno de um grupo de pessoas de classes menos favorecidas que tinham a necessidade de diversão, sendo um local onde uma camada da população que era totalmente marginalizada e excluída dos ambientes sociais tinham a possibilidade da aceitação social e nestes ambientes encontravam espaço para a dança, boa música orquestrada e espaço de comunhão social.

Inicialmente este espaço-ambiente de sociabilidade era freqüentado por uma população que não tinha acesso aos bailes que aconteciam na corte carioca e nos clubes sociais de elite, porque nos clubes da "alta" sociedade não era permitido e nem tampouco se concebia que a empregada doméstica, os negros e operários pudessem freqüentar. Era na gafieira que estas pessoas tinham a oportunidade de dançar e de se divertir. Talvez, as gafieiras tenham surgido como uma tentativa de imitação e de reapropriação da elite dominante que se divertia pelos grandes e luxuosos salões de baile. E, por muito tempo, as gafieiras foram discriminadas por serem consideradas locais onde a classe menos favorecida mantinha as suas relações sociais.

Historicamente, a primeira gafieira de que se tem registro é a União do Bem-Querer, local onde qualquer pessoa poderia freqüentar sem ser sócio. Para Duarte (1979), a primeira gafieira propriamente dita foi a Kananga do Japão. Anteriormente, não era chamada ainda de gafieira, pois o nome ainda não existia, era considerada uma sociedade dançante, embora já fosse uma gafeira que seguia o modelo dos padrões atuais.

A tradicional gafieira Elite Club foi fundada nos anos 30 do século XX, por Heitor, Júlio Simões e Hélio Jovino. Júlio Simões, filho de italianos, indignado com a proibição e preconceito com os negros que não podiam freqüentar os bailes dos clubes sociais, resolveu abrir a gafieira Elite Club, que fica localizado na Praça da República. Considerada como um local democrático, sem preconceitos, embora todos que a freqüentassem deveriam se comportar e seguir as regras[2] deste ambiente.

A gafieira é local de dança e de muitos estilos e gêneros musicais. Nas primeiras gafieiras que surgiram, tocava-se samba, maxixe, marcha, jazz, valsa, dentre outras músicas que não eram

2 O regulamento determinava que os homens trajassem terno de preferência de linho branco, calçassem sapatos bem limpos e lustrados e portassem o indispensável lenço para secar o suor. A orquestra da gafieira Elite Club era composta por quatro instrumentistas. A entrada para os homens custava 3 mil e 500 réis e as mulheres tinham entrada franca.

legitimadas nos salões da alta burguesia e eram tocadas na gafieira com toda a sua sensualidade. Desde sempre característica marcante nessas festividades.

Os bailes nas gafieiras eram espalhados pelos subúrbios e zonas rurais, atestavam as contradições sociais da cidade do Rio de Janeiro que convivia com as últimas novidades vindas da Europa, dentre outras práticas e tradições. Geralmente eram freqüentadas por trabalhadores de baixa renda, operários, estivadores, empregadas domésticas, funcionários públicos, senhoras casadas e seus maridos comerciantes, jornalistas, autoridades policiais e militares de média e baixa patente.

As gafieiras[3] mais representativas que se tem registro foram a Kananga do Japão, a Elite e a Estudantina. Além destas, existiram inúmeras gafieiras espalhadas pelos bairros da cidade tais como: a União do Bem Querer, Mimosas Japonesas, Jardim do Méier e Elite (Méier); Dancing do Irajá e Vitória (Irajá); o Recreio das Flores (Saúde); O Prazer é Nosso, a Fogão (Engenho Novo); Estrela Dalva (Catumbi); Prazer das Morenas (Tijuca); Cheira Vinagre, Cutuca Virilha (nas proximidades do Morro do Salgueiro); o Diamante Club, a Banda Portugal (Praça Onze); Catuca (Praça Saens Pena); o Pavunense (Pavuna); a Ameno Resedá, o Tupy, o Clube dos Sargentos e a Siboney (Praça Tiradentes); Gafieira da Tia Vicentina (Madureira); Gafieira do Tio Dico, Mil e Cem (Engenho de Dentro); Cedofeita (Bento Ribeiro); Magia Tropical (Horto); Apóstolos do Samba (centro), a Laje, a Embaixadores do Amor, Amantes da Arte, a Cachopa, a Carioca Musical, dentre outras. Essa diversidade de locais é resultado de expressões significativas de uma população que se divertia nos bailes, atingindo seu clímax nos anos de 1940, quando a gafieira foi freqüentada por um grande número de pessoas. A partir dos anos de 1960, tornaram-se espaços ainda mais populares, havendo uma maior participação, sem distinção de classes sociais. Nesta época, a classe média descobriu as gafieiras e elas viraram modismo.

Com relação ao preconceito e discriminações vindas das classes dominantes, nos reportamos ao período colonial, momentos onde a classe dominante tentava abolir os costumes dos afro-descendentes e os batuques eram proibidos. Neste sentido, a sociedade brasileira era extremamente preconceituosa, nas práticas de diversão dos descendentes de africanos que eram vistos como cidadãos subalternos, social e economicamente. E, a prática do batuque também serviu como um ponto de encontro bastante significativo da cultura popular brasileira.

A população negra carioca sempre foi presença marcante nas gafieiras. Muitas vezes, este fato foi motivo de preconceitos e atitudes racistas discriminassem estes ambientes. Na composição musical Estatuto da boate de Billy Blanco (1950) o que diz o verso, “gafieira de gente de bem é boate, onde a noite esconde bobagem que acontece, onde o uísque lava qualquer disparate, amanhã um sal de fruta e a gente esquece”. A esse respeito, a Mestra Maria Antonieta[4] relata:

> A gafieira era clube de gente de cor, 80% era negro. Quando aparecia um branco no salão, todo mundo ficava olhando. Era gente de cor, empregada doméstica, gente humilde do comércio, pessoal que fazia limpeza, operário, gente pobre, mesmo! Porque eles não entravam em clubes como Fluminense, Flamengo, Vasco da Gama. Nada! Era proibido entrar negro. Gente de cor, não entrava nos clubes sociais. (...) Clube que tem quadro social, antigamente ninguém entrava. Infelizmente é isso, Racismo! Então... Infelizmente havia este preconceito. O pobre, gente de cor, eles tinham que ter um clube para dançar. O clube que não tinha quadro social eles chamavam de gafieira. Por exemplo, na Embaixadores, Cedofeita, todo mundo dançava ali, era preto, branco, amarelo. Era um clube da localidade e tinha bons dançarinos.

3 No cenário político dos anos de 1930, com o Estado Novo, o lazer era estimulado pelo governo. Getúlio Vargas estabelecia linhas de conduta em relação à cultura e a diversão da população. Neste período houve um crescimento das Escolas de Samba e foi neste ambiente que também houve a proliferação das gafieiras.

4 Em entrevista concedida a autora. Maria Antonieta Guaycurus de Souza (1926-2009).

Nas primeiras gafieiras que surgiram, as mulheres não pagavam ingressos. Em épocas anteriores, havia a separação por sexo, os homens não ficavam junto das mulheres. Mulheres de um lado e homens do outro, aproximavam-se somente nas contradanças. As mulheres que estivessem sem par ficavam sentadas em cadeiras enfileiradas e as que estivessem acompanhadas podiam ficar nas mesas. (Duarte, 1979).

Dentro desta tradição, as regras de etiqueta eram estabelecidas nos elegantes bailes, no qual os homens para convidarem as mulheres para dançar, dirigiam se a elas respeitosamente inclinando-se na frente da escolhida, fazendo então o convite. Dançavam pelo salão e ao finalizar a dança, agradeciam respeitosamente conduzindo a dama novamente até o lugar de origem.

"Com que roupa eu vou, pro samba que você me convidou?" Já dizia o compositor e cantor Noel Rosa (1931). No que tange à indumentária, nesses ambientes onde imperava o respeito, a exigência básica era o bom traje[5] para os freqüentadores, tanto para os homens quanto para as mulheres. Assim, não era permitido entrar sem o traje apropriado. Na verdade, estas normas eram impostas, mas não tiravam a democracia maior da conquista dessas classes sociais, desses ambientes de operários, trabalhadores do cais do porto, empregadas domésticas, dentre outros.

Por muito tempo, existiu a figura representativa dos fiscais de salão que eram pessoas que impunham o respeito. Usavam varinhas para chamar a atenção dos abusados freqüentadores que ousavam infringir as regras e não respeitavam o local onde as intimidades excessivas eram proibidas. Os fiscais surgiram da necessidade de haver um mestre de cerimônias para ditar as regras do que podia ou não podia fazer, as normas de comportamento social e de respeito ao ambiente. Como regra implícita nas gafieiras, quem não era exímio dançarino deveria dançar no meio do salão, para não atrapalhar os casais mais experientes no desenvolvimento das seqüências coreográficas ao redor do salão.

Através do tempo, na história social e cultural da cidade do Rio de Janeiro, surgiram inúmeras gafieiras, algumas persistiram e várias se extinguiram. Podemos afirmar que isso aconteceu devido a diversos fatores, tais como o aumento excessivo na cobrança dos direitos autorais e dos aluguéis, mudanças dos pontos de condução, a corrida imobiliária com a derrubada dos prédios antigos, a chegada e o crescimento das escolas de samba e a falta de dinheiro por parte dos freqüentadores.

Nas décadas de 1940 e 1950, as rádios expandiram-se por todo o país, ocupando espaço na vida das pessoas, informando-as e divertindo-as. Nestes anos, as rádios divulgavam as influências estrangeiras e em particular a música americana. Neste contexto, ocorreu a chegada das Big Bands americanas, com a divulgação do Jazz, ganhando visibilidade nas noites da zona sul. A classe média aderiu em massa a este estilo, passando também a fazer parte das gafieiras. Grandes jazz-bands tocaram nas gafieiras como, por exemplo, a Orquestra Pan-Americana, a American Jazz-Band, a Jazz-Band Sul-Americana, a Cuban Tipical Orchestra, a Orquestra Reversom, a Orquestra Tabajara e outras. Com relação à música que era tocada nas gafieiras, a Mestra Maria Antonieta diz:

> Naquele tempo, a formação da orquestra era big band. Tinham grandes maestros de orquestra, como Severino Araújo e esses ritmos tiveram a influência das grandes orquestras americanas – Glenn Miller, Duke Ellington, entre outros. O charleston, o Jazz, a rumba, o fox-trot, a habaneira, o boggie, o tango, todos passaram por essa influência. Quer dizer, a música ia se contaminando.

5 Os homens iam de terno de linho branco ou casemira azul marinho e gravata, sapato branco e chapéu. As mulheres usavam finos vestidos rodados nas cores rosa ou azul, com as meias de seda e os sapatos de salto-agulha. E o lenço, era usado para não molhar as costas da dama com o suor. Em artigo publicado no Jornal do Brasil (1989), Emericiana Porto Lyra apelidada de Donga, nos relata que "na porta da gafieira tinha um fiscal que passava o olho de cima a baixo. Se a pessoa estivesse mal arrumada, despenteada, não a deixava entrar. O traje era passeio completo em dias normais e a rigor nos grandes eventos".

Os bailes nas gafieiras desapareceram da mídia nos anos de 1960 e 1970, com o advento da moda da discoteca, que impôs de uma forma definitiva a ausência da dança de contato e de pares enlaçados, as pessoas dançavam sozinhas. De certa forma, com a decadência dos bailes de salão, muitas gafieiras foram desaparecendo, mas nunca completamente. Assim, muitos jornais noticiavam o desaparecimento e o fim das gafieiras com os seguintes títulos: A agonia das gafieiras, As gafieiras estão morrendo, Fechou o Mimoso Manacá, As gafieiras não são mais aquelas. (Duarte, 1979).

Sempre existiram ótimos bailes nos subúrbios cariocas, tais como na Pavuna e na Vera Cruz, dentre outros. Nesta época, ainda existia um certo preconceito por parte da população que não conhecia e não freqüentava as gafieiras. Com relação ao preconceito de uma parte da população carioca com as gafieiras, o professor Jaime Arôxa menciona:

> Quando eu cheguei no Rio de Janeiro, pedi para o motorista de táxi me levar a uma gafieira. Ele disse: Não, é perigoso! (...) Eu comecei nos puteiros, depois fui para as gafieiras e fui crescendo, passando pelos salões mais requintados. Sem preconceito, eu adoro todos!

A partir dos anos de 1980, passando a moda das discotecas, as gafieiras voltaram com força total à cena social carioca, a burguesia redescobriu o prazer de dançar a dois nos salões das gafieiras, por esta ser uma diversão sadia e de baixo custo, além de ser um local de dança que não tinha o formalismo cerimonioso dos bailes de debutantes e de formatura.

Na nossa contemporaneidade, num contexto a gafieira ganhou inovações, características e traços da modernidade. Exemplificando, o Circo Voador é um importante reduto da dança de salão, freqüentado por antigos dançarinos da velha guarda e jovens amantes da dança, na sua Domingueira Dançante.

O ambiente da gafieira sempre foi de sociabilidades e comunicação, onde se realizam trocas de saberes, experiências e informações, situando os freqüentadores como sujeitos históricos e produtores de significados e sentidos. Portanto, consideramos as gafieiras como locais onde muitos grupos sociais revivem a tradição e símbolo de resistência cultural.

A partir da investigação do espaço da gafieira podemos compreender as formas em que as pessoas atribuem sentidos e significados à vida. Ao lembrar os fatos, não tivemos a pretensão de revivê-los, mas sim de refazê-los, recriando e repensando a história, com elementos do presente. Desta forma, acreditamos que também podemos reconstruir e valorizar as tradições.

Memória de corpos dançantes

Na gafieira, o contato entre os corpos é condição fundamental e relação constante, todas as pessoas estão sempre próximas umas das outras, em situação de contatos corporais. A partir do contato dos corpos dançantes se produz um jogo de combinações articulares, que se adaptam e se complementam. O encontro inicia num diálogo estabelecido no espaço de uma distância íntima entre o homem e a mulher, numa combinação delicada de anatomias.

Esta interelação acontece em função de múltiplos elementos mecânicos, das relações e do controle da dinâmica do movimento, nos elementos coreográficos, traduzidos em movimentos envolventes, enlaçados e interligados no espaço e no tempo. Os corpos dançantes se movimentam pelo salão, criando suas próprias variações e seqüências coreográficas, utilizando a configuração do corpo harmônico criado por eles, com suas sensações duplas, interpretam a música e se movimentam utilizando as regras pré-estabelecidas deste salão de baile.

A ampliação das redes de relação sociais é uma das características marcantes desse espaço. Desta forma, as pessoas procuram os bailes das gafieiras para poderem ouvir boas músicas, orquestras,

danças, conhecer pessoas e principalmente pelas práticas de sociabilidades permeadas pela diversão e pelo lazer. Nesse sentido, as gafieiras apresentam-se como espaço vivência de sociabilidades, mas como espaço de produção de sociabilidades. A gafieira Estudantina Musical procura se manter ativamente até a atualidade, cultuando toda uma tradição de hábitos de danças, músicas e prática de sociabilidade. Em entrevista concedida a autora o Sr. Isidro Page Fernandez (proprietário) nos diz que:

> À medida que foram introduzidos outros ritmos de música e o público se evadiu da gafieira, veio um novo modismo. Porque infelizmente o brasileiro não tem memória, infelizmente. Então é só dizer, olha ali é importante, estão tocando melhor, mesmo que seja da pior qualidade, ou seja, diferente, eles vão prá lá e esquecem as raízes deles. A Estudantina é a raiz da dança de gafieira. È a raiz da dança. Isso foi uma escola. Isto é uma escola.

Prosseguindo:

> A Estudantina é a memória viva da dança, do folclore, da raiz da cultura. Porque eu não preciso de memória. Quem precisa de memória é a Estudantina. Quem precisa de memória é o povo brasileiro, que nem brasileiro sou, mas não é por causa disso que não saiba o que é memória. Eu sei sim! Agora eu creio que isso deveria ser conservado sim, para a memória do Rio de Janeiro, para a memória do Brasil. (silêncio) Eu sou testemunha viva do que era a gafieira antigamente e o que é a gafieira hoje. (silêncio).

Por fim, consideramos a gafieira como um lugar de histórias e de memórias de corpos dançantes em suas práticas de sociabilidades, um fenômeno carioca, que representa uma possibilidade de entretenimento desde a sua origem até a atualidade. A gafieira Estudantina Musical é um símbolo de resistência cultural e é considerado patrimônio histórico da cultura carioca e brasileira.

Referências Bibliográficas:

Bastide, R. (1985). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.

Efegê, J. (1974). *Maxixe, a dança excomungada*. Rio de Janeiro: Conquista.

José, A. (2005). *Samba de gafieira: corpos em contato na cena social carioca*. Pós- Graduação em Artes Cênicas PPGAC. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia.

Le Goff, J. (1990). "Memória" in *Memória e História*. Campinas: Unicamp. pp. 423-483.

Mauss, M. (1974). "Sociologia e Antropologia" in *As técnicas corporais*. São Paulo: EDUSP.

Perna, M. (2002). *Samba de Gafieira: a história da dança de salão brasileira*. Rio de Janeiro: o autor.

Simmel, G. (1983). "Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal" in Moraes Filho, Evaristo (Org.). Simmel. São Paulo: Ática.

Jornais e Revistas:

Duarte, F. (1979). "Gafieiras: tratado geral do ambiente que exige respeito" in *Revista de Domingo*.

– (1989). *Jornal do Brasil*.

– (1997). *Revista História do Samba*. Editora Globo.

Por um teatro *Queer*

Kauan Amora[1] & Wladilene de Sousa Lima[2]

Resumo: Este artigo é uma síntese que dá continuidade a pesquisa de Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Plena em Teatro) intitulada *Os trânsitos do armário: Um estudo cartográfico de um teatro queer na cidade de Belém do Pará*. Sob uma perspectiva cartográfica, faço um diálogo profícuo entre o teatro contemporâneo no Pará, marcado por um forte caráter experimental, com a Teoria *Queer*, corrente teórica nascida de um encontro entre os Estudos Culturais, Estudos Pós-Coloniais e Saberes Subalternos, para assim, traçar apontamentos breves sobre um Teatro *Queer*. O Teatro *Queer* se sustenta como uma força que procura desconstruir verdades do pensamento hegemônico trazendo para o centro discussões pertinentes àqueles vivem às bordas e às margens da sociedade. Todo esse pensamento se sustenta principalmente na experiência da abjeção e da marginalidade e só através de desconstruções e descolonizações desse pensamento é que se consegue solapar dicotomias que privilegiam uns e excluem outros.

Palavras-Chave: Teatro Experimental; Teoria *Queer;* Teatro *Queer*.

Este artigo pretende ser uma síntese do Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado *Os trânsitos do armário: Um estudo cartográfico de um Teatro Queer na cidade de Belém do Pará*, no qual me dedico às primeiras investigações da existência de uma cena *queer* na capital do Estado do Pará desde a década de 1980 até os dias de hoje.

A sexualidade como discussão cênica e o teatro experimental como uma nova forma de fazer teatral são características fortes e inerentes ao teatro da cidade através de importantes grupos teatrais, a partir desse pensamento pretendo traçar um paralelo para que possamos pensar nesta forma de se fazer e pensar teatro, o Teatro *Queer*.

Teatro Contemporâneo Paraense

O teatro paraense, a partir da década de 1970, esteve ligado "às transformações sociais e culturais" (Jansen, 2009: 87). Além de linguagem, o teatro, a partir da década de 1980, constantemente foi utilizado como ferramenta para discussões que estavam em pauta na sociedade da época, nesse sentido ele sempre buscou "novas experiências com a linguagem cênica na ambição legítima por uma cena crítica e poética na relação com a cidade, sua política e seu homem" (Jansen, 2009: 88).

Marcadas por um contexto pós-ditadura, todas as linguagens

1 Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Artes ICA/UFPA. Contato: kauan_cineflo@hotmail.com Fone: (091) 8337-6369.

2 Professora Doutora da UFPA, artista-pesquisadora da Etdufpa e do PPGArtes \ ICA. Atualmente, em Estágio de Pós-Doutoramento na Universidade de Aveiro, em Portugal. Contato: wladlima@ufpa.br

artísticas no Pará experimentaram um período efervescente e produtivo, novos grupos teatrais surgiram, novas bandas, editais de fomento à arte, e temas como sexualidade, religião e política eram trazidos à baila, mesmo que tivessem que "driblar" a censura da época. Para isso, os grupos teatrais filiavam suas poéticas aos pensamentos dos maiores expoentes da pesquisa teatral do século XX, desde Brecht até Artaud. O Grupo Usina Contemporânea de Teatro, fundado em 1989, constantemente se dedicou a montar algumas peças de Brecht:

> Montar Brecht vinculava-se à ideia que motivou a própria criação do grupo: o teatro como instrumento de consciência política e transformação social. Aqui vale assinalar que o dramaturgo alemão foi naturalmente assimilado pelo Usina, assim como foi pelos grupos militantes da década de setenta (Andrade, 2012, p. 32).

Luiz Otávio Barata, diretor do Grupo de Teatro Cena Aberta, foi "influenciado por distintos artistas, poetas, cenógrafos e filósofos, apropriando-se do trabalho e de escritos de Antonin Artaud, Jean Genet, Friedrich Nietzsche, Roland Barthes, Jean Paul Sartre, Santo Agostinho, Flávio Império e de textos bíblicos para compor suas cenas feitas por colagens e imagens caóticas criadas a partir da leitura destes mestres" (Miranda, 2010: 19).

Estava criada a cena experimental do teatro paraense, que se caracterizava pela não inserção da produção cultural no circuito comercial, a utilização de espaços cênicos alternativos, como praças e até mesmo porões[1], ou a reorganização espacial dentro dos próprios teatros[2].

De acordo com Jansen, (*apud* Miranda, 2010: 48) o ano de 1979 foi o momento fundador do teatro experimental na cena paraense, tendo o trabalho de Barata dentro do Grupo Cena Aberta como o grande momento do teatro experimental.

Portanto, os artistas da cidade foram construindo os alicerces da cultura contemporânea local. Suas experiências, vivências e conquistas em grupo influenciam e emocionam até hoje as novas gerações de artistas paraenses.

Sendo assim, a cena experimental no teatro paraense não tem apenas o objetivo de provocar o senso crítico e consciência social no seu espectador, mas também que aquele momento de relação entre ator e espectador – e até mesmo entre os próprios artistas – se torne uma experiência ritual, transformadora, afetuosa e de compartilhamento de sentimentos.

Teoria *Queer:* Nas dobras de um Teatro *Queer*

A Teoria *Queer* significou um xeque mate nos estudos de minorias sexuais e de gênero. Ela confunde as demarcações e as fronteiras fixas e rígidas em relação a questões de identidades, gênero e sexualidades, mas "alguém mais atento percebe como a problemática *queer* não é exatamente a da homossexualidade, mas a da abjeção" (Miskolci, 2012: 24).

Teoria *Queer* é um campo de estudos originado a partir de diversas matrizes que influenciaram em sua existência, de forma direta ou indireta. Para Miskolci: "originados, de uma forma ou de outra, a partir dos Estudos Culturais, a Teoria Queer e os Estudos Pós-Coloniais, são parte de um conjunto que podemos chamar de Teorias Subalternas." (Miskolci, 2007: 8). Tendo em vista o caráter interdisciplinar e rizomático das influências da Teoria *Queer* podemos concluir que esta é uma teoria complexa, crítica e, portanto, é um divisor de águas nos estudos de grupos não hegemônicos na sociedade contemporânea.

Em paralelo com as manifestações políticas queer, emergia uma vertente teórica que se distanciou

1 O *Teatro de Porão* se tornou o objeto da pesquisa de Doutorado da Professora Wlad Lima.

2 No espetáculo Quarto de empregada, Barata reorganizou o espaço de apresentação, uma iniciativa ousada e inovadora para época: "A plateia ficava sentada dentro do palco. Ele já queria a arena [rompendo com o modelo italiano] achei aquela maluquice bem legal!" (Faria, 2006)

> criticamente dos movimentos gay e feministas tradicionais e foi "batizada" por Tereza de Lauretis como Teoria *Queer*, em 1991, durante um evento na Universidade da Califórnia em Santa Cruz. (Miskolci, 2012: 52).

A Teoria *Queer* possui uma relação de conflitos e afinidades com os estudos de minorias sexuais e de gênero que a antecedeu. Nascida em departamentos de não investigação social, como a filosofia e a crítica literária, a relação entre os estudos *queer* e a sociologia é marcada por uma forte tensão, já que ela surge como uma forma de criticar e desautorizar os estudos sociológicos existentes na época de "minorias" [3] sexuais e de gênero.

Enquanto a teoria social de minorias sexuais e de gênero é marcada pela manutenção da heterossexualidade como sexualidade natural e padrão e a homossexualidade como sexualidade desviante, sustentando assim um pressuposto heterossexista, a proposta *queer* surge para colapsar esses estudos através da problematização dos binômios homem/mulher e homo/heterossexualidade, além de outras dicotomias. Porém, essa relação não é só marcada por divergências, tanto a sociologia e a Teoria *Queer* priorizam o caráter histórico, discursivo e cultural da sexualidade. Essa característica dentro dos estudos *queer* é influência de *A História da Sexualidade*, de Michel Foucault, estudioso caro à teoria que influencia até hoje nos estudos de Judith Butler, um dos grandes expoentes *queer*.

Insisto nessa relação de tensão entre os *queer* e os movimentos sociais identitários para que se possa compreender que a causa do movimento *queer*, ao contrário dos movimentos sociais, não é a defesa da homossexualidade, mas a problematização e desconstrução das convenções sociais e valores morais que tanto instituem e padronizam corpos e comportamentos. Se a política dos movimentos sociais é a diversidade, "adaptar os homossexuais às demandas sociais, para incorporá-los socialmente" (Miskolci, 2012: 25), a política dos *queers* é a diferença, "enfrentar o desafio de mudar a sociedade de forma que ela lhes seja aceitável" (Miskolci, 2012: 25).

Assim como a Teoria *Queer* mantém uma posição crítica em relação aos estudos sociológicos de minorias sexuais e de gênero, Judith Butler se posicionará criticamente em relação aos ideais dos movimentos feministas da década de 1980. A principal crítica de Judith Butler ao movimento feminista é de que as feministas deveriam se preocupar mais com a forma como as mulheres são produzidas e restringidas pelas estruturas de poder do que em olhar para as estruturas de poder e tentar elaborar forma de emancipação, a esta crítica Butler chama de "Uma genealogia feminista da categoria 'mulheres'". A palavra *genealogia* é empregada por Butler no sentido foucaultiano, onde genealogia é a investigação de como os discursos políticos são construídos, os interesses que eles cumprem e formam sujeitos que são, na verdade, efeitos das instituições de poder.

Guacira Lopes Louro denominou a Teoria Queer como "a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada e, portanto, sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora." (Louro, 2001: 546). A questão é: A Teoria Queer continua existindo como uma força transgressiva e perturbadora? Até que ponto as críticas recentes realizadas às políticas queer estão corretas ao denomina-las de institucionalizadas e estagnadas? Como o teatro pode trazer de volta essa força dionisíaca?

Acredito que o diálogo dos estudos *queer* com o teatro contemporâneo paraense revela um solo fértil e produtivo, para ambas as áreas, ainda pouco investigado. Como já vimos, o teatro paraense a partir da década de 1980 é marcado por um forte momento experimental, uma forma não tradicional e clássica de se pensar e fazer teatro. Uma de suas características mais fortes é o diálogo que esse teatro experimental propõe entre o homem e a sua cidade, levando aos palcos discursos de cunho político e social, propondo a existência de um teatro engajado.

---

3 O termo minoria é criticado por Miskolci por ser considerado demasiado pretensioso, além de desvalorizar os grupos aos quais ele se refere. "Um exemplo claro é a incoerência de se referir às mulheres como minoria já que elas constituem numericamente a maior parte da humanidade." (Miskolci, 2009: 168)

Teatro *Queer:* Uma via de mão dupla

Diversos grupos e espaços teatrais da cidade dedicaram sua poética e sua existência para fazer um teatro que discutisse temas inerentes às redondezas do centro da cidade e também provocando novas experiências com a linguagem cênica. Como, por exemplo, o Grupo Cuíra, em que sua sede é localizada no coração da cidade onde funcionou uma das Zonas de Prostituição mais famosas do Brasil, existindo como um local de resistência, ou o Grupo de Teatro Cena Aberta, dirigido por Luís Otávio Barata na década de 1980, que realizou um teatro engajado, político, experimental e até performático no período pós-ditadura. Além d'isso, foram nos porões da cidade que aconteceram grandes experimentações cênicas em relação ao espaço e aos indutores para o processo criativo. A exemplo, da poética desenvolvida por Wlad Lima nos porões da cidade e refletida em sua tese de doutoramento intitulada *Teatro ao alcance do tato: Uma poética encravada nos porões da cidade de Belém do Pará*, que propõe uma experiência mais intimista e sinestésica com o seu público.

Tendo compreendido a forma experimental como o teatro se faz existir na *cidade das mangueiras*, acredito que pensar na existência de um Teatro *Queer* não será muito difícil. Esse teatro contemporâneo paraense implode com formas rígidas e tradicionais de se ver e fazer teatro, da mesma forma que a Teoria *Queer* faz (ou fez?) com os estudos de minorias sexuais e de gênero. Portanto, pensar em um Teatro Queer também é pensar na importância do fazer teatral de grupos da cidade, seja o Cuíra ou o Cena Aberta, que se dedicaram a uma poética de experimentalismos e de resistência.

Digo que essa cena *queer* paraense é uma via de mão dupla, porque ao mesmo tempo em que ela resgata o fazer artístico de grupos teatrais que já não mais estão em atividade e evidencia o fazer artístico de grupos que ainda estão em vigor, ela rejuvenesce e remodela a própria Teoria *Queer*, que tem sido acusada de estar se normatizando e se institucionalizando.

Em seu artigo *Que há de tão queer na teoria queer por-vir?,* Michael O'Rourke reflete sobre o estado atual dos estudos *queer*, apontando um estado de *devir*, algo que não é fixo, mas em constante estado de mutação, algo que não o é hoje, mas que pode ser amanhã, ou que pelo menos assim deveria funcionar.

> Se é verdade que, de início, as políticas queer prometiam uma alternativa à problemática da libertação gay, o facto também é que elas têm ficado demasiado aquém dessa expectativa, como de resto vem sendo constatado por uma série de estudiosos e de ativistas e como é deixado claro pelos organizadores deste número especial. Só muito raramente a resistência *queer* conseguiu dar corpo à possibilidade de conexões entre múltiplas identidades, que a passagem da abordagem gay para as posições *queer* acalentara a esperança de operar (Jakobsen, 2005: 287).

O'Rourke concorda com Jakobsen:

> Estou plenamente de acordo com a ideia de que os estudos queer (ao contrário do que sucede com os estudos de temática gay/lésbica) atingiram um estado de paralisia e que a eventual promessa de uma vida remoçada passa por um envolvimento com a política global e pela despromoção da sexualidade enquanto seu único objeto próprio de perquisição crítica e de indagação teórica. (O'Rourke, 2006: 128).

Por isso, Michael O'Rourke diz que o *queer* deve ser um vadio:

> Proponho, da mesma forma, uma "teoria vadia" em que o voyou (i.e., o vadio, ou malandro) e o *queer* estejam etimologicamente entrelaçados. Como afirma Derrida, o vadio é aquele que permanentemente despista, seduz, atrai, que nos "alicia a abandonar o caminho di-recto" (o caminho "straight"), "exibindo-se com jactância qual pavão com o cio", sendo "a rua [...] lugar privilegiado do roué, o meio e a via do voyou,

essa estrada preferida pelos vadios e por onde estes mais costumam vaguear" (O'Rourke, 2006: 132).

Acredito que esse medo da ameaça iminente de que a Teoria *Queer* perca a sua força de existência insubordinada e impalpável pode ser diminuído se nos propormos a pensar – como faço em minhas pesquisas – no teatro como um novo local de resistência, contestação e insubordinação *queer*. O teatro como um local de desconstruções e questionamentos de verdades no que diz respeito à existência de *corpos estranhos*.

Para Morin, "toda teoria dotada de alguma complexidade só pode conservar sua complexidade à custa de uma recriação intelectual permanente" (1984: 336). Dessa forma, o Teatro *Queer* pode ser considerado uma recriação intelectual para os estudos *queer*. Essa forma de (re) pensar o teatro e a Teoria *Queer* é um método, e para Morin, método é "a atividade reorganizadora necessária à teoria: essa, como todo sistema, tende naturalmente a degradar-se, a sofrer o princípio de entropia crescente, e, como todo sistema vivo, deve regenerar-se" (1984: 339).

Por muitos a Teoria *Queer* é conhecida como a demolidora dos movimentos de militância, haja vista que ela implode com conceitos tradicionais acerca de corpos, identidades, gêneros e sexualidades fixas. Os estudos *queer*, que se iniciaram como discursos acadêmicos, ultrapassaram os muros das universidades e chegaram às ruas, aos becos, às praças, às redes sociais e hoje desconstroem conceitos rígidos e fixos sobre gênero e sexualidade, o *queer* é capaz de enxergar novas formas de existência, novas formas de relações afetivo-sexuais, o *queer* é capaz de compreender que todas elas estão juntas, emaranhadas, imbricadas, mas os movimentos militantes ainda se limitam a categorizar, a colocar identidades e corpos cada um em seus lugares, em seus nichos.

Enquanto alguns movimentos de militância LGBT ainda enxergam o mundo dividido entre heterossexuais e gays, a Teoria *Queer* é capaz de dar um zoom[4] nesses corpos e identidades e enxergar com melhor clareza que dentro da identidade gay existem os "ursos", as "barbies", os "afeminados" e etc.[5], desmembrando uma possível identidade coletiva, que é o que mantém em pé movimentos sociais, por isso os estudos *queer* não são bem vistos por militantes.

> Como para haver movimento social é preciso uma identidade coletiva compartilhada, explica-se por que a Teoria Queer não é bem aceita por certos grupos da militância LGBT. Se não há uma grande identidade coletiva capaz de abarcar a todos, como se pode pensar em reivindicações e políticas públicas para LGBT? A Teoria Queer não oferece resposta, mas aponta, isso sim, que há a necessidade de políticas para o particular, para o ímpar, para o único e para o efêmero. (Martins, 2011: 19-20)

Por esse motivo acredito em um Teatro *Queer* na cidade de Belém, porque todo sua cena experimental também tem a força de romper com moldes canônicos de se ver e fazer teatro e discutir sexualidades. Mais do que romper com conceitos clássicos, rígidos e fixos de corpos, identidades, gênero e sexualidades, o Teatro *Queer* rompe com um teatro clássico, formal, literário e bonito, ele se transforma e se quer um teatro impuro, de libertação, consciente e explosivo. Um teatro demolidor.

O Teatro *Queer,* na cidade de Belém, pode ser considerado uma grande arte de sublimação, no seu sentido mais freudiano possível. Para Bastos e Ribeiro, a sublimação é:

> Um dos destinos específicos da pulsão, consiste em uma substituição do objetivo sexual, por outro mais valorizado socialmente. É a capacidade do sujeito investir em atividades artísticas, intelectuais, políticas e científicas, denominadas por Freud como atividades superiores. É o exercício da sexualidade, desviado dos

4 Efeito utilizado no cinema para aproximar ou afastar imagens

5 Para Ferdinando Martins: Trata-se de termos que singularizam determinadas expressões da homossexualidade. "Ursos" são homossexuais mais corpulentos e, em geral, peludos. Esse segmento é ainda dividido em outras subcategorias como "urso polar" (grisalhos), "chubby" (jovens) ou "chaser" (homem magro que sente atração por "ursos"). "Barbies" são gays musculosos e que freqüentam casas noturnas de música eletrônica. "Afeminados" são gays com traços femininos pronunciados. (p. 21, 2011)

> fins de reprodução e voltado para outras finalidades relevantes e construtivas. (Bastos e Ribeiro, 2007, p. 20)

Em pesquisa intitulada *Os trânsitos do armário: Um estudo cartográfico de um teatro queer na cidade de Belém do Pará* foi realizada a leitura de alguns espetáculos da cidade de Belém que discutiram sobre o amor, o corpo e o desejo entre pessoas do mesmo sexo, dentre eles, a *Trilogia Marginal*, de Luís Otávio Barata, composta por três obras cênicas, *Genet – O Palhaço de Deus (1987), Posição pela Carne (1989)* e *Em nome do amor (1990).*

Em nome do amor foi a última grande produção teatral da vida de Barata, e de longe foi a mais intensa e visceral, não só para Barata, mas para todos envolvidos. Um espetáculo realizado como "poesia no espaço" (Miranda, 2010: 130), dedicado ao grande amor silencioso e platônico de Barata.

> No "Em Nome do Amor", a atriz Olinda Charone, que representa o "amador" (Luís Otávio Barata), profere o discurso amoroso no palco para o próprio "amado" de Barata, que era ator do espetáculo; ela ganha as características do "atleta afetivo" ao encarnar o duplo do autor, que atualiza a potência dos afetos. Tanto o estado de paixão é, em si, um duplo do enamorado, como a atriz em cena age como duplo do autor. (Miranda, 2010: 129).

Na última parte de sua *Trilogia Marginal*, Barata vive um processo de sublimação, em frente da impossibilidade de ter e viver seu amor, ele direciona e domina toda a sua pulsão sexual para o fazer artístico. *Em nome do amor* busca "oferecer uma representação estética no lugar onde a 'relação' sexual é esperada no exercício fálico, o fazer do artista transmuta-a em paixão do significante". (Bastos e Ribeiro, 2007: 66).

Em entrevista realizada por Michele Campos de Miranda para a sua dissertação de mestrado intitulada *Performance da plenitude e performance da ausência: Vida/Obra de Luís Otávio Barata na cena de Belém*, a professora e diretora teatral Olinda Charone diz:

> Não precisava nem eu, como atriz, fazer nada, só de ler o texto você se emocionava, eu chorava todas as noites desesperadamente no espetáculo. Eu dizia aquilo que ele queria dizer para o César através do texto. Ele montou o espetáculo para ele, do início ao fim. Era de uma coragem muito grande (...). A primeira vez que ele me viu dando o texto, ele disse: "pronto, asserenou, já deu o recado. E eu tinha isso para te falar" (Charone, 2010).

Em seu livro *Reflexões sobre a questão gay*, Eribon pergunta sobre a obra de Foucault, *A História da Loucura*: "É possível ler a *História da Loucura* como uma história da homossexualidade que não teria ousado dizer seu nome?" (Eribon, 2008: 317). A resposta para essa provocação é sim, mais adiante o próprio responde: "Assim, *História da Loucura* propõe uma historicização radical não só da loucura, da 'doença mental', mas também da homossexualidade" (Eribon, 2008: 329).

É possível, sim, encontrar pontos de convergência entre loucura/razão e homo/heterossexualidade. A loucura existe como linguagem excludente da razão, assim como a homossexualidade existe através de um longo processo de dominação pela heterossexualidade, enquanto sexualidade compulsória e naturalmente aceita.

Acontece que a categoria de homossexualidade, dentro dos parâmetros da loucura, tratada por Foucault em sua tese não pode ser a mesma homossexualidade enquanto discussão cênica no Teatro Queer paraense.

Assim falou Roberto Machado sobre a loucura para Foucault:

> Sob a separação da razão e da loucura, origem da linguagem excludente da razão sobre a loucura, Foucault detecta e utiliza criticamente um tipo mais fundamental de linguagem, uma linguagem do outro,

que é voz, rumor, murmúrio, abafado mas não destruído (Machado, 2005: 27).

Portanto, acredito e defendo que o Teatro *Queer* não pode lançar a mão de uma voz silenciada, um murmúrio apenas, ou de um rumor, mas de um grito, um grito que busca a cura espiritual (Artaud, 1987), uma voz transgressora e subversiva que ecoe pelas ruas, casarões antigos e pelas mangueiras da cidade. Assim como a Teoria *Queer*, o Teatro *Queer* é "a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada, e, portanto, sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora." (Louro, 2001: 546).

Aspectos Conclusivos

Pensar o Teatro *Queer* requer o levantamento de uma série de questões, ele é como um monstro que ganha vida à medida que é trazido para o discurso. Neste breve artigo o objetivo foi explanar da forma mais abrangente possível sobre sua existência e suas qualidades, ele é subversivo, interdisciplinar, no sentido de que suas questões são atravessadas por outras diversas áreas do conhecimento, ele está vinculado à realidade que o cerca e à vida, portanto é uma continuação da vida, no palco. Mas, essas são pequenas provocações acerca da forma *queer* de fazer teatro na cidade de Belém, como disse no início desse texto, esse é um solo fértil e que merece ser muito mais investigado. Vale destacar os exercícios poéticos, em processo de experimentação, de Kauan Amora - jovem diretor da cidade de Belém e autor da monografia *Os trânsitos do armário: Um estudo cartográfico de um Teatro Queer na cidade de Belém do Pará,* com orientação da Profa. Dra. Wlad Lima.

Referências Bibliográficas

Andrade, V. (2012). *Com a cara lavada e a mala nas costas: Memórias e Identidades na Trajetória do Usina Contemporânea de Teatro (1989-2011).* Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Federal do Pará. p. 180.

Artaud, A. (1987).*O teatro e seu duplo*. São Paulo: Max Limonad.

Bastos, M. & Ribeiro, M. (2007). "Frida Kahlo: uma vida" in *Psicanálise & Barroco - Revista de Psicanálise*, 17 dez. [Url: www.psicanaliseebarroco.pro.br] pp. 46-76.

Eribon, D. (2008). *Reflexões sobre a questão gay*. Procópio Abre (Trad.). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Jansen, K. (2009). "O teatro Contemporâneo no Pará: Conceitos, Memórias e Histórias" in *Revista Ensaio Geral*, nº 2, v. 1, p. 87-98.

Lima, W. (2008). *O Teatro ao alcance do tato: Uma poética encravada nos porões da cidade de Belém do Pará*. Tese (Doutorado em Artes Cênicas) – Universidade Federal da Bahia, p. 249.

Louro, G. (2001). "Teoria Queer: Uma Política Pós-Identitária para a Educação" in *Revista Estudos Feministas*, nº 2, V.9. Florianópolis.

Martins, F. *Corpo, gênero e sexualidade no teatro brasileiro: da repressão à cena contemporânea (1970-2010).* [Url: http://www3.eca.usp.br/sites/default/files/webform/projetos/Projeto_CERT.pdf, acedido em 08/04/2013].

Machado, R. (2005 [3ª edição]). *Foucault – A filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Zahar.

Miranda, M. (2010). *Performance da Plenitude e Performance da Ausência: Vida/Obra de Luís Otávio Barata na cena de Belém*. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, p. 226.

Miskolci, R. (2012). *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*, Vol. 1. Belo Horizonte: Autêntica, p. 80.

______. (2007). "A Teoria Queer e a questão das diferenças" in *16º Congresso de Leitura do Brasil (COLE)*. Campinas. [Url: http://www.alb.com.br/anais16/prog_pdf/prog03_01.pdf]

Morin, E. (2013 [15ª edição]) *Ciência com consciência*. Maria D. Alexandre e Maria Alice Araripe de Sampaio Doria. (Trads.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Nunes, K. (2013). *Os trânsitos do Armário: Um estudo cartográfico de um Teatro Queer na cidade de Belém do Pará*. Monografia (Licenciatura Plena em Teatro) – Universidade Federal do Pará, p. 81.

______. (2012). "Cânticos Queer: Um estudo cartográfico da discussão de sexualidade e religião no teatro contemporâneo" in *Revista Ensaio Geral,* nº 8, V. 4, jul-dez. Pará. pp. 201-209.

O'Rourke, M. (2006). "Que há de tão queer na Teoria Queer por vir?" *in Revista Crítica de Ciências Sociais*, dez. pp. 127-140.

Souza, L. (Org.), Magalhães, B. (Org.) & Sabatine, T. (Org.). (2011 [1ª edição]). *Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito*, v. 1. Marília-SP/São Paulo-SP: Cultura Acadêmica/ Oficina Universitária.

TERTÚLIA 14

O LUGAR DAS ARTES PERFORMATIVAS NA DESCOLONIZAÇÃO DOS IMAGINÁRIOS 2

Muito além da 'Casa Portuguesa': uma análise dos intercâmbios musicais populares massivos entre Brasil e Portugal

Tiago José Lemos Monteiro[1]

Instituto Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Resumo: Este trabalho, fruto da pesquisa de Doutoramento que resultou na tese *Tudo isto é pop:portugalidades musicais contemporâneas entre a tradição e a modernidade*, mapeia e discute os silêncios e as assimetrias que pontuam os intercâmbios musicais populares massivos entre Brasil e Portugal. Ao mesmo tempo em que a nossa percepção sobre a cultura portuguesa contemporânea parece mediada por um "senso comum mítico" profundamente influenciado pelo discurso da tradição, Portugal vem se revelando um consumidor entusiasmado da nossa "moderna" cultura da mídia. Tais desequilíbrios se refletem no enorme sucesso de artistas e bandas brasileiras em Portugal, cujo contraponto é o total desconhecimento da produção musical portuguesa contemporânea, sobretudo na seara do pop/rock. Este paper se propõe a questionar a natureza socialmente construída de tais discursos, e assim contribuir para a elucidação de alguns aspectos da dinâmica local-global no âmbito da indústria do entretenimento, relacionados às práticas de consumo musical juvenil e urbano.

Palavras-chave: Relações Brasil-Portugal; Música popular massiva; Consumo cultural.

1. Considerações iniciais

Para um país cujas relações com o Brasil ultrapassam cinco séculos de história, a presença de Portugal em nosso imaginário midiático é bastante reduzida. Se no plano político-diplomático essas relações se revelam, no mais das vezes, harmônicas e cordiais, o mesmo não se pode dizer da esfera do simbólico. Há tempos que a freqüência das trocas culturais entre os dois países parece condicionada por eventos específicos, como a comemoração dos 500 anos do nosso Descobrimento, em abril de 2000 ou a recente celebração pelos 200 anos da chegada de D. João VI ao Brasil.

Há um traço, entretanto, que unifica todas essas "aparições": Portugal é sempre pensado como um país profundamente vinculado às formas e manifestações tradicionais de sua cultura. A abordagem historiográfica, por exemplo, tende a privilegiar o Portugal dos castelos medievais, das quintas, dos descobrimentos e da matriz colonial brasileira. Olhares sobre a contemporaneidade lusa se dirigem, sobretudo, à convivência entre modernidade e tradição[1] (verificada em centros urbanos como Lisboa e Porto), destinando um peso maior a tudo o que se refere a esta última: as velhas mercearias, as casas de fado, as senhoras vestidas de preto, a religiosidade típica das aldeias (manifesta em eventos como

1 Concebo tradição como os diversos modos de articulação e associação entre vários elementos de uma dada cultura ao longo do tempo (Hall, 2003).

1 Doutor em Comunicação pela Universidade Federal Fluminense. Mestre em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor do curso de Produção Cultural do Instituto Federal do Rio de Janeiro, onde é responsável pelo Núcleo de Criação Audiovisual. Coordenador do curso de Pós-Graduação em Linguagens Artísticas, Cultura e Educação do IFRJ. Autor do livro Tudo isto é pop (Editora Caetés, 2013), sobre o cenário musical popular massivo português contemporâneo.

E-mail: tjlmonteiro@yahoo.com.br.

as constantes peregrinações ao santuário de Fátima) – vestígios de um país eminentemente agrário, conservador e interiorano, que foram capazes de sobreviver ao rolo compressor de modernidade simbolizado pela entrada de Portugal na União Européia (Setti, 1992).

O presente artigo tem por objetivo investigar de que forma a hegemonia desse "senso comum mítico"[2] que associa o Portugal de hoje a determinados aspectos tradicionais de sua cultura influencia a percepção que nós, brasileiros, temos da produção musical portuguesa contemporânea. Decorreriam dessa representação epidérmica do "caráter nacional português" traços como a eterna melancolia do fado, o sebastianismo, o estilo manuelino e o espírito desbravador (associado aos primeiros navegantes), que repetidos à exaustão, tendem a ser aceitos como verdade natural tanto pelos próprios portugueses quanto por aqueles que entrem em contato com tais representações.

Inicialmente, formulo a hipótese de que a nossa percepção do que é produzido atualmente em Portugal em termos de música sofreu uma espécie de "congelamento temporal", como se o imaginário simbólico trazido pelas últimas levas de imigrantes a acorrerem em massa para o território brasileiro (nos anos 60) não tivesse sofrido nenhuma atualização posterior à década de 80. Em um segundo momento, elaboro uma breve trajetória comparada dos gêneros musicais populares massivos vinculados ao universo do pop/rock no Brasil e em Portugal, dado o virtual desconhecimento, em terras tupiniquins, de artistas que possuem mais de 30 anos de carreira ou de bandas atuais que mobilizam parcelas consideráveis da juventude portuguesa urbana.

2. Brasil-Portugal, século XX: ruídos, assimetrias e a mediação do "senso comum"

As relações luso-brasileiras durante o século XX não apenas mudaram de intensidade, como também tiveram seu sentido hegemônico alterado: a condição de periferia do Império Ultramarino, de destino dos fluxos (de pessoas, principalmente) oriundos de Portugal já há muito se revela ultrapassada. As últimas décadas do século passado testemunharam a ascensão do Brasil à categoria de centro do imaginário simbólico que Portugal parece importar de forma entusiasmada.

Este processo está em curso desde os anos 60, quando artefatos culturais brasileiros (dos romances de Jorge Amado aos fascículos da Editora Abril, passando pela nossa música de protesto) começaram a se tornar mais presentes no cotidiano português. A Revolução dos Cravos, que pôs fim ao Estado Novo salazarista e levou os militares ao poder em Portugal, entretanto, aconteceu na mesma época em que o Brasil vivia sob a ditadura do General Emílio Garrastazu Médici, em abril de 1974. A inspiração libertária daquela ia de encontro à tendência repressora desta última, o que pode ter colaborado no sentido de frear os intercâmbios entre os dois países, sobretudo no sentido Portugal-Brasil. No sentido contrário, entretanto, o trânsito acabou por se intensificar, já que muitos exilados políticos brasileiros (como José Celso Martinez Corrêa, Augusto Boal e Glauber Rocha) foram buscar refúgio em Portugal e, a partir de maio de 1977, com a transmissão do primeiro capítulo de "Gabriela", as telenovelas brasileiras começaram a ser veiculadas n'Além-Mar (Cunha, 2007).

A conseqüência dessa transformação estrutural é a assimetria nos intercâmbios simbólicos entre os dois países: passamos a saber muito pouco sobre o que Portugal produz em matéria de artefatos culturais hoje, enquanto que, em Portugal, o espaço ocupado pela cultura brasileira (notadamente no campo televisivo e musical) só não é mais hegemônico porque o imaginário cultural anglo-

2 Santos (2006) define o senso comum como "as crenças sociais (...) aceitas como pensamento rigoroso de uma forma de pensar sem rigor", possíveis de serem desmistificadas pelas diversas ciências sociais. Ainda segundo o autor, a valorização desse senso comum é tanto maior em determinada sociedade quanto menos consolidado foi o seu processo de transição efetiva para a modernidade. A recorrência de regimes totalitários ou de fundo conservador, bem como a predominância de uma elite literária e cultural distante tanto do povo quanto da instâncias de poder político tendem a fomentar a reprodução desses discursos, como parece ter sido o caso de Portugal.

estadunidense ainda ocupa esse lugar dominante[3].

Tal assimetria nas trocas simbólicas transcende o mero aspecto quantitativo dessa relação: o imaginário cultural que Portugal importa do Brasil é dinâmico, urbano, repleto de "quadros de modernidade" cujo impacto na mentalidade dos portugueses de tendências mais conservadoras tende a ser bastante intenso (Cunha, 2007); o imaginário cultural que o Brasil conserva de Portugal, por sua vez, é estático, congelado no tempo, nos remetendo ao passado ou às vertentes mais tradicionais da cultura lusa.

O caso da música me parece particularmente sintomático dessa assimetria, já que, segundo Tinhorão (2006: 27), datam do século XVIII as primeiras trocas sonoras entre os dois países. Atualmente, em virtude do escasseamento ou da precariedade dos canais de comunicação que coloquem em contato a comunidade portuguesa do outro lado do Atlântico e os emigrados residentes no Brasil (Monteiro, 2007), as chances de sobrevivência da música portuguesa parecem residir apenas no seio de determinadas instituições (Casas do Minho, das Beiras, de Viseu) que se dedicam à preservação de formas tradicionais da cultura lusa, de forma quase sempre endógena.

Fazia parte da política cultural do Estado Novo de Salazar a afirmação de uma suposta "identidade portuguesa" que deveria reforçar a singularidade de Portugal perante as demais nações. Isso se dava mediante o "aprisionamento" de elementos tradicionais dessa cultura (como o folclore das aldeias, por exemplo), que eram esvaziados de seu sentido histórico e político e divulgados (tanto interna quanto externamente) apenas como algo pitoresco. Uma das manifestações mais sintomáticas dessa visão de mundo ficou conhecida como "nacional-cançonetismo". Coube ao nacional-cançonetismo ajudar a reproduzir uma série de clichês que decerto se fazem presentes na nossa percepção da cultura portuguesa, entre eles a figura do português "pobre mas honrado" e da "casa portuguesa com certeza", que se apoiavam na exaltação de banalidades e assim obscureciam a real situação política do país. Ainda que não necessariamente enquadrados sob o rótulo de nacional-cançonetismo, também o fado e as danças folclóricas acabaram por cumprir esse papel, razão pela qual, durante muito tempo, a própria Amália Rodrigues foi vista com reserva pela juventude portuguesa de esquerda.

Passada a euforia revolucionária do 25 de abril e atendendo a disposições eminentemente mercadológicas, consagra-se o neo-nacional cançonetismo (cujo exemplo mais representativo talvez seja o cantor Roberto Leal, muito popular no Brasil durante os anos 80), e a música pimba – canções julgadas como "bregas" e "cafonas" segundo determinados parâmetros de cultura, ou simplesmente de fundo humorístico e malicioso, baseadas em duplos sentidos. As figuras mais populares da atual música pimba portuguesa (no sentido numérico da palavra "popular") talvez sejam o sanfoneiro Quim Barreiros (espécie de Genival Lacerda luso, presença constante em festas universitárias e arraiais de verão), e os cantores românticos Ágata e Tony Carreira.

Os fluxos migratórios para o Brasil, intensos na década que precedeu a Revolução dos Cravos, podem ser entendidos no contexto da crise econômica que assolou Portugal a partir dos anos 50, quando todo o setor primário da economia sofreu as conseqüências de um processo de oligopolização que levou pequenos produtores agrícolas a verem a emigração como única saída. Parece evidente que o imaginário simbólico referente à cultura portuguesa que circula entre nós não foi "alimentado" com dados novos, atualizado de forma a parecer atraente também para as gerações mais jovens, conservando-se tal e qual trazido d'além-mar por avós, pais e tios que acorreram para o território brasileiro nesta época. A distância em relação à matriz, o bloqueio do tráfego de informações efetuado pelo regime salazarista e a ausência de canais de comunicação efetivos só contribuíram para a reprodução desse imaginário.

3 Para uma cartografia dos intercâmbios simbólicos entre Portugal e Brasil na literatura e no cinema, ver Monteiro (2007).

3. O pop/rock luso-brasileiro: uma trajetória em paralelo

A consolidação dos gêneros musicais populares massivos vinculados ao universo do pop/rock se verificou de forma bastante semelhante no Brasil e em Portugal. Essa semelhança reside não apenas na coincidência entre ciclos e movimentos, mas também na relação por vezes tensa, por vezes simbiótica, entre essa produção vinculada ao pop/rock e aquela costumeiramente agregada sob o "guarda-chuva" mercadológico (e ideológico) conhecido por música popular (seja ela brasileira ou portuguesa - MPB/MPP, daqui pra frente). Nesse processo, não apenas a indústria fonográfica como também (e sobretudo) a imprensa especializada desempenham um papel fundamental.

Além disso, o que alguns autores definem (pejorativamente) como "música ligeira" (Correia, 1984) outros vão conceber (de maneira elogiosa) como "música moderna" (Duarte, 2006), razão pela qual me nortearei pelo conceito de "popular massivo" (que diz respeito, em linhas gerais, a uma determinada configuração das dinâmicas de produção, circulação e consumo musical no mundo capitalista do pós-guerra) quando estiver me referindo à produção musical portuguesa vinculada à seara do pop/rock posterior à Revolução dos Cravos de 1974 (Janotti Jr. & Cardoso Filho, 2006).

Da mesma forma que a MPB começa a se configurar como categoria taxionômica a partir dos anos 60 (num contexto que compreende, não necessariamente em ordem de importância, os efeitos da consagração internacional da Bossa Nova, os Festivais da Canção e o início do Governo Militar), em Portugal é a partir da geração dos "cantautores" que a expressão música popular portuguesa se consagra. Ficaram conhecidos como "cantautores", "trovadores" ou "baladeiros" os artistas surgidos em meados dos anos 60, que se apropriavam de elementos da música tradicional portuguesa e das canções regionais e transformavam tais peças em "armas pacíficas e politicamente engajadas contra a opressão do regime" ao envolverem-nas numa roupagem urbana. Influenciados, sobretudo, pela canção de protesto brasileira e latino-americana, os cantautores foram, durante muito tempo, acusados de produzir um "folclore de elite" destinado ao público universitário. Os nomes mais expressivos dessa corrente são os cantores e compositores Zeca Afonso, Adriano Correia de Oliveira e José Mário Branco (Correia, 1984).

Enquanto Brasil e Portugal, vivenciando momentos históricos menos ou mais semelhantes, testemunhavam o recrudescimento de regimes políticos marcados pelo autoritarismo, e a MPB/MPP desempenhava um papel central neste contexto, o rock ocupava uma posição secundária e relativamente marginal, no que concerne ao destaque dado pelos veículos de mídia e, notadamente, na compreensão de sua relevância sociocultural.

Tanto a Jovem Guarda brasileira de Roberto e Erasmo Carlos, Wanderléia e The Fevers, quanto o rock português dos anos 60 compartilhavam as mesmas fontes de inspiração: no caso, a música de Elvis Presley e dos Beatles fase "iê-iê-iê", que podia ser apropriada ou sob a forma de precárias versões em português ou então em seu idioma original (ocasião em que o sotaque acabava por "denunciar" as origens do *performer*). A despeito do eventual sucesso midiático experimentado por alguns artistas e bandas[4], e do entusiasmo com que foram recebidos por uma ampla parcela da juventude, as críticas e acusações que tais iniciativas recebiam também eram, grosso modo, as mesmas - basicamente, a de estimularem a subserviência a um modelo musical anglo-americano, desprezando as referências culturais locais e, conseqüentemente, semeando a alienação entre os jovens (Motta, 2000).

A abertura política sinalizada pela Revolução de 1974 derruba as fronteiras musicais que isolavam Portugal do restante da Europa. Ao mesmo tempo em que a música dos Cantautores finalmente

4 Em Portugal, desfrutaram de ampla popularidade as bandas Os Sheiks, Quarteto 1111 e incontáveis conjuntos oriundos do meio estudantil-universitário que, por essa razão, atendiam pelos nomes de Conjunto Acadêmico João Paulo ou Conjunto Acadêmico Os Espaciais (Duarte, 2006).

chega às rádios, numa espécie de euforia pós-revolução, o ideário pop/rock em vigência no contexto anglo-americano também "contamina" a produção musical lusa. É em virtude disso que o decênio compreendido entre 1975 e 1985 vai instaurar aquele que talvez seja o ponto de virada deste roteiro musical. Sob os efeitos colaterais do *do-it-yourself* punk, tanto Brasil quanto Portugal irão formatar um modelo de rock que, diferentemente das tentativas anteriores, de fato irá se consolidar como hegemônico em termos de visibilidade midiática e repercussão mercadológica.

No caso português, por exemplo, foram decisivos os efeitos da contra-revolução de novembro de 1975, que novamente retirou de circulação os Cantautores, agora submetidos a uma censura mais econômica do que propriamente política. Como conseqüência, o espaço ocupado nas rádios e emissoras de TV pelo rock vindo dos Estados Unidos e da Inglaterra tornou-se mais representativo. No Brasil, por sua vez, foi a abertura "lenta, gradual e segura" conduzida pelo Presidente Geisel que, pouco a pouco, ampliou e autorizou a penetração cada vez maior desse imaginário musical anglo-americano, efetivada apenas na gestão de seu sucessor, o General João Batista Figueiredo, já na década de 80. Neste contexto, desempenharam um papel estratégico tanto veículos de mídia como a Rádio Fluminense FM e a Revista Bizz[5], quanto determinados indivíduos que funcionavam como pontos de contato entre o Brasil e o que acontecia lá fora (jornalistas como Ana Maria Bahiana e Maurício Kubrusly, mas também diplomatas cujos filhos inauguravam redes de troca e distribuição de discos até então lançados unicamente no exterior) e espaços de realização de shows[6] como o Circo Voador, no Rio de Janeiro.

É impossível, portanto, dissociar o intenso sucesso midiático experimentado por inúmeras bandas brasileiras e portuguesas surgidas durante a década de 80 da infra-estrutura de produção, distribuição e consumo que possibilitava a essa música atingir um público vasto. Num curto intervalo de tempo, a partir de 1977, por exemplo, o aperfeiçoamento das tecnologias de gravação e o "boom" do chamado "rock português"[7] levaram inúmeros Grupos de Baile (que animavam festas colegiais e universitárias) a se converterem em bandas de rock e assinarem contrato com alguma gravadora; até mesmo o veterano trovador Sergio Godinho foi aconselhado a se transformar num "músico de rock" (Correia, 1984).

Tanto no caso do rock português quanto do brasileiro, é a projeção midiática e mercadológica experimentada nos anos 80 que vai fundamentar a adoção de um discurso de legitimação desse rock como "música nacional", principalmente se comparado à produção de ciclos anteriores. Visto que a ocorrência de determinadas condições de produção e reconhecimento faz parte da constituição estrutural dos gêneros populares massivos, conclui-se que ambos surgem, portanto, mais como construções de sentido operacionalizadas pela indústria fonográfica, promovidas por alguns setores da imprensa especializada e disseminadas junto aos consumidores através de canais de mídia selecionados, do que como movimentos dotados de unidade e coesão (embora tenham sido, muitas vezes, enxergados como tal).

Passada a euforia da década de 80 e atingida a saturação de alguns modelos na década posterior, restou ao tal rock "luso-brasileiro" a possibilidade de se reinventar no decênio seguinte. Não mais protegido pelo escudo de um "nacional" agregado à distinção genérico-musical, esse pop/rock contemporâneo foi buscar, no diálogo com os localismos e nas articulações entre o regional e o global (pensemos na "parabólica fincada na lama" proposta pela cena de Recife, da qual emergiram Chico Science & Nação Zumbi, Mundo Livre S/A e Fred 04), um vislumbre de renovação.

---

5 Em Portugal, desempenham papel semelhante os jornais Musicalíssimo e Rock Week.

6 Merece destaque especial, no caso português, a casa de espetáculos Rock Rendez Vous, situada em Lisboa.

7 A "detonação do boom" costuma ser associada ao êxito de vendas do álbum *Ar de rock* (1980), de Rui Veloso, música de formação blueseira cuja trajetória precede o lançamento deste disco.

Em Portugal, país de dimensões territoriais bastante reduzidas, foi no entrecruzamento dos fluxos migratórios (alguns deles, ilegais) vindos das ex-colônias africanas de Angola, Moçambique e Cabo Verde, mas também do contato com os demais países membros da União Européia que uma nova dinâmica se constituiu. Tanto lá como cá, os ventos do *indie rock* e da música eletrônica que sopravam da Inglaterra e dos Estados Unidos via internet alimentaram o surgimento de várias cenas articuladas em torno do discurso da independência e do *underground* (Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre, sim, mas também Lisboa e Coimbra).

Nesse sentido, revelam-se sintomáticos os casos dos grupos de pop/rock português que optam por cantar em inglês, como forma de disputar algum espaço no mercado fonográfico europeu, a exemplo da banda The gift, cuja trajetória já ultrapassa os dez anos de carreira. A adoção do inglês como idioma oficial do rock português contemporâneo também fica evidente se compararmos as coletâneas "O melhor do rock português – Volume I" e "Volume II" (EMI/Valentim de Carvalho, 2003/2004), que cobre artistas surgidos durante o *boom* do gênero, entre 1979 e 1985, e o CD duplo "Novo rock português" (2007, Chiado Records/Farol Música). Enquanto na primeira coletânea todos os artistas cantam em português, na segunda, apenas 5 das 38 bandas reunidas não cantam em inglês.

Paradoxalmente, num contexto em que a circulação de informações em escala planetária se dá de maneira cada vez mais intensa, muito pouco ou quase nada dessa produção musical lusa pós-década de 90 chega até nós. Em contrapartida, é nas trocas estabelecidas com músicos e bandas brasileiras que alguns artistas portugueses se projetam em seu próprio mercado fonográfico.

4. Considerações finais

Grosso modo, o intercâmbio musical contemporâneo entre as duas nações poderia ser resumido em três fluxos: o primeiro parte do Brasil e chega a Portugal, transportando sonoridades vinculadas, em maior ou menor grau, a um universo discursivo que podemos associar ao nosso *mainstream* popular-massivo. São artistas que desfrutam de ampla popularidade (sobretudo junto ao público jovem), atingem vendagens expressivas, se fazem presentes na grande mídia e permanecem atrelados a uma grande gravadora, podendo ou não flertar com sonoridades ou valores característicos do pop/rock – podemos pensar em Pitty e Jota Quest, mas também em Ivete Sangalo[8], como exemplos mais significativos dessa corrente. Nos grandes veículos de mídia portugueses, figuras como as acima mencionadas dividem espaço com artistas locais de orientação semelhante que, no entanto, são desconhecidos por estas paragens.

O segundo fluxo, menos intenso do que o primeiro, parte de Portugal e chega ao Brasil reiterando uma determinada percepção consagrada entre nós sobre a produção musical portuguesa contemporânea. Isso se torna evidente quando observamos os únicos casos de artistas portugueses contemporâneos que conseguem penetrar no mercado fonográfico brasileiro. Grupos como o Madredeus, de Teresa Salgueiro e Pedro Ayres Magalhães, e cantoras como Dulce Pontes ou a moçambicana Mariza, ao realizarem releituras de um ritmo tão tradicional como o Fado de Lisboa, afirmam sua contemporaneidade mediante o diálogo que mantêm com essa tradição sedimentada entre nós, e talvez em virtude da familiaridade estabelecida, sejam os únicos artistas da recente cena musical portuguesa a alcançarem algum tipo de projeção no Brasil.

Não desconsidero, entretanto, a existência de um terceiro fluxo, que se movimenta, fundamentalmente, nos interstícios dos grandes canais de mídia e se utiliza das ferramentas

8 "Em turnê por Portugal, no começo de novembro, a cantora reuniu 30 mil pessoas nos shows que fez em Lisboa e no Porto. Os ingressos se esgotaram com duas semanas de antecedência. O (...) CD *MTV ao Vivo* já é disco de ouro, com mais de 20 mil cópias vendidas, e o DVD, lançado há menos de um mês, está na lista dos mais procurados" (Camargo, 2007)

disponibilizadas pelas novas tecnologias de informação e comunicação, para colocar em contato os imaginários simbólicos e repertórios musicais contemporâneos de ambos os países – razão pela qual os conteúdos que circulam através desse fluxo tendem a adotar sonoridades, bem como a sustentar discursos e práticas próximos do que é valorado como pertencente ao universo *underground* (Janotti Jr. & Cardoso Filho, 2006).

O processo de globalização atualmente em voga instaura a possibilidade de se conceber o local a partir de afinidades lingüísticas, culturais e de tradição, o que, em tese, favoreceria as trocas simbólicas (e musicais) entre Portugal e Brasil (Cunha, 2007). Ao mesmo tempo, esse discurso de aproximação pode conviver de forma tensa com o discurso de afirmação da própria identidade que, muitas vezes, implica um desejo de ruptura radical com esses mesmos elementos que nos põem em contato.

As conclusões aqui obtidas não pretendem encerrar o assunto. Acredito, no entanto, ter conseguido demonstrar a potencialidade das hipóteses que enxergam nos nichos e circuitos situados na periferia dos canais hegemônicos de mídia um caminho possível para o restabelecimento não apenas de um diálogo entre os imaginários musicais de ambos os países, como dos eventuais ganhos simbólicos advindos destas trocas.

Referências Bibliográficas

Camargo, C. (2007). "Ivete Sangalo: vira, virou". Rio de Janeiro: Editora Globo [Url.: http://revistaquem.globo.com/Quem/0,6993,EQG860621-2157,00.html, acedido em 10/07/ 2007].

Correia, M. (1984). *Música popular portuguesa: um ponto de partida*. Coimbra: Centelha/ Mundo da Canção.

Cunha, I. (2007). "Media e migrações: a produção e a recepção" in *Imagens, Metrópoles, culturas juvenis*, 31 jun, São Paulo. Notas.

Duarte, A. (2006). *Memórias do rock português*. Sabugal: Edição do autor.

Hall, S. (2003). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG.

Janotti Jr, J. & Cardoso Filho, J. (2006). "A música popular massiva, o *mainstream* e o *underground* trajetórias e caminhos da música na cultura midiática" in Freire Filho, J. & Janotti Jr, J. (Ed.), *Comunicação & música popular massiva*. Salvador: UFBA.

Monteiro, T. (2007). "Sobre ruídos e assimetrias: esboços para uma cartografia dos intercâmbios musicais entre Brasil e Portugal" in *II Congresso de Estudantes de Pós-graduação em Comunicação*, Rio de Janeiro.

Motta, N. (2000). *Noites tropicais – solos, improvisos e memórias musicais*. Rio de Janeiro: Objetiva.

Santos, B. (2006). *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez.

Setti, K. (1992). "Música portuguesa, suas trajectórias e o Brasil". in *Intelectuais e artistas portugueses do Brasil***.** São Paulo: Centro de Estudos Americanos Fernando Pessoa, pp. 113-122.

Tinhorão, J. (2006). "Intercâmbio Brasil-Portugal na área de cultura popular & De como o fado-dança virou canção" in *Cultura popular: temas e questões*. São Paulo: Editora 34.

A crescente popularidade da lusofonia em festivais de música: para uma etnicização positiva?

Bart Paul Vanspauwen[1]

Universidade Nova de Lisboa, Portugal

Resumo: Aproximadamente desde a mudança do milênio, tem havido um número crescente de festivais de música lusófonos dentro e fora dos países de língua portuguesa. Curiosamente, estes encontros interculturais trouxeram progressivamente para o palco tanto as músicas tradicionais por músicos migrantes, como misturas musicais por descendentes de migrantes. Quem são os músicos que circulam nestes festivais de música, e será que as suas performances permitem representações positivas de diferença étnica num contexto diaspórico? Esta apresentação pretende responder a essas perguntas por meio da reconstrução de uma rede transnacional de festivais de música a partir de uma perspectiva lusófona. Os fluxos migratórios, a era digital e a indústria das *músicas do mundo [world music]* têm implicado uma revisão das percepções estereotipadas da música como marcadores de identidade nacionais, enquanto também têm questionado a hegemonia de músicas institucionalizadas sobre expressões musicais híbridas. Defendo que a presença crescente de músicos migrantes num contexto diaspórico pode ser útil para reflectir sobre processos de etnicidade em relação ao nacionalismo. Visto que os festivais podem ser analisados como locais influentes de socialização e negociação que transcendem fronteiras nacionais, também sustento que estes encontros interculturais podem contribuir para a construção de uma comunidade lusófona transnacional que se baseia na ideia de 'etnicização positiva', negociando e transformando antigas marcas coloniais em novas representações globais através da música.

1. Introdução

Nos últimos 15 anos, empreendedores culturais em Portugal e noutros lugares do mundo lusófono [i.e., de língua portuguesa] têm investido cada vez mais na divulgação do património musical dos seus países. A fundação da CPLP – a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (1996), bem como a Exposição Mundial de Lisboa (1998) - metaforicamente dedicada ao tema 'Os Oceanos, um Património para o Futuro', ambos em Lisboa, criaram um clima favorável para a cooperação política e cultural entre os países de língua portuguesa. A Expo '98 foi particularmente pioneira em reunir diferentes músicos de Portugal e de outros países de língua portuguesa, juntando comunidades migrantes lusófonas em Lisboa com artistas dos respectivos países de origem. Como tal, estas colaborações musicais enfatizaram a ideia de lusofonia para um público internacional. O influente documentário *Lusofonia, a (r)evolução* (2006), da Red Bull Music Academy, revigorou esta visão cultural do Atlântico lusófono.

Após a Expo '98, vários festivais centrados no conceito de

1 Estudante de doutoramento e investigador colaborador INET-MD – Instituto de Etnomusicologia - Centro de Estudos em Música e Dança Universidade Nova de Lisboa. Email: bvanspauwen@fcsh.unl.pt

lusofonia foram organizados em Portugal, noutros países de língua portuguesa, em outras regiões com laços históricos com Portugal, e em locais globais que possuem uma população migrante lusófona. Curiosamente, sob a influência dos fluxos migratórios, da era digital, e da indústria das *músicas do mundo [world music]*, estes encontros festivos trouxeram progressivamente para o palco músicas tradicionais por músicos migrantes, por um lado, e misturas musicais por descendentes de migrantes, por outro. Mas quem são os músicos que circulam nestes festivais de música? Como é que questões raciais e nacionais influenciam as suas práticas expressivas, e de que maneira é que estas questões estão conceptualizadas dentro da ideia de uma comunidade lusófona?

Esta pesquisa tem por base trabalho de campo em curso desde 2008. Para o meu mestrado (concluído) e a minha pesquisa de doutoramento (em andamento), entrevistei e observei vários organizadores de festivais de música e músicos na Área Metropolitana de Lisboa, muitos dos quais também estão activos no nível transnacional. Adicionalmente, participei em projectos de pesquisa no Instituto de Etnomusicologia da Universidade Nova de Lisboa, tanto no âmbito de música e migração, como das culturas lusófonas expressivas num espaço transnacional. Além disso, realizei uma etnografia virtual para melhor compreender as redes dos agentes culturais sob estudo. Isto resultou numa perspectiva privilegiada sobre a crescente popularidade de festivais de música lusófonos no mundo, permitindo também uma melhor compreensão da importância da música na construção de identidades migrantes e de etnicidades lusófonas.

Este projecto tem uma relevância múltipla. Enquanto as comunidades migrantes pós-coloniais estão a adquirir alguma visibilidade nas agendas políticas e culturais nacionais dos seus países de acolhimento, parece necessário uma revisão da sua relação com os valores de referência dessas sociedades de acolhimento, bem como da sua incorporação social e participação cultural. No caso de Portugal, que na sua capital abriga uma diversidade de populações migrantes lusófonos, parece frutífero reflectir sobre as implicações para uma comunidade lusófona (cf. Maciel 2010: 207). Em vez de ver os imigrantes como meros agentes económicos, cujo dimensão cultural há muito foi subestimada, o papel da música na construção e manutenção identitária em contextos multiculturais deveria ser explorado (Castelo-Branco, 1997: 41; Maciel, 2010: 216).

2. A performance musical em festivais lusófonos

Desde Expo '98 – e cada vez mais após o influente documentário *Lusofonia: a (r)evolução*, que mostrou uma preocupação para um apoio institucional mais adequado – vários festivais no mundo têm efectivamente juntado no palco músicos de países de língua portuguesa. Muitos destes eventos utilizaram conceitos políticos tais como a interculturalidade para ligar a condição pós-colonial a um entendimento cosmopólita de diversidade. Que estas expressões culturais lusófonas são uma realidade, é confirmado tanto pelos discursos em volta destas manifestações como por entrevistas surgidas da minha etnografia. Abaixo, destacarei brevemente alguns exemplos seleccionados em Lisboa.[1]

Musidanças (desde 2001) é o primeiro festival com sede em Lisboa que explicitamente foca na noção de lusofonia, posicionando-se "como um elo entre as culturas lusófonas."[2] Sob sub-nomes variados tal como "Festival das Comunidades Lusófonas" e "Festival de Artes do Mundo Lusófono," *Musidanças* busca "estimular e apoiar a criação de arte lusófona, desenvolver a consciência lusófona e proporcionar atracções de qualidade que possam manter vivas as origens do público estrangeiro-

1 Todas as traduções do inglês foram feitas pelo autor. Este texto foi redigido em português de Portugal, e depois verificado por Pedro Roxo, ao quail devo a minha gratidão.

2 https://www.facebook.com/festivalmusidancas e http://aniversariomusidancas.blogspot.com, ambos consultado 9 de Outubro de 2013.

lusófono residente em Portugal." Uma consciencialização do potencial da música lusófona intercultural pode abrir perspectivas para a tolerância étnica, como afirma **o** fundador e director**,** Firmino Pascoal:

> Para mim, sempre foi claro esta questão [da] lusofonia, pronto, essa ideia de mostrar às pessoas, digamos aos portugueses, aos estrangeiros, e até aos nossos próprios de outros países lusófonos que existem em Portugal, a cultura uns dos outros. Porque muitas vezes a questão do racismo vem da falta de conhecimento das outras culturas, não é? (entrevista pessoal, 15 de Dezembro de 2011).

Com o seu festival *Lisboa Mistura* (desde 2006), a Associação Sons da Lusofonia também apresenta músicos de países de língua portuguesa. *Lisboa Mistura* trabalha com a ideia de interculturalidade, de acordo com a sua incorporação do conceito de lusofonia no projecto que esteve na sua origem, a *Orquestra Sons da Lusofonia*, cujo objectivo foi "dar expressão organizada e visível à riqueza cultural e musical dos povos de língua portuguesa."[3] Simularmente, a quarta edição do *Lisboa Mistura* (2009) apresentou o projecto "Lis-Nave" que reuniu um conjunto de dezoito músicos portugueses, moçambicanos e angolanos. Querendo contribuir explicitamente para as trocas culturais entre Portugal e outros países de língua portuguesa, o fundador e director do festival *Lisboa Mistura*, Carlos Martins explica:

> Sem a lusofonia, Portugal não teria tido condição nenhuma para encarar questões interculturais. Lusofonia tem que ter luso, franco, anglo, tem que ser um som dentro do mundo, tem que confrontar e crescer, e *Lisboa Mistura* tem exactamente esta missão (entrevista pessoal, 7 de Janeiro de 2010).

A Semana Cultural da CPLP – cuja terceira, mais significativa edição foi realizada em Lisboa em 2010 – foi intencionada como um

> desafio colocado à cidade de Lisboa no seu envolvimento no crescimento das relações multiculturais, [apresentando] à comunidade lusófona [uma] programação variada [que] projecte os seus interesses, [servindo] o propósito de constituir-se como ponto de encontro a todos os apaixonados pela lusofonia.[4]

Para cada país da CPLP foi reservado um dia inteiro. Quase simultaneamente, a CPLP também comemorou o seu 14 º aniversário com um show musical na Praça da Figueira em Lisboa. Curiosamente, ambos os eventos utilizaram o potencial de músicos migrantes residentes na capital portuguesa, e não artistas internacionais em digressão.

Uma estratégia semelhante foi utilizada por uma equipa da Restart – Instituto de Criatividade, Artes e Novas Tecnologias (Lisboa) em 2011. Com o seu projecto educativo *Lisboa Que Amanhece* , esta formação em produção e promoção cultural queria:

> prestar tributo à língua portuguesa através de linguagens musicais que a ela estão intrinsecamente ligadas e que são também um elemento unificador de diversas e diferentes culturas.[5]

Curiosamente, o projecto também incluiu uma exibição do documentário *Lusofonia, a (r)evolução*, juntamente com um debate intitulado "Lusofonia, Potencialidades e Futuro" e vários concertos de músicos lusófonos, resultando num CD. O director pedagógico, Alex Cortez Pinto, salienta que foram os próprios alunos que tinham sugerido:

> fazer um evento que demonstrasse precisamente a importância da língua portuguesa no contexto dos países lusófonos e da cultura da lusofonia. Um mesmo público pode sentir-se motivado e interessado por

3 http://www.sonsdalusofonia.com/sobre.php e
http://ilidio.150m.com/pessoal/texto16.htm, ambos consultado 9 de Outubro de 2013.

4 www.apel.pt/gest_cnt_upload/editor/File/PressReleaseSCCPLP.docx, consultado 9 de Outubro de 2013.

5 http://escola_restart.blogs.sapo.pt/204591.html, consultado 9 de Outubro de 2013.

diferentes géneros musicais, precisamente pelo facto de ter esta questão da lusofonia (entrevista pessoal, 2 de Dezembro de 2011).

No entanto, estas tentativas à abertura cultural e racial ainda carecem de apoio simbólico e financeiro. Cortez Pinto argumenta que:

> Agora temos o *fado* como património imaterial cultural da humanidade, mas nós deveríamos considerar que o grande património imaterial que nós temos é precisamente a lusofonia, e este património deveria se protegido, resguardado, fomentado, e desenvolvido. (ibid.)

Esta ideia está em sintonia com o *Festival Conexão Lusófona*, organizada pela primeira vez em 2012 pela associação Conexão Lusófona, com o apoio da CPLP (coincidindo com a quinta edição da sua Semana Cultural) e da União Europeia. *Lusofonia, a (r)evolução* foi exibido durante o festival. Conexão Lusófona começou em 2006 como um "movimento em prol da interculturalidade", visando a realização de eventos culturais destinados a jovens de todos os países de língua portuguesa, oferecendo "música, arte e literatura de excelente qualidade, muitas delas até então de difícil acesso por não fazerem parte do 'grande circuito'."[6] A co-fundadora e directora Laura Filipa Vidal argumenta que

> O colonialismo português aconteceu, se foi mal ou se foi bom, e temos que reconhecer que houve uma mistura. Falta essencialmente um trabalho concertado, juntando todas as pecinhas do puzzle. Temos que trabalhar positivamente em cima deste legado para criar sinergias no futuro. (entrevista pessoal, 29 de Novembro de 2011).

Deve-se também salientar que os encontros musicais acima mencionados também ocorreram de maneira menos explícita em outros eventos festivos, em locais específicos ou durante colaborações espontâneas entre músicos lusófonos nos palcos em Portugal (cf. Vanspauwen 2010, La Barre & Vanspauwen 2013).

Mais importante ainda, outros festivais de música interculturais com um foco específico na lusofonia têm sido organizado cada vez mais além das fronteiras de Portugal, tanto numa perspectiva lusófona – Brasil (Nossa Língua, Nossa Música[7] em Brasília, em 2010; Back2Black 2012[8] no Rio de Janeiro), Cabo Verde (Festival Internacional de Música da Praia da Gamboa[9], em 2009; Festival da Baía das Gatas[10] em Praia, em 2012) e Angola (Festival Internacional de Hip Hop da Lusofonia[11] em Luanda, em 2011) – como noutros países – Espanha (Cantos na Maré, desde 2003 ; Estou Lá[12], em 2012), Alemanha (Festival Berlinda 2012[13]; Luso-tronics 2013[14]), França (VA - Rio Loco 2012[15]), o

---

6 http://conexaolusofona.org e http://www.youtube.com/user/tvconexaolusofona, ambos consultado 9 de Outubro de 2013.

7 http://www.hojelusofonia.com/nossa-lingua-nossa-musica-2, consultado 9 de Outubro de 2013.

8 http://www.back2blackfestival.com.br/programacao e http://www.visaonews.com/index.php?option=com_content&view=article&id=9805:festival-da-baia-momento-alto-com-tito-paris-nancy-sara-tavares-albertino-evora-e-bonga&catid=45:music&Itemid=145, ambos consultado 9 de Outubro de 2013.

9 http://palcoprincipal.sapo.pt/noticias/Noticia/boss_ac_jay_lura_e_tito_paris_brilham_no_festival_da_gamboa_/0001377, consultado 9 de Outubro de 2013.

10 http://festivais.sapo.cv/baia-das-gatas and http://jornaldeangola.sapo.ao/17/35/musico_bonga_divide_palco_com_tito_paris_e_sara_tavares, both consultado 9 de Outubro de 2013.

11 http://www.hojelusofonia.com/i-festival-internacional-de-hip-hop-da-lusofonia e http://club-k.net/index.php?option=com_content&view=article&id=8313:festival-de-hip-hop-da-lusofonia-sera-em-luanda&catid=16:musica&Itemid=126, ambos consultado 9 de Outubro de 2013.

12 http://aviagemdosargonautas.net/2012/10/17/estou-la-concerto-musical-lusofono-galiza e http://www.buala.org/pt/palcos/estou-la-cronica-festival-da-lusofonia, ambos consultado 9 de Outubro de 2013.

13 http://www.cais-do-mundo.com/noticias/cultura/item/52-festival-berlinda-lusofonia-em-berlim.html, consultado 9 de Outubro de 2013.

14 http://lusotronics.com/about/music e http://www.tvi24.iol.pt/70/musica/lusotronics-musica-urbana-lusofona-berlim-festival-batida-tvi24/1429717-4060.html, ambos consultado 9 de Outubro de 2013.

15 http://www.rio-loco.org/dans_la_ville_musique.html e http://www.aquilusofonia.com/TP/brasil/010612_tributo.html,

Reino Unido (City Festival of London[16], em 2010; Back2Black 2012 em Londres[17]) e China (Festival da Lusofonia[18] em Macau, desde 1998).

Curiosamente, estes encontros interculturais trouxeram progressivamente para o palco tanto as músicas tradicionais por parte de músicos migrantes, como misturas musicais por descendentes de migrantes. Além do mais, muitos músicos migrantes que residem em Lisboa, como Bonga, Tito Paris ou Sara Tavares, bem como colectivos musicais etnicamente mistos como Batida e Buraka Som Sistema (ambos com ligações à Angola) já se apresentaram em seus respectivos países. Finalmente, muitos músicos brasileiros tocaram em Portugal (e vice versa) durante o Ano do Brasil em Portugal[19] e o Ano de Portugal em Brasil[20], além de organizarem digressões individuais e colaborações discográficas.

3. Transformando marcas coloniais em representações globais

O número crescente de festivais de música lusófonos dentro e fora de países de língua portuguesa, bem como as representações diaspóricas descentralizadas que eles têm vindo a representar, estão a contribuir para a descolonização de pensamentos hegemónicos dentro de culturas nacionais de um lado, e a construção de um espaço cultural lusófono democrático, do outro.

Que esta transformação é um fenómeno relativamente novo pode ser deduzido a partir das críticas que foram formuladas por vários autores académicos até recentemente. Estas críticas apontaram para a falta de contra-narrativas para representar a influência dos antigos territórios coloniais portugueses em Portugal (cf. Cabecinhas *et al* 2006: 1) e no exterior, ou, nas palavras de Almeida (2008: s.p.): "É como se a narrativa lusotropicalista visasse espalhar pelo mundo os produtos culturais portugueses sem se preocupar com o retorno de produtos culturais africanos, e outros, para Portugal." Como foi apontado por Sanches (2010: s.p.), durante muito tempo, diferentes etnias lusófonas foram aceites em Portugal somente para comercializar o país como parte de um espaço global cosmopolita. Ou, dito de outra forma, "após séculos de colonização, e num mundo globalizado, a quem pertencem as heranças culturais?" (Roubaud 2012: s.p.).

Esta pergunta pode ser respondida da seguinte forma: quando se investiga músicas feitas em ou entre países de língua portuguesa, não se lida apenas com 'influências portugueses', mas também com uma confluência de culturas mediadas pelos portugueses (Castelo-Branco 1997: 40). Ressignificação e ressemantização são maneiras adequadas de lidar com a reelaboração constante de signos culturais, que impede que espaços populares sejam totalmente absorvidos nas estruturas de poder dominantes (Guss 2000: 5). Assim, o processo de 're-cosmopolitismo', em que países e cidades representam a si mesmos como culturalmente diversos e abertos, levou "à promoção de uma cidade detentora de um conjunto único de músicas lusófonas para além do *fado* – do Brasil à África lusófona" (La Barre 2011: 159).

Uma breve análise dos festivais acima citados revela que o *fado* tem sido realizado progressivamente ao lado de músicos migrantes de países de língua portuguesa, na sua maioria – mas cada vez menos exclusivamente – em eventos que são organizados ou patrocinados por instituições governamentais. Outros eventos, principalmente projectados por empreendedores culturais e associações voluntárias, têm-se centrado mais em géneros tradicionais de outros países de língua portuguesa (*samba*,

ambos consultado 9 de Outubro de 2013.

16 http://festivalmusidancas.blogs.sapo.pt/3182.html, consultado 9 de Outubro de 2013.

17 http://www.back2blackfestival.com.br/programacao e http://www.visaonews.com/index.php?option=com_content&view=article&id=9805:festival-da-baia-momento-alto-com-tito-paris-nancy-sara-tavares-albertino-evora-e-bonga&catid=45:music&Itemid=145, ambos consultado 9 de Outubro de 2013.

18 http://www.instituto-camoes.pt/macau-15-festival-da-lusofonia e http://iilp.wordpress.com/2012/10/03/15-o-festival-da-lusofonia-em-macau, ambos consultado 9 de Outubro de 2013.

19 http://www.anobrasilportugal.pt/brasil-portugal, consultado 9 de Outubro de 2013.

20 http://anodeportugalnobrasil.pt, consultado 9 de Outubro de 2013.

morna, *semba*, e.o.) bem como em novas misturas de musicais transnacionais (*MPB*, *kizomba*, *kuduro*, *funaná*, *música popular portuguesa* e hip hop), ocasionalmente incorporando o *fado* na sua programação.

Na minha opinião, a combinação destes estilos musicais interligados pode ser abordado como um atractivo 'produto de exportação', que abre possibilidades de divulgação não só para os públicos lusófonos internacionais, mas também para ouvintes não-falantes de português[21]. Estas músicas lusófonas estão a ganhar cada vez mais visibilidade global através dos festivais interculturais citados que não só negociam percepções estereotipadas da música como marcadores de identidade nacionais (Côrte-Real 2013: 6-7; La Barre and Vanspauwen 2013: 14-19), mas também questionam a hegemonia de músicas institucionalizadas (como o *fado*, um antigo producto nacionalista com pretensões monoculturais) sobre outras expressões musicais híbridas. Finalmente, estas práticas de fusão parecem cruzar-se com o fenómeno da 'etnicização positiva' e um maior visibilidade social das populações participantes (Maciel 2010: 232-3), democratizando, assim, o espaço cultural transnacional lusófono de maneira gradual.

4. Conclusão

Neste artigo, abordei o aumento do número de festivais lusófonos de música dentro e fora do mundo de língua portuguesa. Estes encontros trouxeram para o palco cada vez mais músicas tradicionais por músicos migrantes, bem como misturas musicais por descendentes de migrantes. Levando em conta o apelo de Madrid para os estudos de música e performance (2009) e o argumento de Radano & Bohlman sobre a imaginação racial (2000), tentei mostrar que esta presença cada vez maior de músicos de descendência migrante no contexto lusófono é útil para reflectir sobre processos de etnicidade em relação ao nacionalismo (cf. Carvalho 1996: s.p.). Como foi apontado por de La Barre (2011 : 46), a globalização implica mais competição cultural, que se traduz em novas formas de (auto-) representação. Neste sentido, os festivais que foram aqui apresentados têm desafiado percepções fixas de música como marcadores de identidade nacional, enquanto também têm questionado a hegemonia de músicas nacionais sobre novas misturas multiculturais.

Dada a crescente importância da língua portuguesa no cenário mundial, bem como a chamada influente para uma identidade musical lusófona pelo documentário *Lusofonia: a (r)evolução*, a progressiva popularidade dos festivais lusófonos de música deve ser entendida como um processo transnacional de comunicacional intercultural que afecta tanto os músicos e os seus públicos[22], quanto a 'lusofonia moderna' [23] que têm vindo a representar. Dado que festivais podem ser vistos como locais influentes de socialização e negociação que transcendem fronteiras nacionais (cf. Delanty *et al.* 2011), sustento que estes encontros interculturais podem contribuir para a construção de uma comunidade lusófona transnacional que se baseia na ideia de 'etnicização positiva'. Como tal, os festivais de música lusófonos estão cada vez mais a transformar antigas marcas coloniais em novas representações globalizadas.

21 Cf. http://www.lusitanistentag-hamburg.de/pt/seccoes_conteudo_pagina.php?SekId=9, consultado 9 de Outubro de 2013.

22 Martins, Bruno. 2012. "Sara Tavares, Investi mais na lusofonia porque é aqui que está o público da minha música." *Revista África Today*, http://www.africatoday.co.ao/pt/cultura/8223-Investi-mais-lusofonia-porque-aqui-que-est-pblico-minha-msica.html, consultado 9 de Outubro de 2013.

23 Moço, João. S. D. "Buraka Som Sistema, Lusofonia moderna." *Jornal de Notícias*, http://www.jn.pt/revistas/nm/interior.aspx?content_id=2978092, consultado 9 de Outubro de 2013.

Referências Bibliográficas

Almeida, M. (2008). "Portugal's Colonial Complex: From Colonial Lusotropicalism to Postcolonial Lusophony." [Url: http://site.miguelvaledealmeida.net/wp-content/uploads/portugals-colonial-complex.pdf, acedido 9/10/ 2013].

Barre, J. (2011). "Music, City, Ethnicity: Exploring Music Scenes in Lisbon" in *Migrações 7. Music and Migration*, pp. 139-156. Lisboa: Observatório da Imigração da ACIDI.

Barre, J. & B. Vanspauwen. (2013). "A Musical Lusofonia: Music Scenes and the Imagination of Lisbon." in *WOM World of Music, series* 2 (2), special issue 'Transatlantic Musical Flows in the Lusophone World', editor convidado B. Alge. Göttingen: Georg-August Universität.

Cabecinhas, R., M. Lima & A. M. Chaves. (2006). "Identidades nacionais e memória social: hegemonia e polémica nas representações sociais da história." in *Identidades nacionais em debate*, Oeiras: Celta, pp. 67-92.

Carvalho, J. (1996). "A Nação Folclórica: projecção nacional, política cultural e etnicidade em Portugal." in *TRANS. Revista Transcultural de Música* 2 (artigo 13).

Castelo-Branco, S. (Ed.). (1997). *Portugal e o mundo. O encontro de culturas na música*. Lisboa: Dom Quixote.

Côrte-Real, M. (2013). "Music, social cohesion and citizenship: omnis civitas contra se divisa non stabit." in Keynote speech na RCICs'13. Brasov, 13-15 de julho.

Delanty, G., L. Giorgi & M. Sassatelli (Eds.). (2011). *Festivals and the Cultural Public Sphere*. Londres & Nova York: Routledge.

Guss, D. (2000). *The festive state: race, ethnicity, and nationalism as cultural performance*. Berkeley: University of California Press.

Maciel, C. (2010). *A Construção da Comunidade lusófona a partir do antigo centro. Micro-comunidades e práticas da lusofonia*. Dissertação de doutoramento. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.

Madrid, A. (2009). "Why Music and Performance Studies? Why Now?: An Introduction to the Special Issue" in *TRANS. Revista Transcultural de Música* 13 (artigo 3).

Moehn, F. (2013). "Kuduro meets Tecno-Brega." in *Norient. Network for Local and Global Sounds and Media Culture* [Url: http://norient.com/stories/kuduro-meets-tecno-brega, acedido em 9/10/2013].

Radano, R. & Ph. Bohlman. (2000). *Music and the Racial Imagination*. Chicago Studies in Ethnomusicology. Chicago: University of Chicago Press.

Red Bull Music Academy. (2006). "Lusofonia, a (r)evolução. Press Kit." in [Url: http://www.redbullportugal.com/lusofoniaarevolucao/Press_kit_UK-web.pdf, acedido em 9/10/2013].

Roubaud, L. (2012). "Representações do pós-colonial na dança portuguesa contemporânea." in *Musics and Knowledge in Transit*, editado por S. Moreno Fernández et al. Lisboa: Edições Colibri / INET / SIBE.

Sanches, M. (2010). "Drawing the lines, postcolonial Lisbon and other modern fortresses Europe." in [Url: http://www.buala.org/en/cidade/drawing-the-lines-postcolonial-lisboa-and-other-modern-fortresses-europe, acedido em 9/10/2013].

Vanspauwen, B. (2010). *The (R)evolution of Lusophone Musics in the City of Lisbon*. Dissertação de mestrado. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa. [Url: http://run.unl.pt/bitstream/10362/5681/1/bart.pdf, acedido em 9/10/2013].

Personalidades da lusofonia: um olhar sobre as Artes Performativas

Vanessa Lamego[1]

Universidade de Aveiro, Portugal

Resumo: A temática da lusofonia não é entendida do mesmo modo pelos oito países que a constituem. A conceção de Portugal acerca deste conceito, fortemente ideológica e identitária, só em parte se assemelha à dos restantes países da comunidade lusófona. Se no passado as relações de poder no espaço lusófono se exprimiram através da relação colonizador/colonizado, atualmente evidenciam-se cada vez mais novas formas de comunicação, entre as quais se encontra a atividade turística. Sendo a lusofonia um espaço cultural e considerando a importância das pessoas para a cultura, este estudo tem como objetivo dar a conhecer algumas personalidades lusófonas das artes performativas – música, dança e teatro – e marcas de vida dessas personalidades em Portugal. Neste sentido, foram desenvolvidos dois itinerários turístico-culturais, na capital portuguesa, um sobre música e dança e outro sobre teatro, que pretendem demonstrar através das artes performativas a influência dos países lusófonos em Portugal.

Palavras-chave: Lusofonia; Itinerários turísticos; Personalidades; Artes Performativas.

Introdução

A temática da lusofonia é ainda relativamente pouco estudada, sobretudo no que respeita à sua compreensão num contexto pós-colonial. Além disso, a lusofonia não é entendida pelo oitos países que a constituem da mesma forma. Torna-se, assim, importante compreender estas diferentes perspetivas, no sentido de promover o entendimento entre os países lusófonos, através do respeito e da comunicação intercultural.

Sendo a lusofonia um espaço cultural, o turismo assume uma relevância especial a este nível, uma vez que este pode ser utilizado como promotor da cultura, potenciando a interação e comunicação entre estes países. Neste sentido, a cultura e o património são conceitos cada vez mais relevantes para o turismo, e consequentemente, para o desenvolvimento turístico (Chai, 2011: 358), pela sua elevada capacidade de atração de visitantes (McKercher, Ho e Cros, 2005: 539; Chai, 2011: 360; Alberti e Giusti, 2012: 262). Apesar de o seu estudo ter sido negligenciado por algumas décadas, o património cultural está a assumir cada vez maior importância em diferentes níveis da economia (Florida, 2002; Hesmondhalgh, 2002; Scott, 2002, citados por Alberti e Guisti, 2012: 262). Os itinerários turísticos têm demonstrado uma crescente importância, uma vez que permitem ao visitante ter acesso a diversos locais turísticos enquanto desfrutam do seu tempo de estadia (Maia, 2010: 12).

Tendo como tema as personalidades da lusofonia, com ênfase

1 Licenciatura em Turismo pela Universidade de Aveiro, a frequentar Mestrado em Gestão e Planeamento em Turismo na Universidade de Aveiro

nas personalidades das artes performativas, nomeadamente da música, da dança e do teatro, pretende-se nesta investigação desenvolver dois itinerários turísticos-culturais: um sobre música e dança e outro sobre teatro. Estes itinerários têm como objetivo dar a conhecer algumas personalidades lusófonas das artes performativas, demonstrando marcas de vida desses indivíduos em Portugal, quer ao nível da sua história, quer ao nível da sua carreira profissional. Para isso, os itinerários serão compostos por património material e imaterial da capital portuguesa (Lisboa), relacionado com as artes performativas e com personalidades lusófonas que se evidenciam nestas áreas.

1. Lusofonia, Colonialismo e Pós-colonialismo

> Se a lusofonia é uma realidade complexa, não tem necessariamente de ser um mar de complicações. Parece ser um espaço linguístico-cultural que se afirma ao nível político-institucional, através da CPLP [Comunidade dos Povos de Língua Portuguesa]. É um espaço de liberdade, no qual a língua portuguesa difunde a sua herança e continua a desenvolver o seu padrão, também à imagem de cada país em que é temperada, em que ganha sabor (Galito, 2012: 6).

Não existe um consenso relativamente ao conceito de lusofonia por parte dos oito países que constituem a chamada 'comunidade lusófona' de expressão oficial portuguesa (Brito e Bastos, 2006: 65). Aquilo que os portugueses entendem por lusofonia só em parte coincide com a ideia que o Brasil, Moçambique, Angola, São Tomé e Príncipe, Cabo Verde e Guiné-Bissau imaginam e concebem como tal (Baptista, 2000; Martins, 2006: 90). Para os portugueses, "a lusofonia é mais do que uma ideia, reveste-se de identificações identitárias nas quais se investem paixões, sonhos, arte e cultura" (Seixas, 2007: 132). No entanto, a crítica pós-colonial tem alertado para o caracter político desta ideia de lusofonia (Seixas, 2007: 132) na medida em que para além da distância geográfica que separa os oitos países de língua oficial portuguesa, existe uma "história colonial na qual cada um destes países se posicionou estrategicamente noutros sistemas políticos, económicos e culturais que não o do espaço lusófono" (Macedo, Martins e Cabecinhas, 2011: 122).

Trata-se, na realidade, de um entendimento da lusofonia que assenta na memória histórica do império colonial português, colocando em tensão os vários povos que constituem esta comunidade de cultura(s) (Macedo, Martins e Cabecinhas, 2011: 123). No entanto, esta ideia é quase sempre esquecida quando se apresenta a história do país, demonstrando uma imagem de Portugal como "Império Português" e, sobretudo do "Outro" desse império, sendo que estas representações vigoram ainda hoje no imaginário cultural português (Baptista, 2006: 26). Neste seguimento, torna-se necessário olhar para a lusofonia e para a comunidade lusófona no contexto do pós- colonialismo.

> O discurso 'lusófono' atual limita-se a procurar dissimular, mas não a eliminar, os traços brutais sobre o passado. O que se procura é recuperar pelo menos uma fracção da antiga hegemonia portuguesa, de maneira a manter o domínio colonial, embora tendo renunciado à veemência ou à violência de qualquer discurso colonial. Ou seja, pretende-se manter o colonialismo, fingindo abolir o colonialista, graças à maneira como o colonizado é convidado a alienar a sua própria autonomia para servir os interesses portugueses (Margarido, 2000: 76, citado por Khan, 2004: 4).

Se no passado as relações de poder no espaço lusófono se exprimiram através do binómio colonizador/colonizado, hoje essas mesmas relações exprimem-se através de uma complexa e instável rede de interesses políticos, económicos e culturais (Lança, 2010, citado por Macedo, Martins e Cabecinhas, 2011: 124). Neste sentido, Portugal não demonstra uma "preocupação em entender o Outro" (Santos, 1994, 2001, citado por Kahn, 2004). Por estes motivos, Eduardo Lourenço mostra-se

reticente relativamente à existência de uma comunidade lusófona autêntica, que integre realmente os oito países de língua portuguesa (Baptista, 2003: 50) e que permita o entendimento e a compreensão das diferenças entre os mesmos.

A língua portuguesa constitui o elemento identitário no qual se define a comunidade cultural da lusofonia, contudo, durante o período colonial esta foi uma das maiores expressões de poder utilizadas no sentido da procura pela afirmação de uma identidade nacional, transnacional ou até mesmo global (Macedo, Martins e Cabecinhas, 2011: 124-125). A partilha da língua portuguesa pode potenciar um espaço de fecundidade cultural e o entendimento entre os povos da CPLP. No entanto, para isso é necessário que "[...] se construa um outro modo de ler e ver a trama das diferenças, para que elas, igualmente, se possam ler e ver sem elisões ou apagamentos impostos por qualquer hegemonia de ordem histórica, simbólica e, sobretudo, político-cultural" (Padilha, 2005: 26, citado por Seixas, 2007: 133).

A lusofonia pode ser, então, entendida como "uma espécie de prolongamento simbólico do período colonial" (Macedo, Martins e Cabecinhas, 2011: 122). Esta ideia chamada de "equívoco lusocêntrico" (Martins, 2011, citado por Macedo, Martins e Cabecinhas, 2011: 122) tem persistido para além da independência das várias nações de língua oficial portuguesa, ameaçando o desenvolvimento de uma ideia pós-colonial de lusofonia enquanto comunidade de (múltiplas) culturas (Macedo, Martins e Cabecinhas, 2011: 122). Os mesmos autores defendem que este equívoco lusocêntrico assenta em duas ideias fundamentais: por um lado, a crença numa relação supostamente privilegiada de Portugal com as ex-colónias, por outro, a ideia difundida entre as elites das esferas africana e brasileira de que a lusofonia serve apenas os interesses de Portugal em manter uma espécie de supremacia pós-colonial sobre os restantes países onde se fala o português.

De um modo geral, o conceito de lusofonia tem por base três princípios: o da *globalização*, que considera que os problemas da lusofonia e a afirmação de uma identidade comunitária que se funda na língua ultrapassam o fator linguístico e convocam globalmente governos, ONG's, sociedade civil, etc.; o da *diversificação*, que reconhece a heterogeneidade de cada realidade nos países que compõem a comunidade lusófona e que, do ponto de vista português, são marcados por elementos que não têm origem portuguesa; e o da *relativização*, que implica que a comunidade lusófona, devido à diversidade de cada realidade, é desigual e muito pouco coesa (Reis, 1997; Sousa, 2002, citados por Brito e Bastos, 2006: 73-74).

A lusofonia "pode ser entendida à luz de uma pluralidade de significados e de representações resultantes da experiência de cada um dos povos que se exprime em língua portuguesa" (Macedo, Martins e Cabecinhas, 2011: 122). A comunidade lusófona não deve, por isso, remeter para um imaginário único, mas sim para múltiplos imaginários lusófonos (Baptista, 2000), considerando os diferentes entendimentos deste conceito por parte dos países lusófonos. Na verdade, "o imaginário lusófono tornou-se, definitivamente, o imaginário da pluralidade e da diferença" (Lourenço, 1999: 112), pelo que "se queremos dar algum sentido à galáxia lusófona, temos de vivê-la, na medida do possível, como inextricavelmente portuguesa, brasileira, angolana, moçambicana, cabo-verdiana ou são-tomense" (Lourenço, 1999: 112). O espaço cultural da lusofonia é, então, um espaço plural e fragmentado, onde "a comunidade e a confraternidade de sentido e de partilha comuns só se pode verificar pela assunção dessa pluralidade e dessa diferença e pelo conhecimento aprofundado de uns e de outros" (Martins, 2006: 90). Ou seja, a ideia de pertença identitária, implícita no facto de um conjunto de povos falar uma mesma língua, não dispensa a consideração de realidades nacionais multiculturais em distintas regiões do mundo (Brito & Martins, 2004, citado por Macedo, Martins e Cabecinhas, 2011: 93).

2. Cultura, Património e Turismo

Sendo a lusofonia um espaço de cultura, resultante da miscigenação de etnias, memórias, tradições e paisagens, torna-se fundamental abordar os conceitos de cultura e património (Martins, 2006: 93). A cultura deve ser vista como uma matriz de desenvolvimento, uma vez que sem cultura não há desenvolvimento nem progresso (Vaz, 2008: 35) e pode ser considerada como:

> o conjunto de fenómenos criado pela espécie humana mediante a sua faculdade d e usar símbolos, que inclui conhecimento, línguas, crenças, costumes, ferramentas, vivências, arte, moral, lei e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo Homem como membro de uma sociedade (Molinar, 2006, citado por Maia, 2010: 33).

Segundo Vaz (2008: 35-36) a cultura é entendida como um espaço de criação, mas também de herança. É esta herança que se designa de património (Vaz, 2008: 35-36), que pode ser considerado como o uso contemporâneo do passado, cujo significado é entendido no presente, através das novas gerações que querem aprender sobre a sua cultura, história e civilização passada (Graham, 2002: 1004; Chai, 2011: 360). Assim, o património diz respeito às tradições culturais, locais e valores que os indivíduos têm orgulho em preservar (Collins, 1983, citado por Chai, 2011: 360).

O património pode ser interpretado de modo diferente consoante cada cultura, no entanto, é geralmente entendido através de duas formas: o património material e o património imaterial ou cultural (Graham, 2002: 1004). Apesar dos países do ocidente atribuírem maior importância ao ambiente natural e construído (aspetos tangíveis, como catedrais, palácios, artefactos e parques nacionais) e locais como África e Ásia valorizarem as formas intangíveis do património, através da cultura tradicional e popular (língua, música, dança, rituais, gastronomia, folclore), todas as sociedades contém ambas as formas de património (Graham, 2002: 1004).

Muitos dos produtos culturais são suficientemente atraentes para que se desenvolva uma indústria de turismo (Ashworth & Dietvorst, 1995, citado por Maia, 2010: 33), pelo que a cultura e os recursos culturais têm cada vez mais um papel central na atração de visitantes para um determinado destino (McKercher, Ho e Cros, 2005: 539; Chai, 2011: 360; Alberti e Giusti, 2012: 262). Do mesmo modo, o turismo tem contribuído para a conservação dos recursos do sector cultural (McKercher, Ho e Cros, 2005: 539). O turismo é, deste modo, uma indústria cultural onde produtos e experiências culturais são promovidos como atrações turísticas (Prentice, 1997, citado por Mathieson e Wall, 2006), dando origem ao conceito de turismo cultural, um tipo de turismo baseado na procura e participação em experiências culturais (Stebbins, 1996, citado por Maia, 2010: 34).

Da relação entre cultura, património e turismo surge o conceito de turismo patrimonial, que pode ser definido como a deslocação dos indivíduos com a "motivação de experienciar locais, artefactos e atividades cuja autenticidade represente as histórias das pessoas do passado e do presente" (Chai, 2011, p. 360). Este conceito inclui recursos naturais, históricos e culturais e pode ser classificado como uma subcategoria do turismo cultural (Chai, 2011: 360). O turismo patrimonial é uma atividade onde os visitantes podem contactar com as comunidades locais (Chai, 2011: 360). Assim, o património turístico permite aos indivíduos reintegrarem-se nas suas raízes culturais (Donert e Light, 1996; McCarthy, 1994, citados por McKercher, Ho e Cros, 2005: 539) e fortalecer o seu interesse na história e cultura (Squire, 1996; Tourism Canada, 1991; WTO, s.d., citados por McKercher, Ho e Cros, 2005: 539).

3. Os Itinerários em Turismo e Cultura

Um dos meios mais eficazes de promover a cultura e os seus recursos no domínio do turismo é através dos roteiros e itinerários turísticos. Antes de mais importa distinguir os conceitos de roteiro, itinerário e circuito. Um roteiro ou rota é "um itinerário temático próprio de uma comunidade ou de uma área geográfica, que permite o conhecimento dos seus valores e atrações mais relevantes (…) de modo a permitir a visita das atrações, a realização de atividades e a utilização dos serviços que são destinados a esse fim" (DTS Consultores, Lda., citado por Figueira, 2013: 66). O itinerário pode ser definido como o "caminho ou rota onde se destacam lugares de passagem e se propõem atividades e serviços" (Prieto *et al.*, 1991, citado por Silva, 2011: 16). Por sua vez, o circuito é "uma viagem combinada num determinado percurso que pode, em conjunto com outros circuitos, originar um itinerário" (Figueira, 2013: 98). Apesar de alguns autores definirem os conceitos de roteiro e itinerário como sinónimos, na realidade um itinerário pode ser considerado como um elemento ou ramo da rota ou roteiro, que por sua vez, se ramifica em vários circuitos (Figueira, 2013: 93), pelo que neste estudo irá ser utilizado o conceito de itinerário.

O potencial dos itinerários em turismo foi percebido já há algum tempo (Silva, 2011: 16), pelo que estes se têm vindo a intensificar ao longo das últimas duas décadas em todo o mundo (Meyers, 2004 in Lourens, 2007, citado por Silva, 2011: 17). Os itinerários turísticos são apelativos a diferentes públicos, podem ser realizados de diversas formas: a pé, a cavalo, de bicicleta, automóvel, comboio ou de outros meios (Gonzalo, 2006, citado por Silva, 2011: 17) e a sua duração pode variar entre meio- dia, um dia, um fim-de-semana, uma semana, quinze dias e até durar mais de quinze dias, dependendo da área geográfica que abrange o itinerário (Prieto *et al.*, 1991, citado por Silva, 2011: 18).

Neste sentido, de acordo com Figueira (2013: 86-91) os itinerários podem ser classificados segundo: o produto turístico (desportivos, históricos, artísticos, etnográficos, educativos, ecológicos, de saúde, termalismo, outras práticas terapêuticas, comunitários, campos de férias, de férias, de aventura, culturais e religiosos), o meio de transporte (pedestres, rodoviários, ferroviários, marítimos e fluviais, aéreos), a temática (temáticos), o desenho do percurso (em percurso linear e nodais), a extensão geográfica (local, regional, nacional, internacional e galáctico) e o tempo de duração (curta duração, média duração, duração normal e duração longa). Considerando o objetivo desta investigação, destacam-se os itinerários artísticos e os itinerários culturais. Os itinerários artísticos apresentam enfoque na Arte, utilizando atrações literárias, musicais, teatrais, entre outras (Figueira, 2013: 87). No que respeita aos itinerários culturais, estes devem considerar os valores culturais, a memória histórica, a história, o património cultural e natural e a pluralidade de identidades de um território como critérios fundamentais para a sua criação (Pérez, 2009: 233). Estes itinerários têm como objetivo não só atrair visitantes, mas também a população local (Pérez, 2009: 233). Na elaboração do itinerário, Figueira (2013: 115-119), considera que este deve ser composto por seis passos: a preparação; a ordenação dos conteúdos; a produção dos itinerários; a experimentação e ensaio; a atribuição de marca e a colocação do itinerário no mercado.

4. Metodologia

Como procedimento metodológico desta investigação procedeu-se revisão de literatura sobre as temáticas "Lusofonia, colonialismo e pós-colonialismo", "Cultura, património e turismo" e "Os itinerários em turismo e cultura" e à realização de dois itinerários turístico-culturais assentes no tema "Personalidades Lusófonas das Artes Performativas". Tendo em conta o vasto leque de artes e performances que se podem considerar neste campo, nesta investigação foram selecionadas a

Música, a Dança e o Teatro, três artes do espetáculo que atraem diariamente centenas de indivíduos.

Os itinerários propostos baseiam-se na relação existente entre Portugal e personalidades lusófonas das três artes referidas, sendo este o critério utilizado para a seleção das personalidades incluídas nos itinerários. Considerando o segmento-alvo que se pretende alcançar - a comunidade lusófona - os itinerários sugeridos procuram oferecer uma mensagem cultural forte, que demonstre através das artes performativas, a influência dos países lusófonos em Portugal. Assim, os critérios utilizados para a seleção dos locais a incluir nos itinerários basearam-se na relação dos mesmos com as personalidades escolhidas e com a arte performativa com que se identificavam. O percurso definido nestes itinerários fundamentou-se na proximidade geográfica, devido à extensão territorial da área selecionada (Lisboa).

5. Propostas de itinerários turístico-culturais da Lusofonia: Personalidades das Artes Performativas

Os itinerários turístico-culturais desenvolvidos denominam-se “Ao Som da Lusofonia” e “Nos Palcos da Lusofonia”. A tabela 1 apresenta os dois itinerários, no que respeita à sua localização, à(s) arte(s) performativa(s) a que diz respeito e aos seus objetivos. Por sua vez, a tabela 2 apresenta as personalidades lusófonas selecionadas para cada itinerário, bem como os locais sugeridos para visitar. Nos apêndices deste documento encontram-se os itinerários com o formato de disponibilização ao público.

Itinerário	Localização	Arte Performativa	Objetivos
Ao Som da Lusofonia	Lisboa	Música Dança	Dar a conhecer o trabalho desenvolvimento por artistas lusófonos da música e dança; Sensibilizar os participantes para a importância da música e dança como forma de união dos países lusófonos.
Nos Palcos da Lusofonia	Lisboa	Teatro	Dar a conhecer o trabalho desenvolvido por artistas lusófonas do teatro; Sensibilizar os participantes para a importância do teatro como um meio de promoção cultural.

Tabela 1 – *Tabela descritiva dos itinerários turístico-culturais propostos e respetivos objetivos*

Itinerário	Personalidade (s) da Lusofonia	Locais a visitar
Ao Som da Lusofonia	Amália Rodrigues Ângela Clemente Carlos Martins Cesária Évora Filipe Mukenga Guto Pires Maria Bethânia Velloso Rui Pinto Sandra Rosado Yuri da Cunha	Campo Pequeno Miradouro de Sophia de Mello Breyner Andresen Coliseu dos Recreios Casa-museu Amália Rodrigues Casa Fernando Pessoa Escola de Dança do Conservatório Nacional de Lisboa Café Tati Restaurante típico Sr. Do Vinho Parque da Bela Vista Teatro Camões Pa- vilhão Atlântico Restaurante Sabor a Brasil

Nos Palcos da Lusofonia	Elias Macovela Filipe La Feria José Amaral Otede Môsso Rogério Boane Rogério de Carvalho	Teatro Gil Vicente Teatro Politeama Teatro Nacional D. Maria II Teatro Nacional de São Carlos Jardim de Inverno do Teatro D. Luís Teatro da Trindade

Tabela 2 – *Tabela descritiva das personalidades incluídas nos itinerários e dos locais a visitar*

5.1. Itinerário "Ao Som da Lusofonia"

Nesta secção apresentam-se as principais relações existentes entre as personalidades e os locais que compõem este itinerário.

Amália Rodrigues, fadista e atriz portuguesa: Sendo o fado um elemento fundamental da identidade portuguesa, considera-se fundamental incluir este género musical neste itinerário, representado por aquela que é considerada a Rainha do Fado. Com o intuito de demonstrar a história de vida desta fadista, mas também do fado português, selecionou-se a *Casa-Museu de Amália Rodrigues* como um dos atrativos deste itinerário.

Ângela Clemente, bailarina moçambicana: Esta bailarina apresenta um curriculum muito completo ao nível da dança, embora tenha começado como atleta de competição. A sua vinda para Portugal ocorreu aos 17 anos quando ingressou na *Escola de Dança do Conservatório Nacional de Lisboa,* uma escola conceituada a este respeito e muito procurada por artistas desta área. Optou-se por incluir esta escola no itinerário, que além da Ângela Clemente acolhe outros artistas lusófonos.

Carlos Martins, saxofonista e compositor português: Fundador da Associação Sons da Lusofonia, uma associação que junta artistas de diversas origens (africanos, brasileiros e portugueses) e promove intervenções abrangentes que aliam a intervenção social e a educação global à música e à interação entre comunidades e artes.

Cesária Évora, cantora cabo-verdiana: Após uma fase menos positiva da sua vida e carreira, Cesária Évora é convidada por Bana (um empresário cabo-verdiano exilado em Portugal) a atuar em Portugal. Este passo foi decisivo para a cantora relançar novamente a sua carreira. Um ano após a sua morte, vários artistas portugueses e cabo- verdianos (Bonga, Celeste Rodrigues, Lura, Maria Alice, Nancy Vieira, Teófilo Chantre, Tito Paris, Ferro Gaita e o projeto Cesária & Friends) juntaram-se para preparar um concerto em sua homenagem. Este concerto realizou-se no *Coliseu dos Recreios*, local por isso escolhido para este itinerário. Além disto, este foi também o espaço onde a cantora deu o seu último concerto em Portugal, em Maio de 2010.

Filipe Mukenga, cantor e compositor angolano: Colaborou num dos discos da Associação Sons da Lusofonia ("Sons da Fala") e contribuiu para um dos temas de Rui Veloso. Este cantor atuou também no *Coliseu dos Recreios*, junto com "Os Tubarões" (grupo cabo-verdiano) e no *Pavilhão Atlântico* com a fadista Mariza. Denota-se, mais uma vez, a importância de incluir estes espaços de eventos e espetáculos neste itinerário.

Guto Pires, cantor e compositor guineense: Cantor guineense que se orgulha de exaltar a tradição e a cultura popular do seu país através da música. Através da Associação Sons da Lusofonia, participou nos coletivos “Sons da Lusofonia” e “Sons da Fala”, junto com outros artistas lusófonos. Em 2008, Guto Pires participou num trabalho discográfico “Venham Mais Cinco”, inspirado no cantor Zeca Afonso. Atuações em Portugal ocorreram no *Café Tati*, em Abril de 2012, onde apresentou as suas composições, a música popular da Guiné-Bissau e também canções de liberdade da Guiné, como forma de comemorar o 25 de Abril. Este café constitui, assim, um interessante espaço para conhecer e desfrutar, onde muitos outros artistas lusófonos já atuaram.

Maria Bethânia Velloso, cantora brasileira: Esta cantora procura inovar nos seus espetáculos, combinando poemas e excertos de textos da literatura com as suas músicas. Entre os poemas mais conhecidos declamados por esta artista encontram-se os de Fernando Pessoa, como por exemplo “Todo o cais é uma saudade de pedra” e os de Sophia de Mello Breyner, como “Poema azul”. Maria Bethânia lançou inclusive um álbum, denominado “Imitação da vida”, onde constam onze textos de Fernando Pessoa e seus heterónimos. Em Junho de 2013, esta cantora esteve em Portugal para o espetáculo “Bethânia e as palavras” no Teatro Nacional S. João no Porto, onde declamou poesia de Fernando Pessoa, Sophia de Mello Bryener Andresen e também do Padre António Vieira. Neste sentido, os locais escolhidos para este itinerário com base nesta personalidade foram a *Casa Fernando Pessoa* e o *Miradouro de Sophia de Mello Bryener Andresen.*

Rui Pinto, bailarino angolano: Este bailarino iniciou os seus estudos na *Escola de Dança do Conservatório Nacional*, onde mais tarde foi convidado para coreografar.

Sandra Rosado, bailarina moçambicana: Sandra Rosado apresenta um percurso semelhante aos dos bailarinos apresentados anteriormente. Também ela ingressou na *Escola de Dança do Conservatório Nacional,* evidenciando-se, mais uma vez a importância deste espaço para a formação dos bailarinos.

Yuri da Cunha, cantor angolano: Considerado o ‘Rei da Lusofonia’, Yuri da Cunha gravou o seu primeiro álbum em Portugal, nos estúdios da produtora Valentim de Carvalho. No mesmo ano ganhou o prémio da RTP para o melhor videoclipe e para melhor música do ano dos Países de Língua Oficial Portuguesa (PALOP). Em 2010, atuou duas vezes em Portugal, uma no *Campo Pequeno*, com o espetáculo “Sou Lusófono” e outra no Rock in Rio Lisboa, realizado no *Parque da Bela Vista*, em Lisboa. Estes são mais dois lugares que foram considerados neste itinerário.

Todos os lugares referidos anteriormente como componentes deste itinerário foram incluídos pela sua relação com as personalidades lusófonas selecionadas. Contudo, outros locais foram considerados de acordo com a sua relação com o segundo tema desta investigação – as artes performativas. Assim, importa ainda falar do:

Restaurante típico do Sr. Vinho, uma casa de fados, onde já atuaram e continuam a atuar os melhores artistas e guitarristas de fado;

Restaurante Sabor a Brasil, um restaurante que em tudo faz lembrar o Brasil, desde a decoração à refeição, passando pelo ambiente. Este funciona também como bar, onde permite a atuação ao vivo de diversos artistas brasileiros;

Teatro Camões, sede da Companhia Nacional de Bailado, uma entidade que garante uma dinâmica anual de espetáculos de dança neste espaço.

Neste sentido, este itinerário encontra-se dividido em duas sugestões. Os participantes podem optar

por realizar as duas ou apenas uma delas, sendo que uma (a sugestão 1) apresenta a duração de cerca de um dia e a outra (sugestão 2) de meio dia. A sugestão 1 encontra-se composta pelos seguintes locais: (A) Campo Pequeno, (B) Miradouro de Sophia de Mello Bryener Andresen, (C) Coliseu dos Recreios, (D) Casa-Museu Amália Rodrigues, (E) Casa Fernando Pessoa, (F) Escola de Dança do Conservatório Nacional, (G) Café Tati, (H) Restaurante típico Sr. do Vinho. A sugestão 2 é constituída por: (A) Parque da Bela Vista, (B) Teatro Camões, (C) Pavilhão Atlântico e (D) Restaurante Sabor a Brasil.

5.2. Itinerário "Nos Palcos da Lusofonia"

Apesar de na tabela 1 se referir que este itinerário respeita a Lisboa, na realidade deve considerar-se também Coimbra. Nesta cidade encontra-se a sede da Cena Lusófona – Associação Portuguesa para o Intercâmbio Cultural, uma associação que tem por objetivo dinamizar a comunicação teatral entre os países de língua oficial portuguesa. Esta associação tem permitido aproximar os países lusófonos através do teatro, pelo que a grande maioria das personalidades selecionadas para este itinerário (exceção de Felipe La Feria) em alguma parte da sua vida passaram por esta associação. Neste sentido, embora não esteja comtemplado no mapa do itinerário, aconselha-se o participante a viajar até Coimbra, onde pode assistir às programações da Cena Lusófona e visitar o Teatro Académico de Gil Vicente, palco de muitos espetáculos promovidos pela Cena Lusófona. De seguida, apresentam-se as principais personalidades do teatro e locais que compõem este itinerário.

Elias Macovela, ator moçambicano: **C**hega a Portugal por intermédio da Cena Lusófona para realizar um estágio de iluminação em Évora. Durante o tempo que esteve em Portugal trabalhou em diversos locais associados ao teatro e a outras artes performativas, como o Centro Cultural de Belém, o *Teatro da Trindade*, o Teatro Camões, o Coliseu dos Recreios e o *Teatro Nacional de São Carlos*. Alguns destes locais foram, por isto, introduzidos neste itinerário.

Filipe La Feria, encenador e dramaturgo português: Reconhecido nacional e internacionalmente pelo seu trabalho enquanto encenador e dramaturgo, Filipe La Feria iniciou a sua carreira teatral enquanto ator. Estreou-se no Teatro Nacional, mas atualmente encontra-se muito associado ao *Teatro Politeama*, teatro no qual ele produz e encena grande parte dos seus espetáculos. Este teatro é também incluído neste itinerário, uma vez que constitui um marco da vida desta personalidade que tanta influência tem no teatro português.

José Amaral, ator e contador de histórias timorense: Grande parte da carreira teatral deste ator é vivida em Portugal. Em 1992, participou como figurante na peça "O Glamour" referente ao Padre António Vieira, no *Teatro Nacional D. Maria II*. Pouco tempo depois, participou no FITEI – Festival Internacional de Teatro de Expressão Ibérica, no Porto. Em 1997 participou no 1º Estágio Internacional de Atores organizado pela Cena Lusófona, que ocorreu no *Teatro da Trindade*. A 2ª fase do estágio foi em Coimbra, onde apresentaram a peça "O Beijo no Asfalto" no *Teatro Académico de Gil Vicente*. Evidencia-se com esta personalidade a relevância de incluir o Teatro Académico de Gil Vicente neste itinerário, bem como os restantes teatros referidos.

Odete Môsso, atriz cabo-verdiana: Vem para Portugal para participar no Estágio Internacional de Atores, promovido pela Cena Lusófona. A 1ª fase do estágio foi passada nos *ateliers* do *Teatro da Trindade*, a 2ª fase ocorreu em Coimbra, onde prepararam e representaram a peça "O Beijo no Asfalto" e a 3ª fase decorreu em Lisboa, na EXPO, com o projeto "Olharapos". Após o

estágio decidiu tirar um curso de teatro na Academia Contemporânea do Espetáculo, onde foi aluna de Rogério de Carvalho.

Rogério Boane, ator moçambicano: Após participar num workshop da Cena Lusófona em Moçambique é escolhido para vir para Portugal para continuar a trabalhar nesta área. Instala-se em Coimbra e por intermédio da Cena Lusófona participa em espetáculos em Coimbra (*Teatro Académico de Gil Vicente*), Braga e no Porto (Palácio de Cristal). Foi convidado a integrar a Companhia de Teatro de Braga, onde se encontra até hoje.

Rogério de Carvalho, encenador angolano: Distinguido com um prémio pela Associação Portuguesa de Críticos do Teatro, pelos espetáculos "Juramentos indiscretos" e "Salomé". A entrega de prémios decorreu no *Jardim de Inverno do Teatro São Luiz*, pelo que este local foi integrado no itinerário.

Neste itinerário todos os locais apresentam uma relação com pelo menos uma das personalidades selecionadas. Assim, os locais que compõem o itinerário são: (A) Teatro Politeama, (B) Teatro Nacional D. Maria II, (C) Teatro Nacional de São Carlos, (D) Teatro São Luiz – Jardim de Inverno e (E) Teatro da Trindade. Outro local que se aconselha a visitar é, como referido anteriormente, o Teatro Académico de Gil Vicente em Coimbra, bem como as atividades que vão sendo realizadas pela Cena Lusófona.

Conclusão

Com esta investigação conclui-se que apesar dos países lusófonos apresentarem traços comuns, como a língua, os seus pontos de vista não têm de ser obrigatoriamente semelhantes. Neste sentido, é necessário que a comunidade lusófona se respeite e compreenda entre si. Estes países não se devem homogeneizar, é a diferença que os torna ricos e únicos e só assim se poderão unir em prol de benefícios comuns. A lusofonia como espaço cultural deve ser entendida do ponto de vista da cultura e do património, que por sua vez, apresenta grande potencial ao nível do turismo, podendo ser oferecida sob a forma de itinerário turístico-cultural. Verificou-se ainda que as artes performativas podem constituir um excelente exemplo de aproximação dos países lusófonos. Os dois itinerários turístico-culturais contribuíram para esse mesmo objetivo e constituem uma forma de promover Portugal ao nível das artes performativas, algo que ainda não é muito estudado.

As principais limitações deste estudo prenderam-se à dificuldade de encontrar informação biográfica sobre algumas das personalidades selecionadas e à dificuldade em oferecer atrações mais diversificadas do ponto de vista artístico e com relações culturalmente mais fortes com a Lusofonia.

Referências bibliográficas

Alberti, F. & Giusti, J. (2012). Cultural heritage, tourism and regional competitiveness: The Motor Valley cluster. *City, Culture and Society*, 3, pp. 261-273.

Baptista, M. (2000, 8-11 Novembro). *O Conceito de Lusofonia em Eduardo Lourenço: Para Além do Multiculturalismo 'pós-humanista'*. Artigo apresentado no III Seminário Internacional de «lusografias». Évora: Centro de Investigação e Desenvolvimento em Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Évora.

Baptista, M. (2006). "A lusofonia não é um jardim ou Da necessidade de 'perder o medo às realidades e aos mosquitos'" in M. Martins, H. Sousa & R. Cabecinhas (Eds.), *Comunicação e lusofonia: Para uma abordagem crítica da cultura e dos* media (pp. 23-44). Porto: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho.

______. (2003). Da cultura europeia à lusofonia: Pensar o impensado com Eduardo Lourenço. *Metamorfoses*, 4, pp. 45-54.

Brito, R. & Bastos, N. (2006). "Dimensão semântica e perspetivas do real: comentários em torno do conceito de lusofonia" in M. Martins, H. Sousa & R. Cabecinhas (Eds.), *Comunicação e lusofonia: Para uma abordagem crítica da cultura e dos* media (pp. 65-77). Porto: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho.

Chai, L. (2011). *Culture Heritage Tourism Engineering at Penang: Complete The Puzzle Of "The Pearl Of Orient". Systems Engineering Procedia*, 1, 358-364.

Figueira, L. (2013). *Manual para Elaboração de Roteiros de Turismo Cultural*. Tomar: Instituto Politécnico de Tomar.

Galito, M. (2012). Conceito de Lusofonia. *CI-CPRI,* (16), 1-21.

Graham, B. (2002). Heritage as Knowledge: Capital or Culture? *Urban Studies*, 39 (5-6), 1003-1017.

Khan, S. (2004, 16-18 Setembro). *"Somos uma raça com duas pátrias'. Imigrantes Afro-Moçambicanos: Narrativas de Vida e Identidade, e Percepções de um Portugal pós-colonial".* Artigo apresentado no VIII Congresso Luso-Afro- Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra.

Lourenço, E. (1999). *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva.

Macedo, L., Martins, M. & Cabecinhas, R. (2011). Blogando a Lusofonia: Experiências em três países de língua oficial portuguesa. *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona*, pp. 121-142.

Maia, S. (2010). *Rotas Museológicas na Região de Aveiro – Um estudo empírico*. Tese de Mestrado, Aveiro: Departamento de Economia, Gestão e Engenharia Industrial, Universidade de Aveiro.

Martins, M. (2006). Lusofonia e Luso-tropicalismo: equívocos e possibilidades de dois conceitos híper-identitários. *Visages d'Amérique Latine*, (3), pp. 89-96.

Mathieson, A. & Wall, G. (2006). *Tourism: change, impacts and opportunities*. Harlow: Pearson, Prentice Hall.

McKercher, B., Ho, P. e Cros, H. (2005). Relationship between tourism and cultural heritage management: evidence from Hong Kong. *Tourism Management*, 26, pp. 539-548.

Pérez, X. (2009). *Turismo Cultural - Uma visão antropológica*. Tenerife, PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural.

Seixas, E. (2007). Discursos Pós-Coloniais sobre a Lusofonia: Comparando Agualusa e Saramago. *Cronos, Natal-RN*, 8 (1), pp. 131-155.

Silva, S. (2011). *Conceção de itinerário de turismo religioso para a cidade de Valongo*. Tese de Mestrado. Aveiro: Departamento de Economia, Gestão e Engenharia Industrial, Universidade de Aveiro.

Vaz, J. (2008). "Cultura e Património, Paradigmas de Desenvolvimento" in *Gestão e Desenvolvimento*. 15-16 (2007-2008), 33-42.

O teatro *cacuri*: uma tentativa amazônica de descolonização do ambiente cênico

Walter Chile Rodrigues Lima[1] & Agenor Sarraf Pacheco[2]

Resumo: Este estudo investigou a pesca em Cacuris numa dupla perspectiva, revelada nas narrativas de habitantes da região das ilhas de Abaetetuba – Pará - Brasil e na sua utilização como cenografia amazônica. A metodologia da pesquisa fundamentou-se na História Oral para entender a dinâmica da pesca de Cacuris e a análise dos dados teve diálogo constante com os Estudos Culturais. O método de criação artística do projeto cenográfico do Teatro Cacuri se deu pela associação da forma do curral a espacialidades cênicas de princípio esférico. O trabalho constata que pelas dificuldades que pescadores de Cacuris enfrentam para continuar operando com essa arte de pesca tradicional na Amazônia, o campo cênico ao apropriar-se de sua potencialidade, transforma-se em arma de luta contra o esquecimento da memória deste saber-fazer local.

Palavras-chave: Modo de Vida Amazônico; Pesca em Cacuris; Cenografia.

1. Introdução

O filósofo francês Deleuze (1999: 2) em um fragmento de sua obra "O Ato da Criação", se preocupou em refletir sobre o tratamento que deve ser dado às ideias. Observa que "devemos tratá-las como potenciais já empenhados nesse ou naquele modo de expressão [...]". A reflexão do estudioso é oportuna, motivadora e fomentadora da realização deste trabalho, ao permitir articular o ato de criação tanto ao universo da pesquisa, quanto ao fazer-se da arte. Este artigo consiste em uma síntese da dissertação desenvolvida junto ao Programa de Pós Graduação em Artes da Universidade Federal do Pará – PPGArtes/UFPA, cuja problemática residiu em duas direções: como os habitantes das ilhas de Abaetetuba, no Pará, vivem e produzem o saber-fazer da pesca em *Cacuris*? E como utilizar a forma arquitetural do *Cacuri*, no ambiente cênico?

O *Cacuri* é uma armadilha de pesca que consiste num curral assentado em praias e igarapés e serve para aprisionar o peixe com a ajuda das correntes de marés. É feito de matéria orgânica como talas, madeiras e cipós, e alguns são mesclados com matéria prima industrializada como corda de nylon.

Os pescadores artesanais garantem a subsistência de suas famílias e a reprodução da cultura local através do processo de feitura e utilização dessa armadilha. Em Abaetetuba, cidade situada no baixo Tocantins, no Estado do Pará - Brasil, é encontrado o uso de *Cacuri* pelos moradores locais. Apesar da população local utilizar a pesca como complemento de renda, observamos que a cultura do *Cacuri* está entrando em desuso. Isso ocorre, entre

1 Doutorando no Programa de Estudos Culturais das Universidades do Minho - UMINHO e Aveiro – UA. Professor da Escola de Teatro e Dança da Universidade Federal do Pará - ETDUFPA. Membro da Sociedade de Preservação aos Recursos Naturais e Culturais da Amazônia – SOPREN. Membro do Grupo de Estudos Culturais na Amazônia - GECA. Membro da Comunidade São José do Furo Maracapucu, Abaetetuba - Pará – Brasil. Email: wchile@ufpa.br

2 de Federal do Pará (UFPA), lotado no Instituto de Ciências da Arte (ICA) e vinculado a Faculdade de Artes Visuais (FAV), atuando no Curso de Museologia e nos Programas de Pós-Graduação em Artes (PPGArtes) e Antropologia (PPGA). Atualmente é Diretor do Arquivo Público do Estado do Pará (APEP). Coordenador do Grupo de Pesquisa em Estudos Culturais na Amazônia (GECA/CNPq/UFPA). Email: agenorsarraf@uol.com.br

outros fatores, devido a chegada de novas tecnologias de pesca, a diminuição dos cardumes pelo ambiente natural associada ao volume de trabalho na confecção e assentamento do *Cacuri* e o pouco interesse dos jovens pela pesca.

Na tentativa de reconstituir os modos de viver e fazer da prática do *Cacuri,* por populações amazônidas, propusemos a aplicação de sua poética, estética e forma em dispositivo cênico, pois esta armadilha tem uma forma que se assemelha a organização espacial dos palcos de arena tradicionais. A perspectiva foi transportar a linguagem e a forma arquitetural de um universo natural e cultural regional para dentro das artes cênicas, dialogando com antigas espacialidades dramáticas e propondo novos códigos de narratividade em encenação.

O *Cacuri* neste trabalho é assimilado na esteira de Ratto (1999: 22), o qual compreende que “[...] um lugar que não é necessariamente um edifício teatral, pode assumir - e assume – todos os valores dramaticamente potenciais que contém e provoca”. Dessa forma, o diálogo da empiria com a teoria refere-se ao lugar da Arte na presente pesquisa. Acreditamos que à medida que se transporta um recurso de pesca amazônico para o universo da arte, é possível colaborar com o reconhecimento da diversidade cultural presente na região, a partir da troca e construção de saberes do curraleiro1 amazônida com quem se propõe a utilizar o Cacuri na Cena, reafirmando assim a existência de uma via de mão dupla entre a oralidade e o saber letrado.

2. A cultura do *Cacuri* na Amazônia

O *Cacuri* é um instrumento de subsistência confeccionado na atualidade por indígenas, negros, afro-indígenas, mestiços e brancos pobres da região amazônica. Tem como objetivo aprisionar os peixes que se deslocam pelas correntes de maré à procura de alimento, microrganismos, frutos e sementes. Ribeiro (1987) acrescenta ainda que a palavra *Cacuri* é uma expressão pertencente à Língua Geral, correspondente a um apetrecho fixo de pesca de grandes dimensões.

Segundo os *curraleiros* da zona do salgado paraense, *Cacuri* significa curral pequeno. Possui duas partes: uma circular e a outra retilínea. A forma circular, denominada salão do curral ou chiqueiro tem uma fenda cuja as extremidades estão voltadas para dento do círculo. A outra parte, a forma retilínea, é denominada de língua do curral (manga ou mesmo espia), está inserida na fenda do salão do curral, a qual tem a função de anteparo e conduz o peixe para dentro do *Cacuri*.

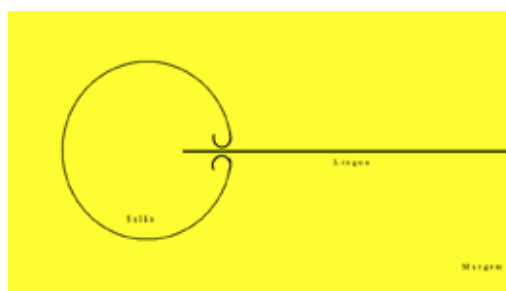



Figura 1. *Cacuri*. Planta baixa estilizada. Confeccionado pelo autor em meio digital. Desenho da pesquisa, experimentado em sua primeira versão em 2009 e revisto em 2011. Arquivo Pessoal: Walter Chile.

O peixe, ao se deparar com a língua do curral, muda de direção em busca da parte mais funda do curso d’água. Nesse momento, o peixe entra no salão do curral, e permanece aprisionado até a maré

1 Termo utilizado na costa atlântica do Estado do Pará – Brasil, para identificar o praticante da pesca de curral.

baixar. Após isso, o curraleiro realiza a *despesca* do curral, ou seja, a coleta das espécies capturadas.

A Figura 02 retrata o Seu Orlando, mestre *Cacurizeiro*, se deslocando em direção ao seu *Cacuri*. A marca escura na base do curral revela que a maré está vazando, portanto é hora de posicionar-se para dar início a *despesca* do *Cacuri*.

Figura 02: mestre Orlando e seu *Cacuri* instalado na "Costa Marapatá" em Abaetetuba. Foto da pesquisa de campo, abril de 2011. Arquivo Pessoal: Walter Chile.

A *despesca* do *Cacuri* é um momento de bastante apreensão para o pescador, não se sabe o que por ele espera na câmara do curral. Deseja-se sempre que haja pescado em abundância e que não se encontre pela frente um poraquê, uma arraia, ou um jacaré, pois estes animais podem vir a atacar o pescador.

Apesar da pesca representar importância na sobrevivência da população local, essa modalidade de pesca apresenta sintomas de declínio. Nas doze incursões realizadas a campo foram encontrados somente três atuantes na pesca em *Cacuri*: mestre Orlando[2], mestre Zal[3] e mestre Quixinho[4]. Além desses três mestres foram entrevistados o mestre Aristeu[5], mestre João Batista[6] e o mestre Joãozinho[7], todos ex-praticantes da pesca de *Cacuri* e habitantes da zona rural, e os mestres Maxico[8], Miguel Pompeu[9] e Coriolano[10], ex-praticantes da pesca de *Cacuri* e residentes no espaço urbano do município de Abaetetuba.

Os mestres *Cacurizeiros*, na sua maioria, apontam que o desuso desse curral se dá em decorrência do desaparecimento do pescado somados à demanda excessiva de trabalho que exige sua feitura e assentamento, sendo, portanto, muito trabalho para pouco pescado, daí não ser compensatório tanto investimento, além do surgimento de equipamentos industrializados de pesca, tais como a rede de três malhos, devido a praticidade de aquisição e de utilização.

2 Orlando Machado Figueiró, 64 anos. Nascido e residente do rio da Prata, em Abaetetuba.
3 Sebastião Pereira Cardoso Filho, 44 anos. Nasceu no rio Sirituba, na zona rural de Abaetetuba onde reside.
4 José Maria Barbosa Ferreira, 50 anos. Nasceu no rio Panacuerazinho e reside no rio Sirituba, ambos no meio rural de Abaetetuba.
5 Aristeu Machado Figueiró, 70 anos, nascido no furo dos Carecas, rio da Prata, Abaetetuba-Pará.
6 João Batista dos Reis e Silva, 97 anos, nascido no rio Tucumanduba onde reside.
7 Francisco João Maués, 53 anos, nascido no Igarapé Acapu, no Baixo Tucumanduba, Abaetetuba – Pará, onde reside.
8 Maximiliano Rodrigues Correa, 71 anos. Nascido no furo Maracapucu. Reside hoje na zona urbana de Abaetetuba.
9 Miguel Pompeu Ferreira Maués, 63 anos, nascido no rio Cuitininga, zona rural de Abaetetuba, hoje reside na zona urbana.
10 Coriolano Amaral de Freitas, 72 anos, nascido na ilha do Cará-Cará, na zona rural de Cametá. Reside hoje na zona urbana de Abaetetuba.

Mestre Pompeu justifica o desuso do *Cacuri* pelo aparecimento das redes de malhar e tarrafear que facilitaram a captura do pescado, pois seu uso não requer que o pescador entre na água para realizar a *despesca*. Entrar na água para realizar a *despesca* de qualquer armadilha, torna o pecador vulnerável à ferrada de arraia, e ao ataque de poraquê e de jacaré. "[...] foi surgindo, como tô te falando, outras coisa mais fácil. A malhadeira, a tarrafa, entendeste? Que você não pula hoje na água prá pegar. Vamo dizer: a rede de lanciar, né [...] Aí já viu. Então o *Cacuri* foi acabando por causa disso. Que veio outras coisas que facilitou, né!" (entrevista cedida em 28/04/2011).

A valorização das perspectivas de análise dos encontros e confrontos interculturais contemporâneos se explicam pela influência e formas de recepção dos produtos industriais na vida da classe trabalhadora e popular, sobre esse assunto, Raymond Williams (1977) apreende cultura como modos de vida em suas experiências concretas e ressignificações simbólicas. Diante desse quadro, o autor compreende que saberes e práticas culturais atravessam processos de mudanças distintas e inter-relacionais. Os conceitos de emergente, dominante e residual, por ele formulados, ganham ressonâncias no contexto amazônico em se tratando do saber-fazer do povo da floresta que operam na (des)pesca do *Cacuri*.

Williams (1977: 125) compreende o residual como um elemento efetivo do presente que foi formado no passado e encontra-se ativo no processo cultural não como lembrança de sua existência, mas como componente presente na cultura.

A esse respeito, é possível inferir que o *Cacuri* hoje elaborado nas ilhas de Abaetetuba corresponde ao que cunhou Williams (1977), como residual. Esse elemento analítico carrega consigo alguns aspectos tradicionais que se formaram no passado, mas que continuam se manifestando ainda no presente. Nesse sentido, mesmo diante das transformações pelas quais vem passando a arte de tecer e sentar o *Cacuri* nas margens dos rios na Amazônia, a tala e o saber-fazer são exemplos da persistência de uma cultura de pesca tradicional regional, portanto ícones residuais.

A relação entre tempos e artefatos culturais distintos, deixa ver que o trabalho de tradição seletiva evidencia incorporações de elementos ativamente residuais e isso sé dá pela interpretação, diluição, projeção e exclusão discriminativa (Williams, 1977: 126).

Já o conceito de *dominante* aplicado ao universo da pesca em *Cacuris* pode ser interpretado como tradições que foram entrando em desuso e substituída pelo uso de novos elementos. O cipó que fazia a amarração das tramas do curral emerge como elemento do passado apontado por Williams (1979), que dá lugar ao elemento do presente, o dominante, representado pelo cabo de nylon, absorvido pelos mestres *cacurizeiros* na feitura do curral.

O povo da floresta utiliza-se da tecnologia e dos produtos industrializados para reafirmar seu saber e suas práticas culturais. Se utilizar matéria industrializada é participar da modernidade, o pescador de *Cacuri* milita na modernidade ao utilizar esses produtos no cotidiano.

Nesse universo de lutas pela tradição e pela vida, apreendemos a presença do *emergente*, entendido como algo novo que está brotando no bojo das práticas culturais**.** Williams (1977: 126) assinala que "novos significados e valores, novas práticas, novas relações e tipos de relação estão sendo continuamente criados".

A esse respeito o autor reforça que "o que importa, finalmente, no entendimento da cultura emergente, em distinção da cultura dominante e residual, é que ela não é nunca apenas uma questão de prática imediata. Na verdade depende crucialmente de descobrir novas formas ou adaptações da forma" (Williams, 1977: 129).

Compreendemos, portanto, que o desdobramento deste estudo sugere uma construção cenográfica plural para abrigar encenações. Inspirado na estética e na forma geratriz do *Cacuri*, é proposto neste artigo o Teatro *Cacuri*, que caracteriza-se como uma maneira de "adaptação da forma", como uma descoberta de novas formas de composição e utilização defendida por Williams.

3. O Teatro *Cacuri*

Os currais de pesca assentados em seu ambiente natural e visualizados do alto (em planta baixa) formam desenhos que possuem semelhança com espacialidades cênicas tradicionais como o teatro de arena, se vistos também do mesmo ângulo. A arena é um tipo de relação palco/plateia que permite maior proximidade do espectador com a encenação, quebrando com a hierarquia de lugares e acomodando a todos sem distinção.

A associação entre a forma dos currais de pesca e dos teatro de arena representa o dispositivo desencadeador para a imaginação do Teatro *Cacuri*. O ato de associar coisas, entende Ostrower (2009: 20) "compõem a essência de nosso mundo imaginativo [...] as associações estabelecem determinadas combinações, interligando ideias e sentimentos".

Como parte do processo de criação artística, o *Cacuri* foi retrabalhado e redimensionado em sua escala e matéria e, para ele foram pensados recursos técnicos e de efeitos especiais elementares, existentes ou não no campo da arquitetura cênica, reproduzindo sempre uma estética e tecnologia rudimentar, para daí chamarmos de Teatro *Cacuri*. Este teatro foi pensado também com a função de abrigar técnica e esteticamente a cena. Ele preenche o espaço do cenário, e se assume como tal, ao mesmo tempo em que é preenchido por público e cena.

Nesse sentido, Pavis (2008) entende que transposto para a cena, qualquer elemento vivo ou animado do espetáculo é submetido a um determinado feitio, é retrabalhado, cultivado, inserido num conjunto significante. A reflexão do autor amplia a compreensão sobre a presença do *Cacuri* na cena, como um elemento componente de uma cultura, cuja finalidade obedece a princípios de subsistência e estéticos, com potencialidade para ser transportado e retrabalhado para ambientar espetacularizações.

O Teatro *Cacuri* consiste em uma ideia de teatro desmontável e todo articulável. Ele procura evidenciar em sua aparência a estética dos artefatos elaborados pelo povo da floresta. É criado a partir do desenho do *Cacuri* confeccionado pelo mestre Aristeu no rio da Prata, na região das ilhas do município de Abaetetuba, no Estado do Pará - Brasil.

O *Cacuri* elaborado pelo mestre Aristeu traz um diferencial em relação aos demais encontrados na pesquisa de campo. Em desenho realizado no momento da entrevista foi possível perceber a existência de uma área denominada de ante-sala que compõe o curral. Essa ante-sala tem como função maior eficiência da captura dos peixes.

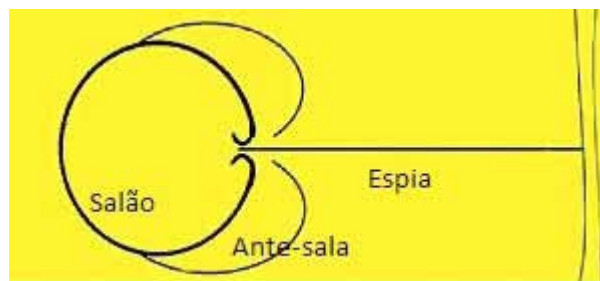



Figura 03. Desenho estilizado do *Cacuri* elaborado pelo mestre Aristeu. Confeccionado pelo autor em meio digital.

Então, sobre o desenho criado por seu Aristeu, modelamos o Teatro *Cacuri*. O salão abriga o palco e a plateia, relação a qual pode ser transformada de acordo com as necessidades da encenação. A ante-sala é composta por dois mezaninos. A parte superior é destinada para abrigar os técnicos atuantes, que opera os equipamentos no contexto da encenação. A parte superior serve também a

realização de cenas. E a parte inferior foi pensada para ser utilizada como coxia, como fizeram os artistas do renascimento espanhol com a parte de baixo do palco do *Corrales*. A parte denominada espia é pensada como expositor de cartazes e *banners*, ela é pensada de forma bem estruturada que pode ser utilizada também como elemento cênico e passível de suportar o peso do atuante. As figuras 04 e 05 dão uma noção aproximada do Teatro *Cacuri* idealizado.

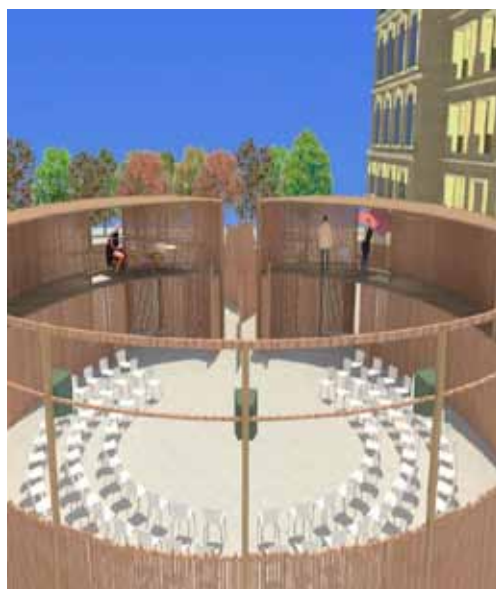



Figura 04: Teatro *Cacuri*, vista da área de ação cênica. Executado pelo arquiteto Junyo Kostas em meio digital

Assim, essa proposta de teatro amazônico desmontável é pensada para abrigar representações espetaculares de diversas linguagens artísticas como teatro, dança, performance, leitura dramatizada, espetáculos musicais, circenses e outros, pois sua estrutura e seus recursos técnicos podem ser manipulados de acordo com as necessidades da representação, como um brinquedo de montar e desmontar.

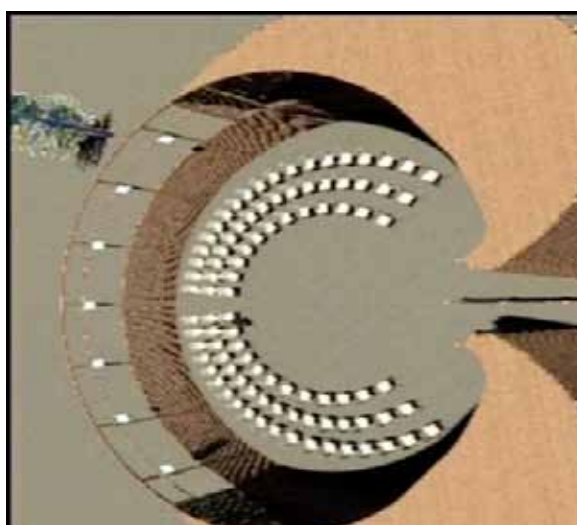



Figura 05: Teatro *Cacuri*, vista da área de ação cênica sobre os mezaninos. Executado pelo arquiteto Junyo Kostas em meio digital.

O Teatro *Cacuri* é conceituado como uma cenografia-arquitetura plural e pode ser construído com a estética ribeirinha e ter sua aparência transformada para obter unidade estilística com a estética do espetáculo proposto. Quero dizer que apesar de constituir-se de um cenário-teatro, ele ainda pode ter sua aparência transformada com a utilização de tecidos tensionados ou enxertos de formas planas e/ ou sólidas coloridas ou neutras e efeitos luminosos.

4. Conclusão

Ao vivenciar a pesca do *Cacuri* percebemos que se tratava também de um espaço de sociabilidades. Histórias, memórias, saberes, valores e aspirações regam o diálogo na elaboração e manuseio do artefato e são divididos entre os parceiros sob o ponto de vista do gênero masculino, pois a mulher não é visibilizada na cadeia produtiva do *Cacuri* nesta realidade.

Causou perplexidade encontrar somente três fazedores/colocadores de *Cacuri* atuantes e residentes nas ilhas de Abaetetuba. Daí seguir a orientação de ouvir mais três ex-praticantes da pesca em *Cacuri* que ainda habitam as ilhas e três ex-praticantes que na busca de uma vida melhor migraram para o centro urbano, como forma de revelar suas trajetórias e percepções.

Nessa perspectiva, posso dizer que o registro do depoimento desses guardiões é uma tentativa de trazer à tona lembranças, memórias e visões do passado para entender e reconstituir o modo de vida desses sujeitos e da pesca em *Cacuris*. Sobre as visões do passado Sarlo (2007: 12) entende que "são construções [...] justamente porque o tempo do passado não pode ser eliminado, e é um perseguidor que escraviza ou liberta, sua irrupção no presente é compreensível na medida em que seja organizado por procedimentos da narrativa, e, através deles por uma ideologia que evidencie um *continuum* significativo e interpretável do tempo".

Mergulhar na profundeza do ser *Cacuri* e escarafunchá-lo parte a parte para ouvir sons, imaginar cores e luzes, sentir texturas, conhecer sua matéria, compreender sua substância, apreender o material e o imaterial foi a forma de perceber seu valor estético e poético potencial. Na experiência perceptiva, entende Merleau-Ponty (2011: 347) que "é preciso descrever a grandeza aparente e a convergência, não tais como o saber científico as conhece, mas tais como nós as apreendemos do interior".

Levar o *Cacuri* a cena, representa *dar o golpe do João sem braço* no processo histórico de aniquilamento dos valores culturais de populações tradicionais amazônicas pelo avanço de outras propostas de vida e morte desencadeadas pelos poderes tecnológicos e políticos. Significa realizar um drible no dominante/excludente e fazer o *Cacuri* boiar no seio da cultura contemporânea, como arte, memória e história. Por fim, esta proposição cenográfica plural, chamada Teatro *Cacuri*, caracteriza-se, sobretudo, como uma arma de luta e resistência contra o esquecimento contemporâneo e futuro dos saberes locais sobre a pesca em *Cacuris* na Amazônia e, especialmente em seu lado tocantino.

Referências Bibliográficas

Entrevista com seu Miguel Pompeu Ferreira Maués, 63anos, realizada na cidade de Abaetetuba-Pará-Brasil, no dia 28/04/2011.

Deleuze, G. (27/06/1999). "O ato de criação" in *Folha de São Paulo*. São Paulo. Trad. José Marcos Macedo.

Merleau-Ponty, M. (2011). *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.

Ostrower, F. (2009). *Criatividade e processos de criação*. Petrópolis: Vozes.

Pavis, P. (2008). *O Teatro no cruzamento de culturas*. São Paulo. Trad. Nanci Fernandes. Perspectiva.

Ratto, G. (1999). *Antitratado de cenografia: variações sobre o mesmo tema*. São Paulo: SENAC.

Sarlo, B. (1997). *Paisagens Imaginárias: intelectuais, arte e meio de comunicação*. São Paulo: EDUSP.

Williams, R. (1977). *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar.

O Cavaquinho: da Braguinha ao Ukelele - Metáforas do colonialismo e pós-colonialismo

Maria Joana Alves Pereira[1] & Maria Manuel Baptista[2]

Universidade de Aveiro e Universidade do Minho/ CECS, Portugal

Resumo: Tendo por base a música como elemento cultural de forte pendor de miscigenação cultural, traçamos o percurso colonial e pós-colonial de um instrumento musical português, o Cavaquinho, outrora denominado de Braguinha. Este instrumento, não só pela sua dimensão, mas essencialmente pelo som que dele emana e das potencialidades musicais que comporta, correu mundo. É, actualmente a marca da identidade de outros povos, como no Havai onde o Cavaquinho é chamado de Ukelele, definindo-se mesmo como elemento identitário do povo havaiano. Assim, percepcionamos um olhar pós-colonial enfatizando a importância do legado cultural português e o significado do mesmo no processo colonial e pós-colonial. Apontamos ainda o desígnio de que a música é por si só um elemento agregador e propiciador da união e da formação de identidades.

Palavras-Chave: Pós-colonialismo. Luso-tropicalismo. Música. Cavaquinho.

1. Identidade Cultural Portuguesa e Pós-Colonialismo

> "O pós-colonialismo salienta a ambivalência e a hibridez entre o colonizador e o colonizado, já que não são independentes um do outro nem são pensáveis um sem o outro".
> (Santos em Pinho Vargas: 77)

Falar de pós-colonialismo obriga-nos a ter sempre uma visão e uma perspectiva alargada sobre o tema. Isto é, sendo esta temática por um lado bastante abrangente, mas por outro muito sensível, não se podem tomar as ideias como absolutas. Neste trabalho escolhemos abordar o tema sob um prisma de miscigenação cultural e assim, como bem referem Santos e Vargas, não há dúvida de que não se pode pensar no pós-colonialismo sem um colonizador e um colonizado.

É sabido, também pela História, que Portugal foi o iniciador e um grande impulsionador da Expansão da Europa para fora de si própria, a par de outros países. No estudo que pretendemos desenvolver vamos apenas centrar-nos na expansão portuguesa e o Olhar o momento de um instrumento musical (o cavaquinho) à medida que vai entrando em contacto com outras culturas.

De acordo com alguns estudiosos, Santos (2003), Baptista (2000), Couto (2007) e Martins (2006), a alta capacidade de miscigenação portuguesa só se explica se se entender que Portugal foi também ele colonizado. Na verdade, Portugal e o seu povo foram ao longo de vários séculos influenciados pelas mais diversas culturas e costumes, desde os gregos aos cartagineses, ainda com a invasão dos celtas, dos fenícios, dos romanos e visigóticos, dos

---

1 É actualmente doutoranda em Estudos Culturais no Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro e Investigadora do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), da Universidade do Minho. Trabalha há já 14 anos na cultura e com cultura. Nos últimos sete anos tem trabalhado como Gestora de Carreiras Artísticas e organizadora de espectáculos de Jazz em todo o Mundo, nomeadamente da cantora de jazz Jacinta. Foi a primeira e até ao momento a única mulher portuguesa a produzir um disco para a mais prestigiada editora de jazz do mundo - a Blue Note Records.

maria.joana.pereira@ua.pt

2 Doutorada em Filosofia da Cultura, com provas de agregação em Estudos Culturais é Professora Auxiliar e Investigadora da Área de Cultura Portuguesa no Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro. É atualmente Diretora do Curso de Doutoramento em Estudos Culturais no Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro (3º ciclo lecionado em colaboração com a Universidade do Minho). As publicações mais significativas situam-se na área dos Estudos Culturais e na obra de Eduardo Lourenço.

mbaptista@ua.pt

árabes e também pelos judeus. Desde a proto-história que o povo, agora português, foi invadido por uma grande variedade de saberes e costumes cuja influência inscreveu, na sua idiossincrasia, fundações díspares na construção de uma identidade própria.

> "Primeiro, foram os celtas (essencialmente guerreiros e muito turbulentos). A seguir vieram os Lígures que, na sua grande expansão, guerrearam e repeliram os Iberos, em sucessivas batalhas. Esses Povos (Iberos, Celtas e Lígures), na sua convivência acabaram por se entender e fundir uma coligação de um só povo, de que resultaram os Celtiberos...Ainda se lhe juntaram outros povos, Fenícios, Gregos e Cartagineses. Todos eles vieram estabelecer suas colônias, em diversos pontos da Península Ibérica"... (Albino, 2004: 15).

Ora, segundo Tomaz Tadeu da Silva (2000), nós só conseguimos saber quem somos se soubermos quem não somos. Partindo desta premissa surge a questão, que se põe com acuidade, em relação ao povo português: sabemos nós, enquanto povo, quem não somos? Estamos em crer que a grande problemática dos estudos pós-coloniais portugueses se prende com a questão da identidade, quer do colonizador, quer do colonizado. Na verdade, a circunstância de ter sido colonizado por diversos povos estará na origem da fluidez da sua identidade e da sua capacidade inconsciente de despersonalização e miscigenação. Ora, esta particularidade tem uma influência determinante nas relações que estabeleceu com os povos colonizados e, por isso, se revelaram distintas das demais ligações coloniais.

Numa mesma lógica, Silva (2000) traça a possibilidade de, como povo, sermos e não sermos, o que efectivamente dá lugar a creditar a diferença como parte integrante da identidade e vice-versa. Pensando na história de Portugal conseguimos facilmente identificar entraves à edificação de uma identidade una, antes se evidenciando a diferença como factor determinante.

1.1. Uma primeira, com base no princípio de sabermos quem não somos

- como é que podíamos, podemos ou poderemos saber quem não somos se somos resultado de um sem número de influências externas?
- se a nossa cultura está fortemente marcada pela influência de outras culturas, incutidas diversamente nas várias partes do território e por períodos de tempo bem diferentes?

Por exemplo, no sul do país por traços árabes, desde a adaptação da língua até às heranças gastronómicas; no norte, a cultura celta que se faz presente na música, na dança, nos rituais.

1.2. Uma segunda, que diz respeito à interdependência da identidade e da diferença

- Como nos relacionamos com outros países e povos?

Se pensarmos nos contornos físicos de Portugal, verificamos que a única ligação terrestre com outros países é na fronteira nascente, o que significa que para termos contactos com outros países somos obrigados primeiro a passar Espanha e só depois chegar a outros países.

Por outro lado, Portugal, que tem como riqueza o seu mar, tem também o mar como obstáculo, acabando por estar distante das diferenças que são fundamentais para a construção da identidade. Impossibilitado de se relacionar facilmente com os outros povos da Europa, em razão da sua situação geográfica (periférica), tem apenas o mar como meio de comunicação livre. Só que a sua vastidão dificulta e constitui um obstáculo sempre muito dificil de transpor.

Andrade descreve a situação nos seguintes termos: "era uma vez um pequeno povo de camponeses, pescadores, mesteirais modestos, e negociantes, fixado no extremo ocidental da Europa, onde a terra

se acaba e o mar começa... País-finisterra, o seu litoral condicionava-o e, directa ou indirectamente, impelia-o para os rumos históricos que viriam a ser os seus (Andrade et al 1975: 135).”

Este circunstancialismo não pode ter deixado de contribuir para a criação do traço português e que Fernando Pessoa ilustra na sua conhecida ideia de que “*o povo português é, essencialmente, cosmopolita. Nunca um verdadeiro português foi português: foi sempre tudo”. (Fernando Pessoa, 1923).* Ideia que Eduardo Lourenço reforça e problematiza ao afirmar: “Aptos a ser tudo e todos, não seríamos ninguém (Lourenço, 1992: 21).”

Esta vocação de ‘não-identidade’ constitui a própria riqueza da cultura portuguesa. Com efeito,

“a cultura portuguesa é uma cultura de fronteira: não tem conteúdo, tem sobretudo forma, e essa forma é a da zona fronteiriça. A cultura portuguesa sempre teve uma grande dificuldade em se diferenciar de outras culturas nacionais ou, se preferirmos, uma grande capacidade para não se diferenciar de outras culturas nacionais, mantendo até hoje uma forte heterogeneidade interna” (Santos, 1995: 150).

Todas as variantes supramencionadas juntamente com o facto de Portugal ser um país pequeno e de poucos recursos naturais, fizeram com que a sua colonização fosse por alguns autores, considerada peculiar e substancialmente diferente da colonização praticada pelos demais países e povos, sobretudo pelos Ingleses.

2. Identidade Cultural Portuguesa e Luso-Tropicalismo

No decurso dos Descobrimentos, com as consequentes posses territoriais, Portugal ocupou as suas colónias à semelhança do que era feito em território nacional. O povo português reproduzia o tipo de povoamento usado em Portugal, onde, ainda por influência da civilização castreja, a casa senhorial se colocava no ponto mais alto da localidade, por razões estratégicas mas sobretudo de defesa, construindo-se à sua volta a povoação que seria fiel e subserviente ao Senhor. Pelo contrário, os Ingleses, reproduzindo o modelo de povoamento praticado na terra mãe, estabeleciam-se junto dos portos das suas colónias.

Estas duas realidades só por si já demarcam diferenças. Enquanto colonizador, Portugal, entrou dentro do território colonizado, estabelecendo uma relação com o povo autóctone, enquanto os Ingleses mantiveram uma distância ao não entrarem propriamente no território colonizado, o que criava inevitavelmente barreiras no contacto.

Há ainda uma outra razão para a sustentação da teoria da colonização portuguesa ter sido diferente, que consiste no facto de haver um desequilíbrio relacional entre o colonizador, pequeno país costeiro, e o excesso de colonizados. Alvo de discussão recente, há linhas históricas que apontam para a hipótese de Portugal ter descoberto ao acaso algumas das suas colónias e de não ter traçado à partida um plano de rota comercial, apontando aquelas para o processo dos descobrimentos como uma aventura sem fim específico visto apenas como um desejo de expansão e libertação. Já a colonização inglesa foi realizada com o objectivo específico de comercialização. Podem ter-se verificado assim, logo à partida, pressupostos diferentes, o que inevitavelmente viria e veio a produzir diferentes desfechos.

Sérgio Buarque de Holanda, no seu livro Raízes do Brasil (1995: 109) acentua a despretensão colonialista Portuguesa quando afirma: - “A rotina e não a razão abstrata foi o princípio que norteou os portugueses, nesta como em tantas outras expressões de sua atividade colonizadora. Preferiam agir por experiências sucessivas, nem sempre coordenadas umas às outras, a traçar de antemão um plano para segui-lo até ao fim. Raros os estabelecimentos fundados por eles no Brasil que não tenham mudado uma, duas ou mais vezes de sítio, e a presença da clássica vila velha ao lado de certos centros urbanos de origem colonial é persistente testemunho dessa atitude tateante e perdulária”.

Podemos, portanto, assumir que a identidade e a diferença nunca são inocentes, abrindo-se o caminho à reflexão sobre as relações de poder existentes quer na identidade, quer na diferença e que é por entre elas que se demarcam fronteiras, que se inclui ou exclui. A partir desta análise, podemos ainda fortalecer a teoria de que a colonização portuguesa se poderá ter diferenciado por relevar de uma identidade vincada e por, também, não fazer uso de uma força imperial totalitária.

Como afirma Boaventura Sousa Santos, "nos estudos pós-coloniais o colonizador surge sempre como um sujeito soberano, a encarnação metafórica do império. Ora, no colonialismo português tal não se pode pressupor sem mais. Só durante um curto período — a partir do final do século XIX, na África — é que o colonizador encarna o império, e mesmo assim em circunstâncias muito seletivas. Fora disso, apenas se representa a si próprio. É um auto-império, e como tal, tão livre para o máximo excesso como para o máximo defeito da colonização. Mas precisamente porque essa identidade imperial não lhe é outorgada por ninguém além dele, ele é de fato um sujeito tão desprovido de soberania quanto o colonizado. Por isso, a autoridade não existe para além da força ou da negociação possíveis de mobilizar na zona de encontro." (Santos, 2003: 28).

Poderemos concluir, pois, que em determinadas épocas e por ter sido colonizado, o agora colonizador encontra-se, por vezes, numa posição mais de emigrante do que de colono: "Ao contrário do pós-colonialismo anglo-saxão, não há um outro: há dois que nem se juntam nem se separam, apenas interferem no impacto de cada um deles na identidade do colonizador e do colonizado" (Santos, 2003: 27).

Numa leitura por vezes equivocada deste estilo português de colonizador, Gilberto Freyre, pai da teoria luso-tropicalista, afirma que o amor do homem pela mulher e do pai pelo filho, acima dos preconceitos de cor, raça e de classe, conferiu à mestiçagem nas áreas de colonização lusitana um pendor mais humano e mais cristão, tendo permitido uma intensa mobilidade e adoçado as durezas do sistema de trabalho escravo (Freyre em Castelo, 2011: 265).

Ora, este é um discurso profundamente lírico em relação ao povo português, sendo precisamente neste ponto que Freyre se equivoca, ao tecer um discurso que endeusa o povo lusitano, permitindo a apropriação do luso-tropicalismo pelo Estado Novo. A partir dos anos 50 houve interesse do governo português em disseminar o luso-tropicalismo como teoria e argumentação científica para, assim, justificar a sua permanência sobretudo nos territórios africanos e asiáticos.

No entanto, no contexto desta teoria luso-tropical, há aspectos significativos que importa destacar, como sendo a apetência natural para a miscigenação e para a interpenetração de valores e costumes: "Freyre defende que o método mouro de "conquista pacífica" de povos, de raças e de culturas foi assimilado pelos lusos e posto ao serviço da expansão cristã nos trópicos. O português, à semelhança do maometano, primou não só pela mistura racial, mas também pela adaptabilidade ecológica (ao clima e ao meio físico) e sociocultural (ao meio social e aos valores e costumes). A especificidade das relações estabelecidas pelos portugueses com os povos dos trópicos teria obedecido, portanto, a um modelo aprendido com os mouros e diferente do adotado pelos europeus do norte" (Castelo, 2011: 268).

Em suma; "Hoje tende a ser consensual que a miscigenação foi precisamente a "excepção portuguesa" no colonialismo europeu, embora também o seja que o colonialismo português não foi o único a praticá-la" (Santos, 2003: 39-40).

3. A Música Enquanto Prática de Miscigenação Cultural

Bhabha (2008), considera crucial "distinguir entre a semelhança e a similitude dos símbolos através das diversas experiências culturais – literatura, arte, música, rituais, vida, morte – e a especificidade social de cada uma destas produções, uma vez que circulam como signos no interior de localizações contextuais específicas e de sistemas sociais de valores. (...) A dimensão transnacional da transformação cultural – migrações, diáspora, deslocalização, relocalização – faz do processo da tradução cultural uma complexa forma de significação. (Bhabha, 2008: 241)

Falar de música é falar de uma linguagem universal e unificadora de povos. Poderíamos afirmar mesmo com Ana Flávia Miguel, que "a música e o legado musical emergem como único e exclusivo ponto de interesse que une a população mundial (Miguel, 2010: 146)."

É, pois, nosso objectivo dar conta de que, no que diz respeito à música, faz sentido vermos Portugal colonizador através de alguns aspectos referenciados pela teoria do luso-tropicalismo. Ao pensarmos na música portuguesa, a primeira forma que nos surge é o *Fado* que é conhecido em todo o mundo como sendo 'a' música portuguesa. Contudo, podemos ir mais além e recordar que o choro, o samba, a morna, a coladeira e a música tradicional havaiana também são portugueses ou, pelo menos, que na música portuguesa têm as suas raízes mais fortes.

Os portugueses têm sido, de facto, um povo dado ao convívio, à partilha, à troca ~~e por~~ isso mesmo se pode verificar também nas influências de todos os povos colonizados na própria música que se fez e faz em Portugal, podendo-se destacar como exemplo a obra do canta-autor português do séc. XX, Zeca Afonso, que ilustra influências de vários estilos diferentes, provindos das ex-colónias, e que, por sua vez, veio a influenciar todas as gerações seguintes de músicos portugueses.

Certo é que, na história, a música portuguesa vai muito além do *Fado*, tendo a sua expressão no folclore, sobretudo através do mais pequeno instrumento de cordas com afinação - o cavaquinho. A história do cavaquinho demonstra que a música é uma linguagem universal e que permite uma comunicação privilegiada de partilha (Miguel, 2010), o que não é conseguido muito frequentemente com outros aspectos da cultura. Além disso, a capacidade de adaptação dos portugueses facilitou essa expressão e expansão, pois que levando o seu instrumento debaixo do braço, atravessaram oceanos e fomentaram a unidade no convívio na comunidade.

4. O Cavaquinho: uma História de Contaminação Cultural

O cavaquinho é um instrumento de cordas, de pequena dimensão, originário do Norte de Portugal, mais propriamente de Braga, onde nos seus primórdios se chamava Braguinha. Este instrumento, por ser pequeno e ter como principal característica o acompanhamento, servia para se levar facilmente para qualquer lado e promover a alegria de todos. Por ser de cordas plissadas, é um instrumento que serve tanto como base harmónica como de acompanhamento rítmico simples aos cantares populares (da chula, do malhão, do vira, etc). O cavaquinho é um instrumento de apenas quatro cordas, que pode ter nove afinações diferentes. Tem sobretudo o cariz acompanhador, todavia serve bem como solista.

Por ser um instrumento tão pequeno, correu o mundo inteiro não se sabendo ao certo quando se iniciou a sua propagação. Sabe-se, porém, que o Cavaquinho já se encontrava no Brasil como instrumento fundamental da música popular brasileira, sobretudo nas modinhas e no lundu, antes de 1808, ano em que se deu a chegada da família real ao Brasil.

O cavaquinho encontrava-se na música como um instrumento secundário até surgir por volta do mesmo ano (1808) um tipo de música chamada chorinho. O chorinho é um tipo de música instrumental

formada por cavaquinho, viola ou violão e flauta e tem como característica a sua toada melancólica, que muitos dizem ter origem no sentimentalismo português. Com o chorinho, o cavaquinho passou a desempenhar uma função idêntica aos demais instrumentos, abandonando a característica de instrumento secundário. Contudo, estava ainda por chegar o ex-libris do cavaquinho, o que acontece na primeira década do século XX, quando este se torna o pilar daquilo que conhecemos hoje como samba e que é reconhecido como a marca brasileira.

Como refere Henrique Cazes, "para o Samba ficar bom tem que ter cavaquinho... é por isso que samba sem cavaquinho não vai para a frente (Cazes, 2011)."

O cavaquinho correu mundo, foi de Portugal para o Brasil, para Cabo-Verde e para o Havai, tendo ao longo dos tempos sofrido algumas evoluções, por forma a poder tirar-se maior partido do instrumento, adaptando-o, no seu fabrico, aos materiais (principalmente madeiras) existentes em cada local. O interessante neste instrumento é que, apesar de ser o mesmo, de se manifestar com a mesma importância nas diversas culturas, ele pode soar de maneira completamente distinta, se ouvido em diferentes países e em culturas distintas. Em Cabo-Verde, o cavaquinho ganhou uma sonoridade bem mais próxima da guitarra portuguesa, tendo a função de acompanhamento puro da viola, entrando na música como que numa dança - numa morna bem dançada entre cavaquinho e violão.

Chega a ser inquietante o facto de estarmos perante um instrumento básico, que parece ser completamente limitado, perceber como ele pode ser tanta coisa e soar de tanta maneira, apenas dependendo do tipo de miscigenação de que foi objecto. Uma outra história do cavaquinho é aquela que se refere ao facto de ter passado a ser chamado de Ukelele no Havai. Reza a história que o cavaquinho chegou ao Havai levado por um grupo de portugueses, de mais de quatrocentas pessoas que, ao fim de quatro meses de viagem, aportaram, em 1879, no Havai. Como bons portugueses precisaram de comemorar tal proeza (de uma viagem tão longa e bem sucedida) e fizeram uma grande festa onde, de entre outros instrumentos estava o cavaquinho. O instrumento foi tão bem recebido pela população local, incluindo a família real Havaiana, que passou a ser um dos símbolos do Havai, mudando de nome para ukelele, "pulga saltitante", nome inspirado na técnica de tocar o instrumento, em que a mão esquerda está sempre a mexer em cima do braço, produzindo assim notas ou acordes.

Em suma, a música e os elementos que a produzem, entre os quais os instrumentos, não são mais que um veículo de procura de identidade, não fosse o cavaquinho o exemplo disso mesmo. Um mesmo instrumento partido de um país e difundido pelos quatro cantos do mundo, tornou-se num símbolo de identidade de outras culturas e nações que o acolheram como elo de unidade identitária.

5. Cavaquinho: uma Metáfora de Miscigenação Portuguesa

O curioso da história do cavaquinho é que ele vai de Portugal para o mundo sendo um "cavaco" (daí o nome de cavaquinho), feito de um pedaço de madeira com 4 cordas a ser tocado especificamente no folclore português para, ao fim de vários séculos, se renovar com a evolução da técnica na adaptação à música e à identidade de cada povo, e regressado a Portugal para passar a ser construído, em parte, com madeiras brasileiras e indianas.

O cavaquinho pode, com efeito, ser visto enquanto metáfora da miscigenação portuguesa, reiterando a importância que a música pode ter na história das culturas e dos povos. Como diz Ana Flávia Miguel, "a música e o legado musical emergem como único e exclusivo ponto de interesse que une a população mundial (Miguel, 2010: 146)."

Com efeito, a música é a linguagem, por excelência, universalmente conhecida e através da sua performance não só se partilham sentimentos, experiências e vivências, como igualmente se expõe

o que é de cada um e, assim, se evidencia a diferença que também é partilhada com o outro, em cumplicidade sem apropriação. Retomando as palavras de Ana Miguel, somos a concordar que: "a música permite de facto uma comunicação privilegiada de partilha com o outro, que outros aspectos da cultura não permitem (Miguel, 2010: 147)."

Podemos, pois, concluir, que o que a música e a identidade têm em comum é a performatividade e que a partilha se dá no acto da performance, portanto, a música torna também possível que tomemos consciência do que nos diferencia uns dos outros, sendo nessa identificação das diferenças que nos permitimos conhecer enquanto povo.

Referências Bibliográficas

Baptista, M. (2000). "O Conceito de Lusofonia em Eduardo Lourenço: Para Além do Multiculturalismo 'pós-humanista'". III Seminário Internacional «Lusografias», 11 Novembro. [Url: http://mariamanuelbaptista.com/pdf/OconceitodeLusofoniaemEL.pdf]

Bhabha, H. (2008) *The location of culture*. New York: Routledge

Castelo, C. (2013). "O luso-tropicalismo e o colonialismo português tardio" in *Buala – cultura contemporânea africana*. [Url: http://www.buala.org/pt/a-ler/o-luso-tropicalismo-e-ocolonialismo-portugues-tardio]

______. (2011). "Uma incursão no lusotropicalismo de Gilberto Freyre" in *Blogue de História Lusófona*, *VI*, pp. 261–280. [Url: http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL_Ano_VI_16_Claudia_Castelo__Uma_incursao_no_lusotropicalismo.pdf]

Couto, M. (2007). "Língua Portuguesa: cartão de identidade dos Moçambicanos". *In* AAVV, *Conferência Internacional sobre o Serviço Público de Rádio e Televisão no Contexto Internacional: A experiência Portuguesa*, Junho. [Url: http://ciberduvidas.sapo.pt/ articles.php?rid=1279]

Edward W. (1996). *O Orientalismo*. (E. Schwarcz, Ed.) (10 reimpre., p. 370). Companhia das Letras.

Martins, M. (2006). Lusofonia e Luso-tropicalismo : equívocos e possibilidades de dois conceitos hiper-identitários. X Congresso Brasileiro de Língua Portuguesa, Abril e Maio de 2004. [Url: http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/1075/1/mmartins_LusotropiLusofonia_2004.pdf]

Martins, U. (2009). *A gastronomia portuguesa no Brasil: um roteiro de turismo cultural*. Universidade de Aveiro. [Url: http://ria.ua.pt/handle/10773/1692]

Miguel, A. (2010). *Kola San Jon , Música , Dança e Identidades Cabo- Verdianas*. Universidade de Aveiro.

Pessoa, F. (1923). *A PÁTRIA*. [Url: http://multipessoa.net/labirinto/vida-e-obra/27]

Pinto, J. (2007). O Elemento Psicológico como Factor da Afirmação de um País Chamado Portugal. *res - PUBLICA - Revista Lusófona de Ciência Política e Relações Internacionais*, pp. 17–29.

Rothwell, P. (n.d.). *Portugal e Moçambique no Séc. XX: Língua, Pátria e Pânico*, 13.

Santos, B. (2001 [8ª edição]). "Modernidade, Identidade e a Cultura de Fronteira" in D. A. Q. Morales (Ed.), *Pela mão de Alice: o social e o politico na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez Editora, p. 23.

Santos, B. (2003). Entre Próspero e Caliban. *Novos Estudos*, (66), 23–52.

Silva, T. (2000). "A Produção Social da Identidade e da Diferença" in Editora Vozes (Ed.), *Identidade e diferença - A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis.

Vargas, A. P. (2010). *Música e poder para uma sociologia da ausência da música portuguesa no contexto europeu. Universidade de Coimbra*. [Url: https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/14027/3/M%C3%9ASICA E PODER CD.pdf]

Documentários Televisivos

Dias, Ivan. *"Apanhei-te Cavaquinho"*, Duvideo, 2011

Episódio 1: http://www.youtube.com/watch?v=30ETxHEAksY

Episódio 2: http://www.youtube.com/watch?v=xMRhVTkO8as

Episódio 3: http://www.youtube.com/watch?v=ynMm8FEW0-0

Episódio 4: http://www.youtube.com/watch?v=GIgAUHzmEiQ

TERTÚLIA 15

IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES EM CONTEXTOS COLONIAIS E PÓS-COLONIAIS 1

Identidades Pós-Coloniais: multi-linguísticas, multi-étnicas e multi-culturais

Rosa Branca Figueiredo[1]

Instituto Politécnico da Guarda

Resumo: Tendo em conta os últimos textos e obras de Wole Soyinka é fácil compreender que as contemporâneas nações-estado multi-étnicas, multi-linguísticas e multi-culturais africanas se revelaram um fracasso. Governos instáveis devido a confrontos étnicos pelo poder político e económico, leis que não se cumprem em virtude da corrupção crescente e instituições educacionais de onde não se retira qualquer ensinamento dado o declínio das suas infra-estruturas conduzem a um desfecho previsível.

Tomando a Nigéria como exemplo, pátria de Wole Soyinka, entendemos que a luta que o país empreendeu contra o imperialismo britânico não visava propriamente a criação de uma nação. Em vez disso, a luta tinha como base os ideais liberais de auto-determinação, liberdade de organização e um conjunto de ideais pan-africanos como o anti-racismo e o anti-imperialismo. A sucessão de ditaduras civis ou militares, malévolas ou benévolas, competentes ou incompetentes tornou impossível a discussão sobre quais os suportes conceptuais da nova nação. Só muito recentemente se tem dado novamente destaque à ideia de nação enquanto afirmação multi-étnica, multi-linguística e multi-cultural, em grande medida consequência de muitas conferências nacionais que ocorreram em diferentes partes do continente.

O que se pretende com este texto é mostrar como as peças de Soyinka afirmam que o continente africano tem que se socorrer das experiências do resto do mundo para se reformar e renascer.[1]

Palavras-chave: Identidades culturais; Pós-colonialismo;

Wole Soyinka é, indiscutivelmente, um dos escritores mais proeminentes em África cuja escrita se tem centrado, de forma implacável, nos problemas sociais do continente africano. Através dos seus textos ficcionais e não-ficcionais, de discussões e tomadas de posição activa na sociedade é classificado por Biodun Jeyifo como um dos combatentes mais vigorosos pela justiça social e contra a violação e abuso dos direitos humanos (Jeyifo, 2001: xvi). A sua escrita tem o selo inextirpável de uma consciência social reformadora e de um fervor patriótico. Explorando qualquer meio ao seu dispor – teatro, cinema, ensaios, romances, simpósios, televisão, radio, entrevistas – Soyinka tem, impiedosamente, apontado o dedo às classes privilegiadas e poderosas, consequentemente, despertando a fúria de diversas personalidades e instituições, o que resultou, muitas vezes, em perseguição, exílio e encarceramento.

1 "Este artigo foi financiado pela FCT – projecto PEst-OE/EGE/UI4056/2014 da Unidade de Investigação para o Desenvolvimento do Interior do Instituto Politécnico da Guarda."

1 Rosa Branca Figueiredo é Professora Ajunta e Coordenadora do Programa Erasmus na Escola Superior de Educação, Comunicação e Desporto no Instituto Politécnicohe da Guarda, Portugal. Tem um doutoramento em Estudos de Teatro pela Universidade de Lisboa com uma tese sobre o dramaturgo nigeriano Wole Soyinka. É investigadora no Centro de Estudos de Teatro da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e na Unidade de Investigação para o Desenvolvimento do Interior no Instituto Politécnico da Guarda. As suas publicações mais recentes incluem artigos sobre identidades culturais e sobre drama africano. E-mail: rrrfigueiredo@sapo.pt.

Soyinka permanece, no entanto, perigosamente audaz. Femi Osofisan regista os alvos da crítica vitriólica do dramaturgo:

> (…) the rogues and predators (…) the inept and corrupt politicians, the mimick men in uniform, the bribe-taking and indolent bureaucrats the shallow, pretentious professors, and others, the whole gallery of our thieving myopic, and "follow-follow" elite class. (1988: 87)

A cruzada de Soyinka tem-se afirmado no sentido da defesa de uma sociedade estável e igualitária onde os direitos e os privilégios da população, particularmente dos mais desfavorecidos, são garantidos e onde as infraestruturas sociais e humanas funcionem de forma eficaz. Onnokome Okome afirma que a arte soyinkiana é a arte do povo, a luta dos oprimidos, a "outra" voz da razão, a consciência de uma individualidade política desobediente (2001: 59).

Na Nigéria, contexto óbvio do interesse literário e crítico do dramaturgo, o predicamento africano é clássico. O legado colonial de desarticulação geográfica e política deixou o país à deriva num vazio político e social. Apesar das mais de quatro décadas de independência, o país ainda procura uma instituição política de relevo que garanta uma ordem social equilibrada e justa. Indisciplina, tirania, injustiça, fome, assassinatos, violação dos direitos humanos, decadência moral, ausência de lei, crimes, más prácticas eleitorais, intolerância religiosa e uma guerra civil marcam, até hoje, a história social do país.

Segundo Kole Omotoso a ideia de uma contemporânea nação-estado africana que se afirme como multi-linguística, multi-étnica e multi-cultural não tem nenhum exemplo práctico que possa seguir. Durante três décadas o exemplo dos estados sociais da União Soviética, bem como a Jugoslávia, representavam modelos atractivos para muitos líderes políticos e intelectuais africanos. Infelizmente, e tal como afirma Raymond Williams, estas nações-estado não criaram o seguinte:

> Major central institutions, government, law, learning, religion and literature – which lead to the emergence of a reasonably common language among men drawn from various parts of the region to take part in these central activities. (1961: 240)

Assim, no momento em que a União Soviética e a Federação Jugoslava se repartiram em várias nacionalidades étnicas e em preocupações regionais, o fracasso da ideia de uma nação-estado africana tornara-se óbvio. A maioria dos governos permanecia instável devido a rivalidades étnicas que visavam o poder político e vantagens económicas. Muitas leis foram declaradas ilegais em virtude da corrupção e não havia suporte nas instituições educacionais cujas infraestruturas haviam enfraquecido. O fracasso do conceito de uma nação-estado, responsável por todos os cidadãos, levou a que os indivíduos procurassem protecção nas estruturas étnicas que haviam resistido. Classificar, assim, a luta contra o imperialismo britânico de "nacionalista" levanta algumas questões. Por exemplo, o objetivo da luta na Nigéria não era a criação de uma nação, tal como refere Kole Omotoso. Em vez disso, a luta foi travada com base nos ideais liberais de auto-determinação, na liberdade de organização e num conjunto de ideais pan-africanos, como o anti-racismo e o anti-imperialismo. Em nenhum momento se pensou seriamente sobre a natureza e a concepção de nação na qual gostariam de transformar o país (1996: 56).

A sucessão de ditadores – civis ou militares, malévolos ou benévolos, competentes ou incompetentes – tornou impossível a discussão sobre quais os suportes conceptuais da nova nação. Só muito recentemente se tem dado novamente destaque à ideia de nação enquanto afirmação multi-étnica, multi-linguística e multi-cultural, em grande medida consequência de muitas conferências que ocorreram em diferentes partes do continente africano. Ainda de acordo com o defendido por Omotoso, o fracasso da nação-estado é diretamente proporcional ao fracasso dos países africanos em

produzir uma classe média capaz de cortar os laços étnicos e linguísticos. A luta pela independência, contra o imperialismo britânico, acompanhou a luta pela melhoria das condições de trabalho e melhores salários. O país independente acabaria, no entanto, por ser entregue a uma elite "em bandeja de ouro", nas palavras de Nnamdi Azikiwe, o primeiro presidente, chefe de estado da Nigéria. Logo após a independência, a condição dos trabalhadores foi esquecida por essa mesma elite no poder. Nada foi feito em prol das populações rurais e a corrupção destruiu as escassas infraestruturas que os britânicos haviam deixado. No espaço temporal de seis anos a Nigéria envolvia-se numa guerra civil e lutava pela sobrevivência enquanto nação.

A guerra é a expressão mais violenta das tendências destrutivas do homem. Soyinka testemunhou, em primeira mão, a destruição de propriedade e de vidas humanas que ocorreu na Nigéria nos anos sessenta, tendo ficado profundamente e de forma permanente afectado por essa experiência. Foi encarcerado no decurso da guerra civil nigeriana durante 18 meses, quinze dos quais em isolamento. A experiência revelou-se tanto mais traumática porquanto já identificara, na sua escrita, anos antes, todos os indícios que levariam o país a uma guerra civil.

As personagens "Three Triplets" na peça que lhe fora encomendada para assinalar e festejar a independência da Nigéria em 1960, *A Dance of the Forests*, profetizava destruição e luta fratricida como a condição *sine qua non* das novas nações africanas. Wole Soyinka percebeu que a guerra se afigurava como o maior testemunho da predileção inata do homem pela realização do destino trágico, enfatizando o que julga ser a natureza cíclica e repetitiva da história. A articulação que faz desta concepção repetitiva do destino da humanidade reflete a influência marcante da escrita de Nietzsche, particularmente das obras *Ewige Widerkehr* e *Also Sprach Zarathustra*, onde a vida é entendida de acordo com um padrão de nascimento e decadência, fluxo e refluxo, integração e desintegração, exaustão e rejuvenescimento.[2] Nesses tratados filosóficos, Nietzsche afirma que a tensão conflituosa dos opostos está pressuposta nas infrações húbristicas que o homem comete sobre a natureza que, em resposta, engendra medidas de contingência e de neutralização para a afirmação da sua plenitude e totalidade. Através do processo de *ewige widerkehr*, enfrentamos a nossa própria insignificância no grande esquema de coisas, a realidade de que a vida presente é apenas um intervalo infinitesimal no eterno retorno das forças que nos estruturam e nos definem.

O acontecimento da guerra confirmou a crença de Soyinka no movimento cíclico da vida e na visão apocalíptica da história do homem, do seu destino irreversivelmente trágico. A guerra civil nigeriana acabou por revelar como certas as previsões de morte e cataclismo presentes nas primeiras peças do dramaturgo; a guerra fornecera o enquadramento para a apreensão perturbada da situação africana à qual dera expressão numa linha de visão e de pensamento que liga peças como *A Dance of the Forests* (1960) e *Kongi's Harvest* (1967).[3] Os primeiros rumores da guerra civil e os massacres do povo Igbo foram situações que levaram Soyinka a forçar a população a uma tomada de consciência dos efeitos catastróficos e nefastos da guerra a todos os níveis. Essas manobras interventivas levaram à sua detenção e posterior encarceramento entre 1967 e 1969. Pagou um preço por confrontar as lideranças com os seus próprios horrores, o mesmo que já haviam feito as personagens "Warrior" em *A Dance of the Forests* e "Old Man" em *Madmen and Specialists*. "Dr. Bero" é o especialista na peça de Soyinka. A personagem participara activamente numa guerra e regressa a casa profundamente ferido, psicologicamente. O rótulo de "especialista" define, simultaneamente, as suas actividades pré e pós-guerra. Um verdadeiro especialista na sua área médica, a guerra acaba, no entanto, por afectá-

2 Friedrich Nietzsche, "Thus Spake Zarathustra", in The Basic Writings of Friedrich Nietzsche, trans. and ed. by Walter Kaufman (New York: The Modern Library, 1968), p.362.

3 Abiola Irele, "The Season of a Mind: Wole Soyinka and the Nigerian Crisis", The African Experience in Literature and Ideology (London: Heinemann, 1981), p.200.

lo profundamente ao ponto de uma viragem radical na sua atitude enquanto profissional. As suas responsabilidades como chefe dos serviços de inteligência nas forças armadas confrontam-no com a tendência enraízada do ser humano em aceitar, ou mesmo, racionalizar a brutalidade entre seres humanos. A sua função confrontou-o, ainda, com o poder absoluto, com o afrodisíaco que corrompe, de forma absoluta, levando-o a almejar o poder para, assim, controlar o destino dos homens:

> "Control, sister, control. Power comes from bending nature to your will. – The specialist they called me, and a specialist is, - well a specialist. You analyze, you diagnose, you – [*He aims an imaginary gun*] – prescribe." (*Madmen and Specialists*, CP II, p.237)

Nas lideranças africanas preponderam figuras como Dr. Bero, embriagadas com a importância que presumem ter, ao ponto de tratarem as suas nações-estado como se de propriedades privadas se tratasse, convencidos que estão que estas lhes foram entregues de forma divina. Desta forma instituem os seus sistemas de governação, brutalmente esmagando qualquer acto de dissidência. *Madmen and Specialists*, a primeira peça soyinkiana do período pós-encarceramento, marca uma viragem na sua dramaturgia, em termos de linguagem, caracterização e acção dramática, Soyinka parece querer fazer desabrochar a sua "flor do mal" na frenética literarização de um explosivo e estratégico anti-esteticismo a que o dramaturgo já havia feito referência na primeira longa entrevista que concedeu depois da sua libertação:

> (...) a book, if necessary, should be a hammer, a hand grenade which you detonate under a stagnant way of looking at the world ... we haven't begun actually using words to punch holes inside of people ... But let's do our best to use words and style, when we have the opportunity, to arrest the ears of normally complacent people; we must make sure we explode something inside them which is a parallel of the sordidness which they ignore outside.[4]

A peça *Madmen and Specialists* ocupa um lugar muito especial na evolução da dramaturgia soyinkiana, não só pela inteligência feroz e pelos comentários sociais amargos que tece e expõe, mas também pelo facto importante de pegar nesses elementos e os conduzir a novos rumos literários usando-os como mecanismos de extensas e deliberadas deformações de linguagem, forma e estilo. Em peças posteriores como *Opera Wonyosi, From Zia With Love* e *The Beatification of Area Boy*, Soyinka tentou uma reprise desta implosão formal e linguística deliberada e engenhosa para retratar e, simultaneamente, desafiar as profundas crises políticas na África pós-colonial e as incertezas, medos e privações que essas mesmas crises impõem aos indivíduos mais razoáveis das elites e à grande maioria das populações. Esta peculiar resposta artística de Soyinka tornou-se mais perceptível à medida que um clima de incerteza deu lugar a regimes baseados no terror e a fomentação de grandes banhos de sangue acabariam por consolidar e perpetuar tiranias militares e autocracias civis.[5]

Esta imagem lastimável permanece, não porque se impôs o silêncio de vozes socialmente conscientes, como a de Soyinka, mas porque essas vozes fracassaram consistentemente em penetrar a surdez das instituições com poder. *From Zia With Love* afigura-se como mais um volume dessas vozes e com esta peça, publicada seis anos após a atribuição a Soyinka do Prémio Nobel da Literatura, o dramaturgo exibe o seu talento e tece uma cáustica crítica social e política. O acontecimento que está na base desta sátira feroz teve lugar a 10 de Abril de 1985. Nesse mesmo dia três jovens traficantes de droga, Bernard Ogedengbe, Bartholomew Owoh e Lawal Ojulope foram executados por

4 "Interview with John Agetua" in Biodun Jeyifo (ed.) Conversations with Wole Soyinka (MI: University Press of Mississippi, 2001), pp. 37-38.

5 See Immanuel Wallerstein, Africa and the Politics of Unity: An Analysis of a Contemporary Social Movement (New York: Vintage Books, 1969).

um pelotão de fuzilamento em Lagos. Os três jovens haviam sido condenados à morte sob um decreto de ofensas várias de 1984, conhecido como o "Decreto 20" e considerado por todos como um dos decretos mais hediondos alguma vez promulgados por qualquer regime militar nigeriano. Por essa altura, o regime dos generais Buhari e Idiagbon encontrava-se há seis meses no poder e assumia-se como uma ditadura militar, arrogantemente repressiva e hipocritamente autoritária. Ainda assim, o país inteiro ficou profundamente abalado com a execução dos três jovens. Anteriormente a esse acontecimento, ninguém fora, sequer condenado à morte, muito menos executado por tráfico de droga na Nigéria. Além disso o "Decreto 20" levou à fúria de grande parte dos nigerianos pela sua aplicação retroactiva, uma vez que os crimes praticados pelos jovens se registaram antes da promulgação do decreto. A maioria dos nigerianos estariam, assim, à espera que a pena de morte a que os jovens foram condenados se pudesse converter em prisão perpétua ou reduzir a uma pena por um período mais ou menos extenso de prisão.

A dimensão da expressão do ultraje que acompanhou este acontecimento não tem precedentes na história da governação militar na Nigéria. Um juíz do Supremo Tribunal do país descreveu a execução dos jovens como um "assassinato judicial". Fortes condenações do acto fizeram, também, ouvir-se através de várias figuras públicas como a Arcebispo Católico Romano de Lagos, o Patriarca da Igreja Metodista da Nigéria, o Presidente do Congresso Trabalhista nigeriano, líderes de associações de trabalhadores, organizações comerciais e associações estudantis. Uma das afirmações mais vigorosas contra a execução dos jovens foi, no entanto, proferida por Soyinka numa declaração de uma página intitulada "Morte retroactiva". O dramaturgo conclui o documento com uma vibrante condenação:

> How can one believe that such an act could be seriously contemplated? I feel as if I have been compelled to participate in triple cold-blooded murders, that I have been forced to witness a sordid ritual … I think, that finally, I have nothing more to say to a regime that bears responsibility for this."[6]

Tendo em conta o tipo de personagens, a acção dramática e os idiomas performativos que dão à peça *From Zia With Love* a sua energia frenética, certamente entendemos que se mais nada havia a dizer ao regime de Buhari-Idiagbon sobre este acontecimento de 10 de Abril de 1985, ainda havia, porém, muito a dizer ao país e ao mundo sobre o próprio regime através do drama e numa forma que, simultaneamente, reflecte e artisticamente converte a raiva que o acontecimento gerou. Em *From Zia With Love*, as personagens que representam os três jovens condenados percebem, através de uma paródia engenhosa, que a prisão para onde foram levados está sob a soberania de uma "gabinete ministerial" que inclui criminosos que oferecem aos restantes reclusos momentos de verdadeira arte mímica, imitando os trejeitos da junta militar que os enviou para a prisão.

No mundo de *From Zia With Love*, a prisão torna-se o espelho da sociedade. Várias estruturas administrativas tais como o sistema de governo local, os gabinetes ministeriais, etc. são retratados de forma a parecerem o exacto reflexo da sociedade. Assistimos, assim, a uma manipulação de personagens e circunstâncias ao mesmo nível daquela que provoca a desenfreada loucura dos verdadeiros governantes e seus seguidores. Por exemplo, as personagens Miguel Domingo, Detiba e Emuke são enviados para a prisão, embora os seus casos ainda se encontrem pendentes, para o meio de reputados criminosos que lhes dão as primeiras lições de como sobreviver numa prisão. Não são colocados na ala mais dura por engano, mas sim para serem submetidos a experiências sórdidas pelas mãos dos guardas prisionais cuja reputação não é melhor que a dos criminosos. O clímax chega quando são executados sem sequer serem interrogados.

A administração militar retratada em *From Zia With Love* não é só representativa do governo

6 *Ibidem*

despótico de Zia no Paquistão, como também encontra paralelo no militarismo na Nigéria e no resto do continente africano. A sessão ministerial que é encenada na prisão não difere muito das modernas sessões dos gabinetes militares. A responsabilidade do director de segurança, por exemplo, não é sequer posta em causa e é-lhe dito o seguinte:

> Security means only one thing – counter subversion, counter subversive talks, counter rumour mongery, counter incitement to subversion (…). (*From Zia*, 8)

Esta é, naturalmente, a demonstração clara da filosofia pervertida dos militares. Não há qualquer respeito pela lei ou qualquer sentido de justiça, sendo que muitos reclusos eram, sistematicamente, condenados sem sequer seres ouvidos, situação só possível porque a classe militar se encontrava no poder pela força das armas. Não tendo qualquer entendimento sobre quais as suas funções ou responsabilidades, insistem em que o protocolo militar seja observado e seguido:

> No matter what style we are operating, you must address … with due respect and full protocol (*From Zia*, 16)

Seguir o protocolo não significava, contudo, apenas obediência militar. Estendia-se muito além disso. Englobava actos de tortura e todo um processo de degradação humana ao qual a sociedade civil estava sujeita. Esta é a *causa mortis* dos estados pós-coloniais africanos. Nesta peça, em particular, Soyinka volta a destacar, através da sua dramaturgia, as profundas crises da sociedade nigeriana, apresentando postulados universais sobre as ditaduras, o colapso de sociedades civis, o desvanecimento do poder do estado e a ascensão do crime e do charlatanismo. As características de qualquer anarquia criam um memorável e singular sentido de desespero, apontam para a capacidade do ser humano em se auto-destruir e levantam sérias dúvidas acerca da capacidade de África em se livrar a si mesma dos cadeados do sub-desenvolvimento.

Soyinka reconhece que aquilo que aconteceu e, ainda, acontece em África se registou em outros lugares no mundo, mas defende que para que o continente se reforme e se renove tem que admitir recorrer à experiência do mundo, dito civilizado, sem que para isso se perca a riqueza das tradições da África ancestral, particularmente, o que de melhor havia antes da colonização. Só assim, afirma, se conseguirá uma verdadeira renascença em África. Qualquer africano que aceite esta posição não pode, consequentemente e segundo Soyinka, considerar o encontro entre o continente africano e o continente europeu como totalmente negativo.

O autor sempre viveu na junção dos dois mundos, o novo mundo da educação ocidental e o velho mundo das tradições africanas e qualquer um que pretenda entender este tipo de escritores tem que ter em conta a base multi-linguística, multi-étnica e multi-cultural da qual derivam. Os escritores africanos não se apresentam apenas como homens e mulheres de renascença como são frequentemente apelidados. São hoje, provavelmente, os cidadãos mais elegíveis do mundo global. Falam várias línguas internacionais, conhecem várias culturas e tal como a personagem Olunde afirma em *Death and the King's Horseman*:

> I know now how history is made. (*DKH*, 54).

Referências Bibliográficas

Gibbs, J. & Lindfors, B. (eds.) (1993). *Research on Wole Soyinka*. Trenton: Africa World Press.

Gilbert, H. & Tompkins, J. (1996). *Post Colonial Drama: theory, practice, politics*. London: Routledge.

Gilroy, Paul (1999). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.

Holstevon, M. (eds.). *Matatu 23-24*. Amsterdam/New York: Editions Rodopi.

Irele, A. (1978). *Theatre in Africa*. Ibadan: Ibadan University Press.

Jeyifo, B. (2001). *Conversations with Wole Soyinka* . MI: University Press of Mississippi.

________. (1988). *Perspectives on Wole Soyinka: Freedom and Complexity*. Mississippi: University Press of Mississippi.

Jones, E. (1983). *The Writing of Wole Soyinka*. London: Heinemann.

Kanneh, K. (1998). *African Identities: Race, Nation and Culture in Ethnography, Pan-Africanism and Black Literatures*. London: Routledge.

Katrak, K. (1986). *Wole Soyinka and Modern Tragedy: A Study of Dramatic Theory and Practice*. Westport, Conn.: Greenwood Press.

Maja-Pearce, A. (ed.) (1994). *Wole Soyinka: An Appraisal*. Oxford: Heinemann.

Msiska, M. & Hyland, P. (eds.) (1997). *Writing and Africa*. London: Longman.

______. & Palive-Hangson (1988). *Wole Soyinka*. Plymouth: Northcote House Publishers Ltd.

Mudimbe, V. (1988) *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the order of Knowledge*. Bloomington: Indiana UP.

Nietzsche, F. (1968). "Thus Spoke Zarathustra" in *The Basic Writings of Friedrich Nietzsche*, Walter Kaufman (trans. and ed.). New York: The Modern Library.

Obafemi, O. (1996). *Contemporary Nigerian Theatre: Cultural Heritage and Social Vision*. Bayreuth: Bayreuth African Studies.

Okome, O. (2001). "The Social Crusade of Wole Soyinka" in *No Condition is Permanent: Nigerian Writers, Democracy and the Struggle for Civil Society*. Hodger G. Ehling, Claus-Peter

Omotoso, K. (1996). *Achebe or Soyinka: A Study in Contrasts*. London: Hans Zell Publishers.

Osofisan, F. (1988). "Soyinka in a Forest of a Thousand Revellers" in *Perspectives on Nigerian Literature: 1700 to the Present*, vol.1. Lagos: Guardian Book Ltd.

Soyinka, W. (1988). *Art, Dialogue and Outrage: Essays on Literature and Culture*. Ibadan, Nigeria: New Horn Press, Oxford.

__________ (1976). *Myth, Literature and the African World*. Cambridge: Cambridge University Press.

__________ (1974). *Collected Plays 2*. Oxford: Oxford University Press.

__________ (1973). *Collected Plays1*. Oxford: Oxford University Press.

Williams, R. (1961). *The Long Revolution*. London: Chatto and Windus.

Em busca da descolonização dos métodos de pesquisa: como se ensaia para ser doutor em estudos culturais?

Wladilene de Sousa Lima[1]

Belém do Pará \ Amazônia Oriental \ Brasil

Resumo: A comunicação apresenta de forma sintética uma das práticas metodológicas empregadas na construção cartográfica da pesquisa intitulada *IMPLICANTES E IMPLICADAS: Uma cartografia epistemológica inventiva com os primeiros pesquisadores - e suas escrituras - do Programa Doutoral em Estudos Culturais das Universidades de Aveiro e Minho (Portugal) no agenciar de uma artista-pesquisadora amazônida (Brasil).* Há que se assumi que houve um referencial metodológico correndo diretamente na paralela da prática de campo e na fabulação dos dados; influenciando a vivência empírica da pesquisadora, o vislumbramento futuro da escrita do ensaio final, e especificamente, dirigindo o "**encenamento"** das bio*culturo*grafias dos primeiros pesquisadores (os implicantes) e de suas escrituras (as implicadas) do Programa Doutoral em Estudos Culturais das Universidades de Aveiro e Minho em Portugal. A autora dessa cartografia é uma artista-pesquisadora amazônida, mais localmente, da cidade de Belém do Pará, parte oriental da Amazônia Brasileira, que se encontra, atualmente, no agenciamento (no entre) provocado e provocando uma espécie de pesquisa-intervenção na gnose dessa fabulação (a falível relação sujeito\objeto). A metodologia proposta se configurou como uma **Cartografia Inventiva** baseada, pontualmente, pelas *Quatro Variedades de Visão do Cartógrafo* de Virgínia Kastrup balizada por conexões intermitentes com as séries conceituais que compõem o rizoma e a fabulação de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Palavras-chave: estudos culturais; cartografia inventiva; implicantes; implicadas; gnose.

Cartografar é inventar abordagens lúdicas e partir para o abraço.

Como artista-pesquisadora de teatro que sou me visto como uma cartógrafa - entre tantas *personas in pele* passíveis de serem assumidas. É essa máscara epistemológica que organiza a construção metodológica na empiria da pesquisa, na habitação do *locus*, na compreensão dos sujeitos e na ativação de minha problematização investigativa.

Dialogo comigo mesma:

- Quem são eles?
- Eles quem?
- ELES! Os doutorandos dos Estudos Culturais?
- Hm, você deveria perguntar, como são ELES?
- Você entendeu!

[1] Professora-pesquisadora da Escola de Teatro e Dança do ICA e do Programa de Pós-graduação em Artes do Instituto de Ciências da Arte – ICA: Universidade Federal do Pará \ UFPA. Estágio de Pós-doutoramento no Programa Doutoral em Estudos Culturais das Universidades de Aveiro e Minho \ Portugal e Bolsista da CAPES. Artista-articuladora da Rede Teatro d@ Floresta. Atriz: diretora: cenógrafa: dramaturga. gordawlad@yahoo.com.br

- Na verdade, deveria perguntar como são os primeiros doutorandos em Estudos Culturais das Universidades de Aveiro e Minho?

- Está certo! Como são eles?

- Quem, os que ensaiam para serem doutores?

- O que!? Eles ensaiam para serem doutores?

- Sim, e porque não!?

A referência.

Processei minha construção metodológica em quatro variedades de atenção segundo Kastrup: o **rastreio** que implicou saber quem estava inscrito no doutoramento referente a primeira turma (2010). Quis saber onde moravam, como me comunicar com eles e qual seria a disponibilidade de participarem da pesquisa, via entrevistas, i. e. fiz um *"um gesto de varredura do campo. Pode-se dizer que a atenção que rastreia visa uma espécie de meta ou alvo móvel. Para o cartógrafo o importante é a localização de pistas, de signos de processualidade."* (Kastrup, 2011: 40); o **toque** significou me encontrar com cada um deles, em lugares que eles concordassem em me receber. Ora no trabalho, em um café de sua cidade, mas nunca em suas casas. Alguns preferiram vir até mim, a minha casa, i.e. abrir margem para algo ganhasse "*importância no desenvolvimento de uma pesquisa de campo revela[ando] que esta possui múltiplas entradas e não segue um caminho unidirecional para chegar a um fim determinado."* (Kastrup, 2011: 43); o **pouso** será um debruçar sobre os depoimentos de cada um – está para o futuro, para além do tempo dessa comunicação. Irei organizar os dados por bloco de sensações, revelando meus afectos e perceptos em fabulação constante, i.e., o "*gesto que indica que a percepção, seja ela visual, auditiva ou outra, realiza uma parada e o campo se fecha, numa espécie de zoom. Um novo território se forma, o campo de observação se reconfigura. A atenção muda de escala"* (Kastrup, 2011: 43); e o **reconhecimento atento** trará a pesquisa uma escrita implicada na mínima vida vivida com os doutorandos portugueses na contemporaneidade dos Estudos Culturais (vivemos momentos mínimos cheios de vida, e eles, a vida), i. e. *"o que fazemos quando somos atraídos por algo que obriga o pouso da atenção e exige a reconfiguração do território da observação? Se perguntamos "o que é isto?, saímos da suspensão e retornamos ao regime da recognição* (Kastrup, 2011: 44).

Comunicar modos de fazer

Para esta comunicação aprofundei o segundo movimento, o **toque**, que no viver dessa pesquisa significou considerar o doutoramento como uma aventura heroica e os doutorandos e doutorandas, como heróis e heroínas. Ir ao encontro de cada um dos sujeitos ensaiantes (28 doutorandos entrevistados de um *corpus* de 40) e com cada um deles, viver entre-vistas aventurosa. Sim, assumidamente assim, escrevo **entre-vistas**! Pesquisar no entre de nossos modos de pensamentos.

Dentro de mim, pergunto:

- Como são eles?

- Os que pesquisam?

- É. Como vivem essa aventura heróica que é o ensaiar para ser doutor?

- Aventura heróica? De que heróis estamos a falar, oh pá?

Uma Aventura Heróica.

Para as nossas entre-vistas, foram tramadas por mim, perguntas disparadoras.

Considerei o contexto utópico do doutoramento como uma aventura heroica, i.e., cada um como herói e heroína de uma aventura do conhecimento. Então intuir dar uma caprichada no meu **toque**.

Estava eu, totalmente sob as influências de Joseph Campbell, mitólogo estadunidense que reconstruiu o que chamou de Trajetória do Herói Mitológico. Propôs uma estrutura através de etapas narrativas. O trabalho de Campbell não teve somente a base grega, mas traços expoentes em diferentes mitologias culturais. A obra de Joseph Campbell inspiradora da pesquisa em questão foi o livro chamado *O herói de mil faces*. A obra foi publicada em 1949, defendendo a tese de que, em todas as histórias existe um herói e sua narrativa gira em torno de peripécias heróicas. A narrativa é composta por uma série de eventos – doze no total - que demonstram que o personagem central é um herói.

Para a pesquisa atual desenvolvi um roteiro, mais ou menos análogo ao de Campbell. Adaptei-o à realidade estudada - e ao meu universo artístico\cultural de base, o teatro - na perspectiva de construir o que em minha pesquisa denomino de bio*culturo*grafia. Apesar de trabalhar com apenas algumas etapas narrativas propostas por Campbell, estas já foram suficientes para o foco em questão – o exercício de se fazer doutor dos Estudos Culturais em Portugal.

O Roteiro da Entre-vista.

Etapas que propus para o objeto em questão:

– O Cotidiano: O herói é apresentado em seu dia-a-dia. O seu espaço de sua nascença e os habitantes desses espaços. Sua trajetória de vida e de formação.

– Chamado à aventura: A rotina do herói precisa ser quebrada por algo. O peito de nosso herói clama, seja utópica ou materialmente, por alguma coisa. Como e porque ele decide se inscrever no doutoramento, suas expectativas.

– Recusa ao chamado: Mesmo sentido o chamado, o herói talvez prefira continuar sua vida como está, ou já intui o que o espera e pensa: tenho forças para o enfrentamento?

– Travessia do Portão Férreo: O ingressar do herói num novo mundo, o programa de Estudos Culturais. O encontro com a turma, os conteúdos, os docentes, a organização do curso etc.

– Testes, aliados e inimigos: Os heróis enfrentam os primeiros e pequenos testes (tarefas das disciplinas) e enfrentam o grande teste (a preparação do projeto de pesquisa a ser defendido publicamente - seus objetivos, metodologia, referenciais teóricos etc.).

Para tudo! Sempre haverá que se ter tempo para o jogo.

Quero fazer uma pausa no roteiro, ou talvez uma linha de fuga. Antes do fim dessa etapa, é possível propor um jogo com o herói-interlocutor, a partir de uma questão importante para Joseph Campbell e para mim: o herói nunca está sozinho numa aventura; quem acompanha o herói; quem são os seus aliados e quem são seus inimigos. Nessa etapa é importante esclarecer para o entrevistado que os personagens que serão convocados à cena podem representar pessoas, coisas, situações, dentro ou fora de cada um. Os personagens são: o mentor, o guardião, os aliados, o vira-casaca, o inimigo, os adversários, o bufão e o vilão. O entrevistador seguindo esse roteiro poderá perguntar: quem é o seu mentor no doutoramento? Quem faz o papel de guardião para você enquanto você faz o doutoramento? Quem são seus aliados... E assim por diante.

De volta ao roteiro.

– A Caverna profunda: O herói se retira do mundo cotidiano. Ele está só. É hora de organizar as armas, pensar estratégias, construir táticas. É hora de encontrar as publicações mais atualizadas na vizinhança de seu tema, objeto; é hora de ler muito, fazer escolhas conceituais, ganhar sentidos; é hora de encontrar referenciais metodológicos, preparar os instrumentos de pesquisa, ir a campo, enfrentar seus sujeitos; é hora de ter um vislumbramento de processos de organização de dados e análise. A escrita está perto, mas ainda não está. Mas precisa ser ensaiada a cada passo.

– Provação máxima: O herói tão cheio de ideias agora precisa escrever, enfrentar a folha em branco, a tela do computador. Precisa rabiscar e compartilhar a escrita com o (a) seu (sua) orientador (a). É preciso, não tem como fugir, o tempo urge.

– Conquista da recompensa: Após concluir a escrita, obter a aprovação da orientação, o herói se prepara e faz sua defesa publica. Há a recompensa do descanso após batalha. A tese está concluída e o herói pode voltar a vida do dia-a-dia. Vitória!

– Caminho de volta \ a transformação: O herói volta transformado. Agora ele comunica seus feitos, encontra seus ouvintes. Poderá preparar os outros para as aventuras heroicas.

Um fim sem fim.

Gosto de pensar que essa metodologia de entrevistar sob a influência Do mito – a trajetória do herói – muito me ajudou a agarrar o futuro com uma melhor organização dos dados cuja fonte é a própria entrevista. Uma "**enformação**" por blocos de fabulação, facilitando etapas posteriores de pesquisa (descrição e análises dos mesmos).

Comunicar esse procedimento metodológico, fundamental em meu processo empírico, é contribuir para o desenvolvimento acadêmico da cultura e da arte. Dimensão da criação. Responder ao desejo de ficcionalizar a vida dos sujeitos do conhecimento, eles sim, criadores de mundos.

Referências Bibliográficas:

Bachelard, G. (1968). *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Baptista, M. (org.) (2009). *Cultura: metodologias e investigações*. Aveiro: Ver-o-Verso.

Becker, H. (2007). *Segredos e truques da pesquisa*. Rio de janeiro: Editora Zahar.

_______. *Falando da sociedade: ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.

Bhabha, H. (1998). *O local da cultura*. Myriam Ávila, Eliana Lourenço Reis, Gláucia Renate Gonçalves (Trads.). Belo Horizonte: UFMG.

Campbell, J. (1995). *O herói de mil faces*. São Paulo: Editora Pensamento-Cutrix.

Canclini, N. (1997). *Culturas Híbridas*. Ana Regina Lessa e Heloisa Pezza Cintrão (Trads.). São Paulo: Edusp.

Deleuze, G. (2001). *Empirismo e Subjetividade: Ensaio sobre a Natureza Humana segundo Hume*. São Paulo: Ed. 34.

______. & Parnet, C. (1998). *Diálogos*. São Paulo: Escuta.

Escossia, L., Kastrup, V. & Passos, E. (2010). *Pistas do Método da Cartografia*. Porto Alegre: Editora Sulina.

Fonseca, T., Maraschin, C. & Nascimento, M. (2012). *Pesquisar na Diferença: um abecedário*. Porto Alegre: Editora Sulina.

Guattari, F. (1992). *Caosmose*. São Paulo: Ed. 34.

Hall, S. (1998 [2ª edição]). *Identidades culturais na pós-modernidade*. Tomaz. T. da Silva e Guacira Louro (Trads.). Rio de Janeiro: DP&A Ed.

Hissa, C. (2013). *Entrenotas - Compreensões de Pesquisa*. Belo Horizonte: editora UFMG.

______. (2011). *Conversaçoes de artes e de ciências*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Rodriguez, V. *O ensaio como tese: estética e narrativa na composição do texto científico*. Rio de Janeiro: Editora Martins Fontes.

Sanches, T. (2011). *Estudos culturais: uma abordagem prática*. São Paulo: Editora Senac.

Theóphilo, C. (2000). *Uma abordagem epistemológica da pesquisa em Contabilidade*. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade da Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 131.

Zamboni, S. (1988). *A pesquisa em arte: um paralelo entre arte e ciência*. São Paulo.

Os lugares da fala do intelectual subalterno: Paulo Lins e *Cidade de Deus* nas zonas de contato

Paulo Jorge Ribeiro[1]

PUC-Rio, Brasil

Resumo: Nos campos de lutas que permeiam a crítica cultural contemporânea está certamente inserido Paulo Lins, em um intenso debate a respeito não dos rumos, mas de alguns dos ritmos desta crítica e do lugar de fala do sujeitos subalternos nesse debate. Utilizo-me do autor do romance *Cidade de Deu*s (1997) e central debatedor das polêmicas que se seguiram ao filme homônimo (2002), e também dos campos de pressão que atravessaram estes artefatos, que alcançaram espetaculares recepções midiáticas e da crítica. Busco assim compreender como que um morador negro de uma favela carioca, a Cidade de Deus, professor de Literatura, assessor de uma pesquisa etnográfica, poeta marginal, se transformou em um *intelectual subalterno* em meio a uma batalha cultural em torno dos lugares do testemunho e dos artefatos políticos e culturais produzidos pelas periferias brasileiras.

Palavras-chave: Paulo Lins; Cidade de Deus; intelectual; lugar de fala; subalternidade.

A questão da representação, novamente

A primeira edição, de 1997; o lançamento do filme, em 2002; a segunda edição do livro, revista pelo autor, que apareceu no mercado no mesmo ano; e durante toda esta trajetória, o campo acadêmico das ciências sociais e diversos saberes humanísticos se posicionaram diante dele; as formas e apetites que os diversos atores sociais se posicionaram diante não só destes artefatos, mas das críticas e adulações que estes receberam. Estes certamente são índices que historicamente podem demarcar provisoriamente quando e onde existiram movimentos de *Cidade de Deus*. Compreender algumas das implicações críticas produzidas por este artefato, suas oscilações, mudanças de ritmo, leituras, é certamente o meu intuito aqui.

Tento compreender porque um livro – e em seguida um filme – lançado por um nome absolutamente desconhecido da mídia alcançou níveis de discussão absolutamente raros na crítica brasileira. De que lugares mobilizou a mídia, tanto a crítica literária quanto a cinematográfica, o campo das ciências sociais, movimentos sociais, a população da própria Cidade de Deus, moradores e militantes de projetos sociais e de outras favelas cariocas, enfim, um leque de atores sociais que compuseram o efeito *espetacular* deste artefato.

Observar, assim, algumas das circulações e negociações que este artefato seguiu será meu empreendimento. E não o intuito, absolutamente diverso, de decifrá-lo. Espero, sim, compreender as práticas representacionais que o envolveram discursivamente.

1 Antropólogo. Publicou Balcão de Direitos: resolução de conflitos em favelas do Rio de Janeiro (RJ:Mauad, 2001 e Segurança pública: temas e perspectivas (RJ:Garamond, 2012), além de diversos artigos sobre crítica cultural e violência no Brasil, Alemanha, Estados Unidos, Argentina, entre outros. pribeiro@puc-rio.br

> "(...) uma dada representação não é apenas o reflexo ou o produto de relações sociais, mas também uma relação social em si mesma, ligada à compreensão grupal, às hierarquias, às resistências e aos conflitos existentes em outras esferas da cultura nas quais ela circula. Ou seja, as representações não são só produtos, são igualmente produtores capazes de modificar decisivamente as próprias forças que lhes dão nascença" (Greenblatt, 1996: 23).

Creio serem estes conceitos elucidativos para tentar compreender a trajetória de *Cidade de Deus*, de sua crítica, de seu autor, de seus usos e apropriações, da própria sociedade que o fez surgir. Um artefato que se cindiu e que incessantemente provocou reações apaixonadas, debates intensos, lutas de interpretação. Artefatos que, mais do que passíveis de serem analisados a respeito de seus sentidos únicos, homogêneos, servem para que olhemos como foram utilizados e analisados nas mais diferentes posições e questões. Um artefato que, de tanto que desejamos explicá-lo, faz com que sintomaticamente também possamos nos explicar através das apropriações que dele foram realizadas.

As disputas pelos lugares de fala

Pablo Neruda, em seu livro *Canto general*, busca produzir uma sinédoque na última parte de seu poema "Alturas", onde, abaixo das ruínas das cidades incas dizimadas pela colonização, convida a que todos os mortos *falem por sua própria boca*: "Falai por minhas palavras e meu sangue" [*Hablad por mis palabras y mi sangre*]. Neruda remete-se aqui a uma antiga tradição intelectual latino-americana, onde o crítico, o literato e o intelectual se pensam como aqueles que podem – tendo direito ou dever – de falar pelos povos, grupos e indivíduos oprimidos em todo o continente. O que se pode observar nesta circunstância, segundo Penna (2003: 316), é que

> "O resultado é a constituição de um sujeito poético latino-americano (eu venho...), que se configura ao se outorgar a vocação de ser o órgão da voz dos excluídos. A crítica a este processo de autoconstituição recorrerá às categorias de autoria/autorização/autoridade, segundo a qual a *autoria* (do sujeito latino-americano) só se dá mediante sua *autorização* como porta-voz dos excluídos, que lhe confere a *autoridade* enunciativa."

Na crítica ao lugar de enunciação do poema de Neruda se encontra, de forma latente, um dos pressupostos mais caros à crítica subalterna, e que, por sua vez, é um dos princípios norteadores do *testimonio*: quem pode falar o quê? em nome de quem? quem fala e de onde fala? para quem fala?

Em um texto que se tornou uma referência para os estudos subalternos, Spivak (1988) elaborou uma questão extremamente polêmica, que nomeia seu próprio artigo: "Pode o subalterno falar?". A resposta foi ainda mais polêmica: não. Seu argumento se fundamenta na constatação de que o subalterno é subalterno porque não consegue ser adequadamente representado pelo saber acadêmico. E isto porque este próprio saber acadêmico é quem funda discursivamente a subalternidade, criando uma reificação deste subalterno. Levando adiante seu argumento, a crítica indiana recorre à distinção marxiana entre *Vertretung* e *Darstellung*, enfatizando, assim, que a questão da representação não é somente uma questão de "falar sobre", mas agrega também uma questão mais tensa, ligada à política cultural, que versa a respeito das possibilidades de "falar por" ou "em nome de".

Pensando nestas questões, é mister ressaltar que Paulo Lins enfatizou, certa vez, que o sucesso de *Cidade de Deus* estava relacionado à "credibilidade" que ele possuía. Ele, melhor do que ninguém, *esteve lá*.[1] Em uma entrevista, ao ser perguntado sobre seu papel intelectual e político, ele foi enfático.

1 Pode-se dizer, assim, que se cumpria "aqui", escrevendo um romance de estrondoso sucesso de vendas, o que emblematicamente Geertz (1984) denominou do "estar lá" etnográfico. Paulo Lins tanto viveu toda sua vida na Cidade de Deus – bairro da Zona Oeste carioca que protagonizou, no final de 1970, uma das primeiras grandes batalhas envolvendo disputa de território pelo tráfico de drogas,

> "Há o negócio da credibilidade. Poderia ser o mesmo livro com todas as palavras. Se fosse alguém de fora, certamente não geraria tanta polêmica. E com certeza as pessoas de dentro iriam colocar muito mais críticas, mas não podem fazê-lo porque eu tenho autoridade para falar deste lugar, porque eu vivi lá. Ele é baseado em fatos reais. Assim como eu tenho autoridade acadêmica, porque eu me baseei em pesquisa. Eu discuto na universidade com todo mundo, com sociólogos, com antropólogos, e a qualquer hora. Vamos discordar, claro, mas eu tenho essa autoridade porque também sou da academia e porque também sou da favela. É ruim de querer passar o carro por cima de mim. (risos)" (Lins, 2002: 166).

Várias questões – e certamente um variável desconforto, (v)indo de encontro ao mal-estar ou até a uma repulsa narcísica a certas *provocações* aqui apresentadas – podem ser expressas a partir da fala de Lins: a percepção a respeito de *quem escreve* e de *onde*. *Onde* pode ser localizada a *autoridade* de Lins? Em relação a que quadro de referências estes posicionamentos podem ser dispostos? Mesmo que estas questões mereçam um olhar mais arguto, deve ser ressaltado o próprio caráter relacional dos lugares de fala reivindicados por Paulo Lins.

A partir do olhar de *dentro* – presente tanto em sua trajetória de vida, mas também pelo teor naturalístico expresso no romance (cf. Schwarz, 1997) – Paulo Lins sabia que estabelecer uma relação junto ao universo literário seria uma árdua tarefa, mesmo tendo sua trajetória sido construída anteriormente pelas ingerências da poesia concretista, via Paulo Leminski. Mas ter *estado lá* também confere um demérito. "Eu sou negro, favelado, fazer romance? Eu podia ser um bom Zeca Pagodinho, não é, fazer um bom samba enredo e tal, mas fazer romance? Este sempre foi um atributo das elites. Uma produção intelectual das elites" (Lins, 2002f: 72). A certeza de estar *fora do lugar* deve ser interpretada como a necessidade de transformar sua literatura em algo subversivo, de modo que este momento disruptivo provoque sua passagem para outro lugar. "A questão da criminalidade, assunto que está em voga, e a pretensão de fazer algo novo, esta era a questão que me interessava. É uma coisa nova que não sei definir. Mas eu queria fazer algo diferente" (idem: 72-3). Aqui sua subalternidade, pois esta deve necessariamente afirmar o pressuposto de que "[o] sujeito antihistórico, antimoderno, não pode expressar-se ele mesmo como 'teoria' dentro dos procedimentos para o conhecimento da universidade, inclusive quando estes procedimentos admitem e 'documentam' sua existência" (Chakrabarty, 1994: 360-1).

Daí que a afirmação de Lins acima mencionada tenha de ser contraditoriamente complementar. Ela expressa as próprias ambiguidades de várias participações, ora dentro e ora fora do campo das ciências sociais e da literatura – oscilando sua autoridade entre os campos da ficção, do etnográfico e do testemunhal. Mas sempre buscando se afirmar no campo artístico – "Eu não sou sociólogo, eu não sou antropólogo, sou envolvido com o cinema, com literatura e com poesia" (Lins, 2001d: 123) –, afirmara em um espaço paradigmático como o ISER, onde a presença dos *estabelecidos* do campo das ciências sociais (cf. Elias and Scotson, 1994 e Bourdier, 1996) da antropologia se faz impor. Se estes campos parecem estar sempre ocupados – nem mesmo nos campos existem *espaços vazios* –, estas questões obviamente se remetem para a questão do papel de intelectual em que Lins pode ser situado.

Como já afirmei em outras ocasiões (Ribeiro 2000, 2000[a] e 2005), as referências singulares expostas em *Cidade de Deus* – reportagens, pesquisa etnográfica, sua memória e sua prosa – não se excluem. Por não existir uma única resolução indisputável e finalizadora do que realmente ocorre e de como narrá-lo em *Cidade de Deus*, suas próprias ambigüidades revelam-se como mediações, onde seu próprio texto se define por disputar, dentro de vários artifícios e procedimentos, os cenários onde ele pode ser indicializado, sem que com isso perca sua especificidade da linguagem. Por isto,

---

estabelecidas entre Zé Pequeno e Mané Galinha – quanto estudou aquela comunidade a partir dos preceitos – e das ambigüidades – presentes na etnografia e no trabalho de campo, já que foi pesquisador de Alba Zaluar quando esta escrevia sua tese de doutorado, *A máquina e a revolta (*1985).

seria possível até mesmo conceber que o lugar da fala produzido por Lins seria uma espécie de um "testemunho inconsciente" inserido dentro das categorias freudianas, pois, segundo Felman, possui este

> "(...) um valor heurístico e investigativo incomparáveis. A psicanálise, neste caso, repensa profundamente e renova radicalmente o próprio conceito de testemunho, ao aludir e ao reconhecer pela primeira vez na história da cultura, que não é imperativo *possuir* ou *ter* [ser dono] da verdade para *testemunhar* sobre ela de maneira eficiente; que o discurso, enquanto tal, é testemunhal sem sabê-lo e que aquele que fala, permanentemente testemunha uma verdade que permanece lhe escapando, uma verdade que, essencialmente, permanece *inacessível* para o próprio orador" (1992: 15).

Ou seja, o poder deste "testemunho inconsciente" é derivado do fato de que ele escapa até mesmo ao próprio sujeito do testemunho, ao próprio narrador, seja ele quem for. Mas escapar não significa não poder representá-lo de forma autoral, ou ainda neutralizar a pergunta *quem está falando?*

O mais ambicioso intuito de desenvolver esta pergunta se encontra na conferência de Foucault *O que é um autor?* (1994), que termina seu ensaio levantando uma questão extremamente enigmática: "'Que importa quem está falando'" [*Qu'importe qui parle*], sendo para o filósofo francês este princípio de indiferença um dos pilares da escritura contemporânea (812). Este projeto, dando continuidade a uma série de questionamentos levantados após a publicação de *As palavras e as coisas*, visava ampliar o tema estruturalista desenvolvido neste livro a respeito do anti-humanismo contido na problemática da "morte do sujeito". Esta morte do autor/sujeito é central na análise de Foucault, devido ao fato de que

> "esta relação da escritura com a morte manifesta-se também no esfacelamento das características individuais do sujeito que escreve; por intermédio de todo o emaranhado que se constitui entre ele próprio e o que escreve, ele retira todos os signos de sua individualidade própria; a marca do escritor não é mais do que a singularidade da sua ausência; é a ele necessário representar o papel do morto no jogo da escritura" (793).

O tema da "morte do autor" ou do sujeito, longe de ser distante das preocupações pós-estruturalistas (cf. Barthes, 1987 e 1987b), não pode dar conta, por suas próprias contingências históricas, que esta construção do sujeito e do autor – que estavam imersas em categorias como de autoria e de autenticidade herdada dos românticos, que eles justificadamente criticavam – poderia ser redimensionada para uma outra discussão. Esta se refere ao deslocamento da própria "(...) *ideologia do sujeito* (como masculino, branco, e de classe média)" para uma dimensão que fosse ao encontro da "(...) produção de noções alternativas e diferentes de subjetividade", como designou Huyssen (1991: 68-9). Deste modo, este movimento vai *em* e *na* direção de "(...) novas teorias e práticas dos sujeitos, da escrita e da ação", experimentos estes expostos pela "(...) questão da constituição da subjetividade por códigos, textos, imagens e outros artefatos culturais [que] vem sendo cada vez mais levantada como uma questão histórica" (idem).

Daniel Mato chamou atenção para o fato de que estas novas práticas sinalizadas por Huyssen vão em direção a possibilidades insurgentes dentro do cenário latino-americano, que produzem interlocuções com os movimentos de direitos humanos, das lutas feministas ou mesmo da criação e da ação a partir das artes. São estas "(...) práticas intelectuais que transgridem as fronteiras da academia e/ou da escrita; são aquelas que, ou têm lugar 'fora' dessas fronteiras ou o fazem 'dentro e fora'" (2004: 89). Retira-se, assim, a própria centralidade arielista presente nas práticas acadêmicas: não se leva mais tanto em conta a onisciência dos intelectuais nem do que eles consideram como cultura – nem mesmo sendo poupada a literatura (Beverley *apud* Penna, op. cit: 347; Beverley, 1993; Moreiras,

2001: 291). Criam-se, desta forma, campos de enunciação e práticas político-culturais experimentais, quebrando-se a hegemonia da *cidade das letras*[2], problematizando-se as próprias relacionalidades dos lugares da fala produzidas por estes sujeitos de enunciação.

Destes novos lugares, de toda forma, não se produzem certezas, uma *outra* verdade. Pode-se perguntar, daqui, se esta função intelectual não seria atravessada pelo dilema que perpassa o sugestivo "El etnógrafo", de Borges (1996): não estará este sujeito de enunciação eternamente fadado ao movimento sisifico de buscar mediações entre culturas e espaços sociais díspares, e não ter, ou mesmo poder, traduzir estas demandas para um vocabulário e conhecimentos comuns?

Nestas "zonas de contato"[3], não parece haver, seguindo a sugestão da parábola borgeana, um esperanto que conseguisse totalizar novamente a fala do conquistador e do conquistado, do colonizador e do colonizado, do dominante e do dominado. Seu próprio silêncio, ao final do texto, parece indicar que ele permanece no vazio não por opção, mas, sim, porque não é possível a restituição deste lugar. O etnógrafo subalterno, entre-mundos, então, tem de re-apresentar – sendo não signo, mas rastro, sintoma (cf. Derrida, 1973) – os dilemas, perplexidades, angústias e aporias deste vazio.

Rompendo os limites da cidade das letras

O próprio papel da escritura autoral do testemunho é tão importante, por também se transformar em uma redefinição das funções e prioridades do intelectual latino-americano: este papel da escritura não somente evoca as fragilidades da representação destes eventos traumáticos – necessária por ser a única forma, mesmo que parcial e incompleta, de se tornarem visíveis alguns destes acontecimentos –, com todas as suas ambigüidades, paradoxos e idiossincrasias, como também por problematizar o lugar da fala conferida a estas narrativas tanto pelo crítico *metropolitano* como pelo *local*. Por isto o testemunho torna possível a invenção de uma espécie de lugar adequado para a constituição de um "sincretismo experimental" que se estabelece como "(...) um lembrete de que a vida segue nas margens do discurso ocidental, e que continua a perturbá-lo e a desafiá-lo" (Sommer apud Kaplan, 1995: 78).

Por este motivo que é necessário o ajuste entre categorias, separadas dentro do discurso da crítica literária, do intelectual e do escritor que atuam indistintamente na esfera pública (cf. Said, 2003:31) através do que Silviano Santiago denominou de uma prática da "literatura anfíbia". Esta prática é forçosa porque em nosso cenário periférico, onde ocorre com alguma frequência o fenômeno do escritor que, da noite para o dia, transforma-se no "intelectual de plantão, alcançando o público que seu livro não tem", paradoxalmente vive junto a um processo de "contaminação" contínua de sua literatura – enquanto escritor –, pois "(...) [a] contaminação é antes a *forma* literária pela qual a lucidez se afirma duplamente. A forma literária anfíbia requer a lucidez do criador e também a do leitor, ambos contaminados pela condição precária de cidadãos numa nação dominada pela injustiça" (Santiago, 2002: 3 e 2003: 3, 17).

Daí que o testemunho merece, sim, ser compreendido a partir de uma forma mais agnóstica, não como *a força* que libertará seu povo – ou ainda seus críticos – das injustiças que cercam suas narrativas. Como afirma Beverley, é necessário agora que se produza uma "contra literatura" negando as falácias pedagogicamente orientadas a respeito do papel libertador da literatura: é necessário que

2 *Cidade das letras* é um clássico da literatura hispano-americana, escrito pelo crítico Angel Rama (1985). Nele, o crítico uruguaio ressalta uma continuidade entre a América colonial e a contemporânea, a partir da liderança político-moral que os escritores ocupam.

3 Segundo Pratt (1999:27), as zonas de contato são "espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação", onde estes encontros são marcados por diálogos provisórios e localizados entre os atores envolvidos.

se vença a "(...) ilusão dos especialistas em análise de textos de ter um acesso 'direto' ao subalterno que não os obriga a mudar sua própria situação" (Beverley, 1996: 165; ver também Beverley, 1993: 1-22), pois a representação que se procurava desta literatura na *cidade das letras*, como expresso na clássica obra de Rama (1985), é encarnada aqui pelo sonho de um neo-arielismo, que se torna cada vez mais vago.[4]

Este escritor, assim, borra suas fronteiras com a função do intelectual, e seu próprio texto também é transformado em um artefato cultural distante da idéia de "pureza" ou de "unidade" (cf. Santiago, 2000: 9-26). Cria-se, assim, uma espécie de *assinatura performática*, pois "em si mesmo, este conhecimento *não existe*, ele somente pode *acontecer* através do testemunho. Ele apenas pode se distender no processo de testemunhar, mas não pode nunca transformar-se em uma substância passível de ser controlada pelo orador ou pelo receptor fora deste processo dialógico" (Felman, op. cit., 51). Daí a própria verdade produzida por este testemunho também ser uma performance.

Se esta performance funciona como um mecanismo de flexibilização das fronteiras entre o escritor e o intelectual, e por conseqüência do próprio processo de testemunhar, o papel do intelectual-escritor pode acionar abalos sísmicos que borram barreiras, lugares, fronteiras, sem que com isso se perca uma orientação política do empreendimento testemunhal. Como se assim fosse possível, por tentativas e erros, *canibalizações* de tradições opostas. Mas não como a constituição que toma a forma de um novo "intelectual orgânico", como destacado na obra de Gramsci, em que o testemunho pode manifestar por sua forma de representação capaz de atuar em cenários não mais periféricos ou subalternos (cf. Beverley, 1999), pois seu *lugar* no universo acadêmico ainda permanece com as portas entre-abertas: só entra quando o convidamos, e normalmente não para ser sujeito, e sim objeto, *testemunho*.

Por isto que, também, este intelectual-escritor que Lins exemplifica está em uma *zona de contato*: por um lado, apresenta(-se) como um *autêntico* representante dos grupos marginalizados, reconfigurando novos protocolos de reconhecimento de alguns grupos de dentro do estado-nação, mas que não possuem pertencimento a este estado-nação enquanto tal, e onde sua atuação provoca mudanças dramáticas, desconfortos e traumas no próprio entendimento cultural hegemônico. Por outro, este *testemunho* parece invocar uma inversão do cenário bourdiano.

Isto porque, mesmo que permaneça na posição intelectual-literária de Lins o estruturante desconforto do constante desejo de *ser aceito como um par*, isto não ocorre: "(...) em virtude da ambiguidade estrutural de sua posição na estrutura da classe dominante, [onde] vê-se forçado a manter uma relação ambivalente tanto com as frações dominantes da classe dominante ('os burgueses') como com as classes dominadas ('o povo'), e a compor uma imagem ambígua de sua posição na sociedade e de sua função social". Estando refém dessa dimensão estrutural do campo intelectual, Lins a ele resiste, invertendo e sendo invertido pelo lugar que ocupa dentro do cenário proposto por Bourdieu para os intelectuais e literatos. Para o pensador francês, "(...) os escritores e artistas constituem, pelo menos desde a época romântica, uma *fração dominada da classe dominante*" (Bourdieu, 1974:192), enquanto que Lins transformou-se, paradoxalmente, numa *fração dominante da classe dominada*. Isto deve-se ao fato de que sua representação– que, como nos mostrou Spivak, está ambivalentemente estruturada pela dinâmica do *falar sobre algo*, como também no de *falar em nome de alguém* – a partir do sucesso produzido por seus artefatos culturais, fartamente consumidos pela *mass media*

4 "O neo-arielismo (...) procura colocar novamente a literatura e os intelectuais literários – agora, entretanto, à maneira da idéia de uma cultura literária modernista de esquerda, proposta por Angel Rama – como os portadores da originalidade e da possibilidade cultural da América Latina (...) Os estudos subalternos têm em comum com os estudos culturais o sentimento de que a democratização implica um deslocamento da autoridade hermenêutica para a recepção popular, enquanto a recepção neo-arielista parece depender de uma reivindicação da autoridade hermenêutica continuada do intelectual tradicional ou 'crítico'" (Beverley *apud* Moreiras, op. cit.:291).

e pela crítica, e ainda construído sobre seu engajamento político e de seu papel enquanto escritor e intelectual não pertencente aos espaços assegurados estruturalmente às frações da classe dominante.

É este o paradoxo da *autenticidade*[5] do lugar da fala de Lins: não é reconhecido pelo grupo dominante como um par – a não ser como objeto – e o próprio artefato *Cidade de Deus* também é utilizado como algo a ser trabalhado – e não um trabalho em si mesmo. Ao mesmo tempo, transforma-se no porta-voz – não unânime, como todo e qualquer representação deste tipo – do grupo dominado em questões nevrálgicas do cotidiano de violência das periferias brasileiras, e seu artefato é pouco utilizado – ao menos na forma narrativa de seu livro.

Seria, assim, possível dizer que Lins não é *autêntico* em seu sentido romântico, fetichizável antropologicamente; mas, sim, em sua medi-ação, (Villaveces-Izquierdo, 2005), conseguindo produzir uma *performance de autenticidade* que desestabiliza as relações dentro dos campos de poder acadêmicos e políticos. De outro lado, a resposta à questão levantada por Spivak, *pode o subalterno falar?*, permanece sob o sinal negativo. Atrás da boa fé acadêmica e da solidariedade dos grupos comprometidos (etnógrafos ou ativistas), ainda se mantém um traço da produção colonial do outro, um outro que está sempre disponível a falar quando isto nos interessa.

Paulo Lins, com seus artefatos culturais cada qual ao seu modo, opera dentro dessa região epistemológica, ética e política: lida com seus sintomas e fantasmas – de origens, de trajetórias, de lugares de enunciação – se deslocando a partir das questões sugeridas – e não as produzindo; se locomove entre lugares de atrito, procurando posições mais cômodas – ainda que provisórias; atuando onde é recebido como mercadoria – ainda que falando de onde não se tinha presença; resistindo a que sua voz e legitimidade – pronunciadas a partir de lugares de fala sempre provisórias, parciais, e sempre inautênticas – sejam capturadas indefinidamente. Revestido nem de ator heroico ou inocente, opera nas aporias tanto de sua subalternidade como das arenas discursivas que a produziram.

Referências Bibliográficas

Barthes, R. (1987). “A morte do autor” in ______. *O rumor da língua*. Lisboa: Edições 70.

______. (1987b). “Da obra ao texto” in ______. *O rumor da língua*. Lisboa: Edições 70.

Beverley, J. (1999). *Subalternity and representation. Arguments in cultural theory*. Durhan and London: Duke University Press.

_______. (1993). *Against literature*. Minneapolis: University of Minessota Press,

Borges, J. (1996). “El etnógrafo” in *Obras completas*. Vol. 2. Barcelona: Emecé Editores.

Bourdieu, P. (1996). *As regras da arte*. São Paulo: Companhia das Letras.

______. (1974). “Campo de poder, campo intelectual e habitus de classe” in Miceli, Sérgio (org.). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

Chakrabarty, D. (1994). “Postcoloniality and the artifice of history: who speaks for “indians” pasts?” in Veeser, H. (org.). *The new historicism*. New York and London: Routledge.

5 A categoria “autenticidade”, segundo Trilling (1972), teria se afirmado no século XIX, posteriormente à “sinceridade”, relacional, indicando uma alteração na forma como o indivíduo passou a imaginar a si próprio. O foco da ação destes indivíduos foi deslocado da questão do outro – observada na tematização da “sinceridade” – para a observância do *self*, na busca do *autêntico*, do “mais verdadeiro”. Esta idéia abriu os caminhos para que as sociedades européias começassem a perceber os indivíduos como formas de mônadas, como atores autônomos e independentes. A constituição da noção de “autenticidade” marcou, assim, uma nova concepção de indivíduo, com um *self* definido, agora, como unidade livre e autônoma com relação a toda e qualquer totalidade cósmica ou social.

Derrida, J. (1973). *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, EDUSP.

Elais, N. & Scotson, J. (1994 [2ª edição]) *The established and the outsiders*. London: Sage Publications.

Felman, S. (1992). "Education and crisis, or the vicissitudes if teaching" in ______. *Testimony: crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*. New York: Routledge.

Foucault, M. (1994). "Qu'est-ce qu'un auteur? " in ______. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.

Greenblatt, S. (1996). *Possessões maravilhosas*. São Paulo: EDUSP.

Huyssen, A. (2000). "Present pasts: media, politics, amnesia" in Larreta, Enrique R. (Ed.). *Time in the making and possible futures*. Rio de Janeiro: UNESCO/ISSC/EDUCAM.

Kaplan, C. (1992). "Resisting autobiography: Out-law genres and transnational feminist subjects" in Smith, S. & Watson, J. (Orgs.). *De/Colonizing the Subject*. Minnesota: University Minnesota Press.

Lins, P. (2003ª). Entrevista a Heloísa Buarque de Hollanda. Site da *Aeroplano Editora*.

_____. (2003b).Sem medo de ser. *Caros amigos*. Entrevista a Ferréz e outros. Ano VII, nº 74, maio.

_____. (2002a). "Caminhos entre etnografia, literatura e cinema: entrevista com Paulo Jorge Ribeiro" in *Cadernos de antropologia e imagem*. Rio de Janeiro: NAI/PPCIS, 15(2).

_____. (2002b). "Uma cidade em cena (entrevista com Paulo Jorge Ribeiro)" in *Eco Pós*. Eco/UFRJ, nº 2, v. 5.

_____. (2002c). Entrevista a Paulo Jorge Ribeiro. datilog., agosto.

_____. (2001ª). "Cidade de Deus. Tráfico, comunidade e consciência política" in Novaes, Regina (org.). *Direitos humanos. Temas e perspectivas*. Rio de Janeiro: Mauad/ABA/Fundação Ford.

_____. (1997a). O Brasil é uma tragédia. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 10 ago. Entrevista.

_____. (1997b). "Cidade de Deus dá voz a quem não tem mais nada" in *Folha de São Paulo*, 16 ago. São Paulo.

_____. (1997c). "Qualé, cumpadi?" in *Veja*, 13 ago., entrevista. São Paulo.

_____. (1997d). "O romance dos desvalidos" in *O Globo*, 10 ago. Segundo Caderno. Entrevista. Rio de Janeiro.

_____. (1997e). *Cidade de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1989). "Fui feto feio feito no ventre-Brasil" in *Novos Estudos – CEBRAP*, nº 25, out. São Paulo.

_____. (1988). "Tempo de pipa" in *O Rio contra o crime - Relatório de Pesquisa realizado e editado por Alba Zaluar*. Mimeografado. Rio de Janeiro: IUPERJ.

_____ & Silva, M. (1990). "Bandidos e evangélicos: extremos que se tocam" in *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro: 15/1.

Moreiras, A. (2001). *A exaustão da diferença*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

Penna, J. (2003). "Este corpo, esta dor, esta fome: notas sobre o testemunho latino-americano" in Seeligmann-Silva, M. *História, memória, literatura. O testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Ed. Unicamp.

Rama, A. (1985). *Cidade das letras*. São Paulo, Brasiliense.

Ribeiro, P. (2000ª). "Cidade de Deus através da visão confusa de um nativo" in *Cuadernos de epistemología de las Ciencias Sociales, nº 6 – El otro etnográfico: problemas y nuevas aproximaciones* (segunda parte). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Faculdad de Filosofía y Letras.

_____. (2000). "*Cidade de Deus*: memória e etnografia em Paulo Lins" in *Lugar Comum: estudos de mídia, cultura e democracia*, nº 11, maio/ago.

_____. (2005). "*Cidade de Deus* e suas discursividades: entre espetacularizações e apropriações" in João Freire Filho e Micael Herschmann (orgs.) *Comunicação, cultura e consumo – a (des) construção do espetáculo contemporâneo*. Rio de Janeiro: e-papers.

______. (2000 [2ª edição]). "O entre-lugar do discurso latino-americano" in ______. *Uma literatura nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco.

Said, E. (2003). "Uma catástrofe intelectual" in _____. & Sader, E. (Org.). *Cultura e política*. São Paulo: Boitempo Editorial.

Schwarz, R. (1997). Uma aventura artística incomum" in *Folha de São Paulo*, 7 set. São Paulo: Caderno Mais.

Spivak, G. (1988). "Can the subaltern speak?" in Nelson, Cary & Grossberg, L. (Eds.). *Marxism and the interpretation of culture*. Illinois: University of Illinois Press.

_____. (1999). A *critique of postcolonial reason. Toward a history of the vanishing present*. Cambridge/London: Harvard University Press.

Trilling, L. (1972). *Sincerity and Authenticity*. Massachussetts: Harvard University Press.

Villaveces-Izquierdo, S. (2005). "Arte e medi-ação: reflexões sobre violência e representação" in João Freire Filho & Micael Herschmann (orgs.). *Comunicação, cultura e consumo – a (des) construção do espetáculo contemporâneo*. Rio de Janeiro: e-papers.

Zaluar, A. (1985). *A máquina e a revolta*. São Paulo: Brasiliense.

Filmografia

Meirelles, F. (dir.) (2002). *Cidade de Deus*. [Filme].

"Quem quer ser apagado?": Representações da História e a Descolonização do Pensamento

Rosa Cabecinhas[1]

Universidade do Minho, Portugal

Resumo: As representações da história "universal" veiculadas pelos media e disseminadas nas enciclopédias ditas globais, são talvez um dos mais evidentes exemplos do quanto ainda há a fazer para descolonizar o conhecimento. Assim, urge dar voz a diferentes narrativas sobre a história mundial, de modo a tornar visíveis as versões de pessoas e grupos que foram sistematicamente "apagados" da história durante o período colonial e que continuam, muitas das vezes, invisíveis nas narrativas dominantes em período dito pós- colonial. Neste artigo examinamos os resultados de um inquérito realizado junto de jovens em Moçambique e em Portugal. Em ambos os países, investigámos as representações sociais sobre a história mundial. As convergências e divergências nas representações da história mundial, nomeadamente no que se refere ao período colonial, são discutidas tendo em conta o papel das identidades nacionais na estruturação das memórias coletivas.

Palavras-chave: memória social; representações sociais; história mundial; colonialismo; descolonização.

1. Introdução

Numa crónica publicada no jornal *Sol* (6/01/2012: 24), Nataniel Ngomane perguntava ironicamente "Lusofonia: quem quer ser apagado?". Na sua crónica, Ngomane denuncia a versão lusocêntrica da história que foi forçado a aprender na escola durante o período do Estado Novo, em Moçambique, em que aprendeu sobre os heróis portugueses, mas nada aprendeu sobre os heróis moçambicanos. Ngomane denuncia também a violência implícita do termo "expressão portuguesa" que contribui para um apagamento e esvaziamento identitário. Ora, ninguém quer ser apagado nem reduzido a uma expressão homogeneizante que não dá conta da heterogeneidade do chamado "espaço lusófono".

Esta denúncia, vai ao encontro da perspetiva de Alfredo Margarido (2000: 6), que considera que a invenção da lusofonia se fez através de uma amnésia colectiva em relação à violência que foi exercida sobre os povos que hoje falam português. Nas palavras do autor, "o discurso lusófilo actual limita-se a procurar dissimular, mas não a eliminar, os traços brutais do passado" (2000: 76).

Na mesma linha de ideias, Maria Manuel Baptista salienta que "a lusofonia sinaliza e encobre em Portugal o lugar do verdadeiramente 'não-dito', uma espécie de espaço fantasmático da nossa cultura, apesar de paradoxalmente tanto se utilizar este conceito" (2006: 24). Para a autora, verifica-se do lado português uma estratégia de "esquecimento ativo" de alguns

1 Rosa Cabecinhas é Professora Associada no Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho. Foi Diretora-Adjunta do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (2003-2006), Diretora do Mestrado em Ciências da Comunicação (2008-2011) e Diretora do Departamento de Ciências da Comunicação (2011-2013) na mesma Universidade. Atualmente participa como investigadora em diversos projetos nacionais e internacionais, dedicando-se principalmente às seguintes áreas de investigação: diversidade e comunicação intercultural, memória social, representações sociais e identidades sociais. Entre as suas obras destacam-se os seguintes livros: "Preto e Branco: A naturalização da discriminação racial" (2007), "Comunicação Intercultural: Perspectivas, Dilemas e Desafios" (2008) e "Narratives and Social Memory: Theoretical and Methodological Approaches" (2013).

cabecinhas@ics.uminho.pt

dos aspectos fundamentais da história colectiva que ligam Portugal aos demais países de língua oficial portuguesa.

Por seu turno, Moisés de Lemos Martins (2013) alerta-nos para a necessidade de nos mantermos vigilantes e desconstruirmos os diversos equívocos que atravessam o conceito de lusofonia, entre os quais destaca quatro: 1) os equívocos de uma centralidade portuguesa da lusofonia; 2) os equívocos da reconstituição, em contexto pós-colonial, de narrativas do antigo império, com propósitos neo-coloniais; 3) os equívocos do lusotropicalismo e do mito de uma "colonização doce"; e 4) os equívocos de algum discurso pós-colonial, que assenta por vezes numa narrativa do "ressentimento". Desfazer estes equívocos sem criar novas simplificações redutoras é sem dúvida uma árdua tarefa, mas essencial para a "descolonização" do pensamento e para um novo e mais complexo entendimento das relações pós-coloniais.

As representações da história "universal" veiculadas pelos media e disseminadas nas enciclopédias ditas globais, são talvez um dos mais evidentes exemplos do quanto ainda há a fazer para descolonizar o conhecimento. Assim, urge dar voz a diferentes narrativas sobre a história, de modo a tornar visíveis as versões de pessoas e grupos que foram sistematicamente "apagados" da história durante o período colonial e que continuam, muitas das vezes, invisíveis nas narrativas dominantes em período dito pós- colonial.

Neste artigo analisamos, de forma comparativa, os resultados de um inquérito por questionário realizado junto de jovens em Moçambique e em Portugal. Estes estudos foram realizados no âmbito de um projeto de investigação mais amplo, que visa analisar criticamente a "lusofonia" enquanto construção simbólica e as representações sociais sobre a história que liga os vários países de língua oficial portuguesa[1]. O objetivo dos estudos que vamos apresentar foi "dar voz" às diversas histórias que há para contar, uma vez que não há uma "história comum" mas sim diversas versões da história, que correspondem sempre a reconstruções do passado, em permanente reconfiguração, em função das agendas do presente. Através destes estudos pretendemos contribuir para a descolonização do conhecimento.

2. Representações sociais da história e dinâmicas identitárias

De acordo com Licata *et al.* (2007), a memória coletiva corresponde a um conjunto de representações sociais sobre o passado, partilhadas no seio de determinado grupo. A memória coletiva desempenha importantes funções identitárias, contribuindo para: a definição da identidade do grupo de pertença; a construção de uma distintividade positiva através de comparações favoráveis entre o grupo de pertença e outro(s) grupo(s), em dimensões consideradas relevantes; a justificação e legitimação de comportamentos do grupo de pertença; e a mobilização para a ação coletiva.

Recordar algo é muito mais do que simplesmente reproduzir factos. Trata-se de um processo de reconstrução seletivo e parcial, que depende das pertenças e redes sociais dos indivíduos assim como das suas experiências e trajetórias de vida. Reconhecer o caráter social da memória não implica pressupor uma uniformidade nas recordações no seio de um dado grupo, uma vez que cada indivíduo pertence simultaneamente a diversos grupos. Grupos sociais diferentes tendem a recordar factos diferentes e face a um mesmo acontecimento tendem a construir memórias diferentes.

Na análise da memória social é necessário ter em consideração dois quadros de referência fundamentais – o *tempo* e o *espaço* – já que é o facto dos membros de determinado grupo estarem

1 *Narrativas identitárias e memória social: a (re)construção da lusofonia em contextos interculturais*. Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Feder, Compete (PTDC/CCI-COM/105100/2008): http://www.lasics.uminho.pt/idnar/.

juntos num dado espaço e num dado tempo que lhes permite criar laços sociais, partilhar vivências e memórias (Halbwachs, 1950/1997).

Na nossa perspetiva toda memória é social, uma vez que os nossos pensamentos e sentimentos são construídos através das práticas linguísticas e reificados pelos processos de comunicação humana (Gergen, 1994). Assim, a memória é simultaneamente um produto e um processo social. A memória é constantemente (re)construída através dos processos comunicativos (interpessoais, intergrupais, mediáticos, etc.). Neste sentido, a teoria das representações sociais (Moscovici, 1988) constitui uma ferramenta fundamental para compreender como as memórias históricas são construídas, como são partilhadas e quais as suas funções políticas e culturais.

3. Representações da história mundial em Moçambique e em Portugal

Seguidamente iremos apresentar, de forma comparativa, os resultados de um inquérito por questionário realizado junto de jovens moçambicanos e jovens portugueses. Em Portugal os dados foram recolhidos em outubro de 2003 e em Moçambique em maio de 2009. No total foram inquiridos 298 estudantes universitários, 180 moçambicanos e 118 portugueses. A idade média dos inquiridos foi de 22 anos. Em ambos os países foram aplicados questionários redigidos em língua portuguesa. Em Portugal todos os inquiridos declararam o português como língua materna. Em contrapartida, em Moçambique verificou-se uma grande diversidade de línguas maternas, tendo a grande maioria dos inquiridos referido o português como segunda língua. Nenhum dos inquiridos manifestou qualquer dificuldade na compreensão das questões e todos responderam em português, pelo que consideramos que a língua usada no questionário não afetou a qualidade das respostas.

Quando nos debruçamos especificamente sobre os grupos nacionais, é necessário ter em conta que cada grupo é heterogéneo, sendo constituído por uma grande diversidade de indivíduos, com diferentes percursos e experiências de vida e pertencendo a grupos com diferentes posicionamentos na estrutura social. Neste sentido, alertamos que não pretendemos generalizar os resultados destes estudos à população dos países em questão, mas apenas abordar de forma exploratória o impacto das pertenças nacionais nas representações da história mundial. O foco nos jovens e não na população em geral deveu-se ao facto de pretendermos estudar as representações de pessoas nascidas após o 25 de Abril de 1974. O facto das amostras serem constituídas exclusivamente por estudantes universitários deveu-se, por um lado, a questões de exequibilidade na aplicação dos questionários em boas condições e, por outro lado, a questões de comparabilidade com os estudos realizados noutros países.

Os estudantes foram convidados a participar num estudo internacional sobre história, sendo-lhes explicado que o que interessava era a sua *opinião* pessoal sobre a história e não o seu nível de conhecimentos. O questionário aplicado tinha a mesma estrutura em ambos os países, tendo sido efetuadas pequenas adaptações de conteúdo, em função das entrevistas exploratórias e do pré-teste realizado em cada um dos países.

Seguindo uma adaptação da metodologia desenvolvida por Liu *et al.* (2005), foi pedido aos participantes para listarem os cinco acontecimentos que consideravam mais importantes na história da humanidade nos últimos mil anos. Uma vez efetuada a listagem, os participantes deveriam avaliar o impacto (positivo ou negativo) de cada um desses acontecimentos e, posteriormente, indicar as emoções que associavam a cada acontecimento. A evocação de acontecimentos era efetuada de forma completamente livre, já que não era fornecida qualquer listagem prévia aos participantes para não condicionar as suas respostas. As emoções associadas aos acontecimentos foram também recolhidas de forma aberta. Já o nível de impacto dos acontecimentos foi medido através de uma escala fechada (1=muito negativo; 7=muito positivo). A Tabela 1 apresenta as percentagens globais

de evocação dos dez acontecimentos mais referidos em cada um dos países de recolha de dados assim como o impacto que lhes é atribuído.

Moçambique	**%**	**Impacto**	**Portugal**	**%**	**Impacto**
I Guerra Mundial	61	2.2 (1.8)	II Guerra Mundial	72	1.6 (1.1)
II Guerra Mundial	46	2.2 (1.8)	I Guerra Mundial	51	1.6 (1.1)
Revolução Industrial	26	6.8 (0.8)	11 Setembro 2001	30	1.1 (0.3)
Independência África	24	6.8 (0.8)	Descobrimentos	26	6.2 (1.1)
Colonialismo	19	2.7 (1.8)	25 Abril 1974	25	6.3 (1.0)
11 Setembro 2001	18	2.8 (2.6)	Revolução industrial	20	6.0 (1.1)
Vitória Obama	14	6.6 (1.2)	Ida à Lua	18	6.4 (0.8)
Revolução Francesa	13	6.6 (1.3)	Guerra/Invasão Iraque	12	1.6 (0.8)
Conferência de Berlim	12	3.3 (2.2)	Bomba atómica	12	1.7 (1.7)
Criação da ONU	11	7.0 (0.0)	Queda Murro de Berlim	11	5.9 (1.5)

Tabela 1 – *Acontecimentos da História Mundial: percentagens de evocação espontânea*
Legenda: % = percentagem de evocação espontânea de determinado acontecimento da história mundial; Impacto = Média de impacto (e desvio-padrão); escala de impacto: 1 = muito negativo; 7 =muito positivo.

A característica mais notória da Tabela 1 é a proeminência do eurocentrismo[2] nas representações sociais da história mundial: os acontecimentos relacionados com a Europa e América do Norte e os acontecimentos “globais” aos quais é atribuído um papel central às nações ocidentais aparecem no topo da tabela em ambos os países. Tal é especialmente evidente no caso dos dados recolhidos em Portugal, já que todos os acontecimentos que constituem o *top 10* ocorreram em países ocidentais ou estão relacionados com o domínio ocidental. No caso dos dados recolhidos em Moçambique esse eurocentrismo é evidente em metade dos acontecimentos do *top 10*, enquanto que o outro grande grupo de acontecimentos está relacionado com as questões do colonialismo e dos direitos humanos.

Replicando os dados obtidos em outros países (Liu *et al.*, 2005, 2009), as duas Guerras Mundiais foram os acontecimentos mais frequentemente nomeados como os mais importantes na história da humanidade. Os dados recolhidos em Portugal seguem a tendência observada em outros países europeus ao colocar a Segunda Guerra Mundial no topo da tabela, seguida pela Primeira Guerra Mundial. Tal padrão de resultados é curioso uma vez que Portugal participou ativamente na Primeira Guerra Mundial e não na Segunda. Já no que respeita aos dados recolhidos em Moçambique observa-se uma inversão dessa ordem, sendo a Primeira Guerra Mundial o acontecimento mais nomeado. Para tal não será alheio o facto de África, e nomeadamente Moçambique, ter sido um

2 Usamos aqui “eurocentrismo” como sinónimo de *Westerncentrism*: uma visão do mundo que coloca os países ocidentais, nomeadamente a Europa e os Estados Unidos da América, como centro do mundo.

importante palco de batalha durante a Primeira Guerra Mundial.

Globalmente, os resultados mostram a centralidade da guerra e da política nas representações da história mundial, replicando de certa forma uma agenda global moldada pelas nações ocidentais, tal como foi observado em estudos anteriores (e.g., Liu *et al.,* 2005, 2009). No entanto, é também evidente que não se verifica uma simples replicação dessa "agenda global", já que os participantes de ambos os países dão destaque a acontecimentos relativos ou seu próprio país ou região. Tal é especialmente evidente no caso dos participantes moçambicanos, cujos dados apontam de certa forma para uma agenda pan-africana.

Como referimos anteriormente, o padrão de resultados obtido em Portugal é prototípico de uma perspetiva eurocêntrica, reproduzindo em grande parte a versão da história mundial que é disseminada nos media "globais", nos quais os acontecimentos- chave são protagonizados por países ocidentais. No entanto, dois dos acontecimentos incluídos no *top 10* diferenciam os dados portugueses face aos obtidos em outros países europeus: os Descobrimentos Portugueses (26%) e o 25 de Abril de 1974 (25%). Assim, os participantes portugueses, embora em grande parte tenham reproduzido uma história universal tal como ela é contada na Europa, destacam o papel do seu próprio país como ator da história universal. Os "Descobrimentos Portugueses" foram considerados como tendo um impacto muito positivo na história da humanidade, sendo associados a emoções positivas (orgulho, alegria, felicidade, fascínio).

Em contrapartida, os participantes moçambicanos destacam a "Independência de África" como um dos acontecimentos mais positivos da história da humanidade (28%), associando-a a emoções positivas (orgulho, alegria, felicidade). O facto dos participantes moçambicanos terem evocado as independências africanas e não especificamente a independência de Moçambique (referida por 3% dos participantes) aponta para uma agenda pan-africana, que destaca a luta comum dos povos africanos contra os opressores europeus. O "Colonialismo" (19%) é percebido como negativo pelos participantes moçambicanos assim como a Conferência de Berlim 1884/5 (12%), durante a qual os países europeus dividiram África entre si, definindo fronteiras arbitrárias de acordo com os seus próprios interesses estratégicos.

Os acontecimentos relacionados com a promoção dos direitos humanos e a igualdade de oportunidades para todos são especialmente evidentes no *top 10* em Moçambique, como a Revolução Francesa (13%), a Fundação das Nações Unidas (11%) e a Vitória de Obama (14%). Apesar de não surgirem no *top 10*, os acontecimentos relacionados com o regime de *apartheid* nos países vizinhos também foram salientes nos dados de Moçambique: Apartheid (8%), Libertação de Nelson Mandela (5%), Fim do Apartheid (3%) e Prisão de Nelson Mandela (2%). Os acontecimentos considerados mais negativos pelos participantes moçambicanos não são visíveis no *top 10*: Escravatura (8%) e Racismo (3%) (médias de impacto, respetivamente M=1.08 e M=1.0). Alguns dos acontecimentos considerados mais positivos estão também ausentes do *top 10*: Abolição da escravatura (5%) e Fim do Apartheid (3%) (M=7.0 em ambos os casos). No seu conjunto, o *cluster* de acontecimentos ligados à promoção dos direitos humanos e igualdade de oportunidades estiveram mais ausentes das respostas dos participantes portugueses assim como as referências ao colonialismo, à escravatura e ao racismo.

Em suma, o *cluster* de acontecimentos relacionados com a promoção dos direitos humanos e as lutas pela liberdade e independência estão muito mais saliente nos dados moçambicanos do que nos dados portugueses, que tendem a esquecer estes acontecimentos, indo ao encontro do padrão de resultados obtido noutros países europeus (Cf: Liu *et al.*, 2005, 2009). Por seu turno, os dados moçambicanos vão ao encontro dos obtidos em outros países africanos de língua oficial portuguesa, que também deram destaque à libertação colonial e aos efeitos opressivos do colonialismo (Cf: Cabecinhas & Nhaga, 2008; Cabecinhas & Évora, 2008).

Assim, os acontecimentos que levaram ao fim do colonialismo e à independência dos países africanos são percebidos como muito positivos pelos participantes africanos mas tendem a ser ignorados pelos participantes europeus. Os acontecimentos relacionados com a promoção dos direitos humanos e igualdade de oportunidades foram percebidos como muito positivos tanto por europeus como por africanos, mas a percentagem de nomeação espontânea destes acontecimentos é menor nos países europeus do que nos africanos.

Globalmente, os dados recolhidos em Portugal replicam os de Liu *et al.* (2005, 2009), segundo os quais a história mundial é percebida como sendo moldada pelos países ocidentais, “apagando” o papel de outros povos na história universal. No entanto, os dados recolhidos em Moçambique, dando visibilidade à luta contra o colonialismo, racismo e outras formas de opressão, indicam claramente que estes não querem ser “apagados”.

O tipo de sociocentrismo observado em Moçambique está ligado a uma agenda mais pan-africana do que nacionalista, com os participantes privilegiando a nomeação de acontecimentos relacionados com o “destino comum” dos povos africanos e a sua luta pela libertação do jugo colonial e conquista da independência.

Outro aspeto proeminente a partir da observação da Tabela 1 é forte efeito de recência: os acontecimentos mais recentes são privilegiados face aos mais distantes temporalmente, o que replica os resultados obtidos por Liu *et al.* (2005, 2009). A grande maioria dos acontecimentos espontaneamente nomeados pelos estudantes de ambos os países ocorreu nos séculos 20 ou 21. Tal efeito de recência indicia que ao pensar na história mundial os participantes são extremamente influenciados pela agenda mediática do momento de recolha de dados, que serve de “âncora” para pensar a história.

Apesar dos dados de ambos os países indicarem um forte efeito de recência, em Moçambique o foco no passado muito recente é mais forte. Os estudantes portugueses ao evocarem o passado distante, percebido como “glorioso” (Miranda, 2002), da época dos Descobrimentos, contribuíram para atenuar o efeito de recência enquanto que os moçambicanos ao focar na independência africana contribuíram para um reforço desse efeito. O facto da história de África antes da presença europeia ter sido durante muito tempo apagada dos manuais escolares usados nos países africanos e só agora começar a ser recuperada pelas historiografias africanas pode também ter contribuído para o acentuar do efeito de recência.

Como já referimos, nos dados moçambicanos o fim do colonialismo e a independência africana estão entre os acontecimentos considerados mais positivos na história mundial, enquanto que a escravatura e o racismo são considerados como os acontecimentos mais negativos. Globalmente, os acontecimentos relacionados com as questões dos direitos humanos são mais salientes para os participantes moçambicanos do que para os participantes portugueses, que se concentraram mais numa narrativa eurocêntrica da história mundial, na qual os países ocidentais são vistos como desempenhando os papéis principais.

4. Discussão

Neste artigo efetuámos uma análise comparativa das representações da história mundial de jovens moçambicanos e jovens portugueses. De um modo geral os dados apontam para algumas convergências que denunciam a persistência de um considerável nível de eurocentrismo nas representações da história dita ‘universal’, mas também revelam algumas importantes divergências.

No que respeita às convergências, os resultados destes estudos replicam em grande parte os observados em amostras de estudantes universitários na Europa, Ásia, Oceânia e Américas (e.g.

Liu *et al.*, 2005, 2009): verifica-se um forte efeito de recência, com os acontecimentos mais remotos a serem preteridos face aos mais recentes; verifica-se também um forte eurocentrismo, embora este seja contrabalançado por algum sociocentrismo, tanto na amostra portuguesa como na amostra moçambicana.

Quanto às divergências, destaca-se sobretudo a emergência de uma narrativa pan- africana nos dados moçambicanos, com destaque a vários acontecimentos que se prendem com a luta comum dos africanos pela independência e o foco em acontecimentos ligados à promoção dos direitos humanos e a igualdade de oportunidades. O *cluster* de acontecimentos ligados ao colonialismo foi importante em ambas as amostras, mas enquanto os participantes portugueses se focaram nos “Descobrimentos portugueses” e não nas suas consequências, os participantes moçambicanos focaram-se no fim do colonialismo, com a independência das nações africanas, e nos efeitos negativos do colonialismo. A libertação colonial emergiu como uma grande narrativa contrabalançando a narrativa eurocêntrica. Esta narrativa pan- africana, como mencionado anteriormente, contrasta com os resultados dos estudos de Liu *et al.* (2005, 2009), que foram realizados em todos os continentes excepto África. No entanto, mas vão ao encontro dos obtidos em outros países africanos de língua portuguesa (e.g. Cabecinhas & Évora, 2007; Cabecinhas & Nhaga, 2008). Enquanto os europeus tendem a “esquecer” os efeitos perversos da colonização quando pensam na história mundial, os africanos pelo contrário tendem a tornar esses efeitos salientes. Em ambos os casos, esquecer ou recordar serve funções de proteção identitária (Licata *et al.*, 2007).

Vários estudos recentes têm demonstrado os efeitos persistentes do processo colonial na formação das mentalidades, nos estereótipos sociais e nas atuais relações intergrupais (Volpato & Licata, 2010). Os efeitos opressivos do colonialismo a longo prazo são frequentemente subestimados, contribuindo para a sua manutenção. Ao tornar saliente uma narrativa de libertação colonial, os participantes moçambicanos demonstram claramente que não querem ser “apagados” da história universal. Diz um provérbio africano que “a*té que o leão conte a sua história, a versão dominante será sempre a do caçador”* (in Meneses, 2008). Auscultar as diversas versões contribuirá, sem dúvida, para um olhar mais complexo sobre a realidade e para a descolonização do pensamento.

Referências Bibliográficas

Baptista, M. (2006). “A Lusofonia não é um jardim. Ou da necessidade de ‘perder o medo às realidades e aos mosquitos” in M.L. Martins, H. Sousa & R. Cabecinhas (Eds.), *Comunicação e Lusofonia: Para uma abordagem crítica da cultura e dos media*. Porto: Campo das Letras.

Cabecinhas, R. & Évora, S. L. (2008). “Visões do Mundo e da Nação: jovens cabo-verdianos face à história” in Martins, M. & Pinto, M. (Org.) *Comunicação e Cidadania. Actas do 5º Congresso da Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação*. Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade. pp. 2685-2706.

Cabecinhas, R. & Nhaga, N. (2008). “Memórias coloniais e diálogos pós -coloniais. Guiné-Bissau e Portugal” in R. Cabecinhas & L. Cunha (Eds.), *Comunicação Intercultural: perspectivas, dilemas e desafios*. Porto: Campo das letras. pp. 109-132.

Halbwachs, M. (1997). *La Mémoire Collective*. Paris: Albin Michel.

Gergen, K. (1994). *Towards transformation in social knowledge*. Londres: SAGE.

Licata, L., Klein, O. & Gély, R. (2007). "Mémoire des conflits, conflits de mémoires: une approche psychosociale et philosophique du rôle de la mémoire collective dans les processus de réconciliation intergroupe" in *Social Science Information, 46*(4), pp. 563-589.

Liu, J., Goldstein-Hawes, R. *et al.* (2005). "Social representations of events and people in world history across twelve cultures" in *Journal of Cross Cultural Psychology*, nº 36, pp.171-191.

_____. *et al.* (2009). "Representing World History in the 21st Century: The impact of 9-11, the Iraq War, and the Nation-State on Dynamics of Collective Remembering" in *Journal of Cross-Cultural Psychology,* nº40, pp.667-692.

Margarido, A. (2000). *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos Mitos Portugueses*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.

Martins, M. (no prelo) *Língua Portuguesa, Globalização e Lusofonia*. Braga: Universidade do Minho.

Meneses, M. (2008). "Mundos locais mundos globais: a diferença da história" in R. Cabecinhas & L. Cunha (Eds.) *Comunicação Intercultural: Perspectivas Dilemas e Desafios*. Porto: Campo das Letras, pp. 75–93.

Miranda, J. (2002). *A identidade nacional. Do mito ao sentido estratégico*. Oeiras: Celta.

Moscovici, S. (1988). "Notes towards a description of social representations" in *European Journal of Social Psychology*, nº 18, pp. 211-250.

Ngomane, N. (2012). "Quem quer ser apagado?" in Semanário *Sol*, 06/01/2012, p. 24.

Volpato, C., & Licata, L. (2010). "Introduction: Collective Memories of Colonial Violence" in *International Journal of Conflict and Violence*, nº 4, pp.1-10.

TERTÚLIA 16

IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES EM CONTEXTOS COLONIAIS E PÓS-COLONIAIS 2

Qual o significado de "Diáspora" em tempo de globalização? A relação controversa entre Império, lusofonia e "portugalidade"

Vítor de Sousa[1]

Resumo: O que significa falar, hoje, em diáspora? A dispersão, associada à origem do conceito, ainda serve de significado em tempo de globalização? Existe apenas uma ou várias diásporas? Com este artigo pretendemos observar a evolução do conceito de "diáspora" à luz da ideia de Said (1994) de que o fim do colonialismo não impediu que o imperialismo persistisse. Relacionamos as problematizações sobre diáspora feitas, entre outros, por Cohen (1997), Hall (1998), Bhabha (1998), Riggs (2000) e Morier-Genoud & Cahen (2013), chegando ao caso português e à ideia de lusofonia. A interculturalidade, que promove a interpenetração identitária, está patente na diáspora? O que acontece quando se associa a diáspora à "portugalidade"? Eduardo Lourenço (1999) é cáustico em relação à ideia de diáspora, afirmando mesmo ser uma aberração que a nossa longa gesta emigrante seja percebida enquanto tal. E, mesmo que se parta da ideia de que "o sentido é o uso" (Wittgenstein, 1958), a 'naturalização' de determinadas realidades, ideologicamente alinhadas, pode incrementar equívocos e impedir uma dimensão ética, que acontece quando o 'outro' entra em cena (Eco, 1997).

Palavras-chave: Diáspora; Império; Lusofonia; "Portugalidade"; Globalização.

1. Diásporas(s)

"Diáspora" começou por ser um conceito conotado com aqueles que eram literalmente arrancados da sua terra natal e deportados para uma outra, sendo por isso associada à dispersão, como no caso das colónias imigrantes gregas, ou em relação ao extermínio dos judeus. Historicamente, a diáspora desenvolvida na terra de adoção, denotava uma clivagem entre as antigas e as novas culturas. Hoje, o conceito está associado à emigração, independentemente das causas que lhe estão subjacentes, e o seu significado tem outro lastro, por via do fenómeno da globalização.

É exatamente por o termo estar conotado com os judeus que Stuart Hall refere que, durante muito tempo, o não utilizou por configurar um uso político dominante, associado a uma ideia de "limpeza étnica" que não podia defender (Chen, 1996: 417). A diáspora é definida pelas conjunturas históricas pessoais e estruturais e o seu poder resulta, em parte, dessas tensões não resolvidas. Defende que a identidade cultural é híbrida (por não ser fixa), justamente por resultar de especificidades ligadas às formações históricas, às histórias e repertórios culturais de enunciação, e que pode, assim, "constituir um 'posicionamento', ao qual nós podemos chamar provisoriamente de identidade" (Chen, 1996: 432-433).

1 Doutorando em Ciências da Comunicação (Teoria da Cultura), com orientação de Moisés de Lemos Martins (CECS-UMinho-Portugal); investigador-colaborador do CECS-UMinho;
vitorsousa@ics.uminho.pt

Robin Cohen afirma que hoje a palavra 'diáspora' está associada ao espaço transnacional, incluindo todas as raças provenientes das culturas que perderam as suas amarras territoriais. A pátria das diásporas assenta numa terra adotada emocionalmente e que cruza pelo menos duas culturas. Já as diásporas pós-modernas põem em causa o conceito de 'estado-nação', não como um local cultural homogéneo, mas plural, com uma localização subjetiva instrumental (Cohen, 1997: 128). No mesmo sentido vai Fred W. Riggs que se refere às novas diásporas que decorrem da globalização e da crescente mobilidade das pessoas, da escala planetária da informação, da Internet, e da erosão das fronteiras do estado. Nenhum país pode ser visto hoje como tendo um povo que vive apenas dentro dos limites de um estado, pelo que "todas as nações, em vez disso, são globais no sentido de que, apesar de terem uma pátria, muitos dos seus membros vivem espalhados por todo o globo" (Riggs, 2000: S/P).

Homi K. Bhabha localiza a produção cultural das diásporas contemporâneas, revelando que as suas subjetividades são formadas num espaço cultural intersticial que apelida de "espaço do além" onde coabitam o passado e o presente. Em vez de tentar dividir e conter as diversas identidades em diferentes tipos nacionais e culturais, argumenta que o que é mais crítico na produção cultural contemporânea é a legitimação de temas complexos fora do *mainstream*, como é o caso das diásporas. Desmistifica a sua ambiguidade sociopolítica e o mito da sua 'homogeneidade nacional', apelando à sua legitimação cultural que revela uma lógica antinacionalista (Bhabha, 1998: 1333).

Eric Morier-Genoud e Michel Cahen sustentam que "diáspora" é um termo que tem sido amplamente criticado por ser elástico e corresponder a um significado esquivo (Morier-Genoud & Cahen, 2013: 9) e citam Christine Chivallon, geógrafo e antropólogo francês que refere que "como categoria analítica, 'diáspora' continua a ser uma ferramenta válida para facilitar a nossa abordagem de um universo cultural surpreendentemente instrutivo" (Chivallon, 2011:203, *cit in* Morier-Genoud & Cahen, 2013: 9). Uma definição que, segundo os autores, faz a distinção implícita entre a categoria analítica da diáspora e a sua identidade, nomeadamente no que respeita às noções de "classe em si" e de "classe para si", lembrando que a teoria marxista refere, por exemplo, que se pode considerar um determinado meio proletariado como 'categoria analítica' (a 'classe em si', como uma classificação social e económica), mesmo se os proletários em questão não tenham consciência de classe ('classe para si') (Morier-Genoud & Cahen, 2013: 9). Ou seja: "não pode haver diáspora em si mesmo: pode haver uma diáspora só se for por si" (*idem,* 10), e, a partir daí, "podemos envolver-nos num estudo de como a diáspora nasce ou é formada historicamente, ao invés de presumir que uma diáspora existe e impõe uma hipótese sobre a realidade, deduzindo fatos a partir da teoria" (*idem, ibidem*). Fazem, no entanto, uma crítica sobre as características subjacentes à diáspora propostas por Cohen, nomeadamente no que respeita ao 'fator tempo', aproximando-se das observações de Riggs (2000), referindo que, para existir, a diáspora carece de historicidade.

Stuart Hall repara que a perspetiva diaspórica da cultura pode indiciar uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação, evidenciado que "a globalização cultural é desterritorializante nos seus efeitos" e que "as suas compreensões espácio-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias, afrouxam os laços entre a cultura e o lugar" (Hall, (2003 [1998]: 36). Acrescenta que a alternativa passa por deixar cair modelos fechados, unitários e homogéneos de pertença cultural, assumindo as diferenças culturais que estão a transformar o mundo.

2. O 'Império', a diáspora e o caso português

Edward Said (1994) refere que a ideia de 'imperialismo' é controversa, com as suas práticas a assentarem, por exemplo, em atitudes originárias de um centro metropolitano dominante em relação a um governo num território distante. A noção de império consiste numa relação (formal ou

informal), em que um Estado controla a soberania efetiva política de outro, seja por meio da força, da colaboração política, ou através da dependência económica, social ou cultural. E, mesmo que o colonialismo tenha acabado, refere que o imperialismo persiste ao nível de uma esfera cultural geral, bem como nas práticas políticas, ideológicas, económicas e sociais específicas. Acrescenta que nem o imperialismo nem o colonialismo representam atos de simples acumulação e aquisição (Said, 1994).

Fernando Rosas (2001) refere que um dos mitos ideológicos fundadores do Estado Novo é o "mito imperial", comportando um duplo aspeto de colonizar e evangelizar. Segundo o "Ato Colonial de 1930" (altura em que Salazar ocupava interinamente a pasta das Colónias), que o historiador cita, sublinha ser da essência orgânica da 'Nação Portuguesa' "desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar populações indígenas" (Rosas, 2001: 1035). Rosas destaca "o desígnio mítico da raça" como o um aspeto que diz ter sido ideologicamente desenvolvido pelo Estado Novo e que foi concretizado no ideal reencontrado do império "como entidade ontológica e natural-organicista concretizadora dessa vocação". É à luz desta ideia que se pode compreender a vocação imperial da nação e que, "deste mito imperial se [possa] deduz[ir] como dogma indiscutível a ideia da nação pluricontinental e plurirracial, una, indivisível e inalienável" (*idem, ibidem*). O que pressupunha a diferenciação hierárquica entre a metrópole e as colónias e entre os civilizados e os não-civilizados, sendo que a administração colonial estava centrada em Lisboa e transformava os territórios do ultramar em partes integrantes da nação, ao mesmo tempo que separava as instituições metropolitanas das coloniais.

As referências relativas à diáspora portuguesa conduzem-nos, quase que inevitavelmente, ao ex-Império, pelo que, a fim de evitar mal-entendidos sobre essa matéria, Morier-Genoud & Cahen sublinham ser necessário discutir os conceitos-chave "Império" e "diáspora", que se tornaram tão populares e prevalentes, que hoje são polissémicos e, nesse sentido, "muito problemáticos para os utilizar de forma estrita e precisa" (Morier-Genoud & Cahen, 2013: 7). Referem não existir uma resposta definitiva para a questão sobre se houve um espaço português imperial, social e autónomo, distinto do império formal, embora afirmem que, em muito aspetos, isso nunca chegou a acontecer, dado que a maioria dos homens e mulheres portugueses preferia ir para o Brasil, Europa, ou África do Sul ao invés de rumarem para as colónias. O que significa que "o Estado tinha que ter uma 'mão visível' para fazer as pessoas irem para os seus territórios imperiais e tornar-se colonos" (Morier-Genoud & Cahen, 2013: 22). Além da própria descolonização, após a independência continuaram presentes alguns elementos ideológicos, mesmo entre as diásporas, não obstante tenham sido manipulados e reinventados durante o período de submissão formal, altura em que, acrescentam, o Terceiro Império não tinha falta de rentabilidade, embora fosse pouco povoado. Nesse sentido, perguntam se isso não fez com que se inaugurasse um tipo de vitória que apelidam de "*postmortem*" (Morier-Genoud & Cahen, 2013: 22-23).

3. Diáspora, lusofonia e alguns equívocos

A ideia sugerida no parágrafo anterior por Morier-Genoud & Cahen (2013) quando se referem à vitória "*postmortem*" da colonização portuguesa indicia, ainda que lateralmente, uma dinâmica de "regresso das caravelas", que consubstancia de certa forma o que Miguel Real (2012) escreve sobre a lusofonia que, mesmo que assumida como espaço cultural, é encarada enquanto 'vocação' histórica portuguesa. O ensaísta refere que o "lugar histórico" de Portugal é realizado na dimensão da "Lusofonia" e, atualiza a ideia de um "destino histórico" para Portugal (proposta inicialmente por Jorge Borges de Macedo), para "vocação histórica" (Real, 2012: 123-131).

Ora, a lusofonia é um termo ambíguo, afigurando-se problemático principalmente junto dos

membros da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa-CPLP como assinalam Brito e Bastos (2006), recordando que a sua etimologia remete para uma centralidade portuguesa. De resto, a palavra, nem sequer conseguiu entrar no documento oficial que criou a CPLP, em 17 de julho de 1996. O facto é que a lusofonia passa a consagração lexical no dicionário da Academia de Ciências de Lisboa em 2001, sendo traduzida como "qualidade de ser português, de falar português; o que é próprio da língua portuguesa", como "comunidade formada pelos países e povos que têm o português como língua materna ou oficial", e como "difusão da língua portuguesa no mundo" (Casteleiro, 2001: 2310).

Muito embora Alfredo Margarido refira que a lusofonia "não pode separar-se de uma certa carga messiânica, que procura assegurar aos portugueses inquietos um futuro senão promissor" (Margarido, 2000: 12) e Eduardo Lourenço assinale que não constitui "nenhum reino, mesmo encartadamente folclórico" e que tem subjacente "a genealogia que a distingue entre outras línguas românicas e a memória cultural que, consciente ou inconscientemente, a ela se vincula" (Lourenço, 2004: 174), o certo é que o seu significado extravasa, segundo Moisés de Lemos Martins, o conceito de "objeto de mera curiosidade histórico-linguística ou até histórico-cultural" (Martins, 2006: 17), tratando-se de um tema que congrega interesses "que têm a ver não apenas com aquilo que os países lusófonos são como língua e cultura no passado, mas também, sobretudo, com o presente e com o destino do 'continente imaterial' que estes países constituem" (*idem, ibidem*). Moisés de Lemos Martins (no prelo) chama a atenção para a necessidade de nos mantermos vigilantes sobre todos os equívocos que possam atravessar o conceito de lusofonia. Enumera, nesse sentido, quatro equívocos que defende ser necessário desconstruir: o equívoco da centralidade portuguesa; o equívoco da reconstrução de narrativas do antigo império em contexto pós-colonial (hoje com propósitos neocoloniais, sejam eles conscientes ou inconscientes); o equívoco do luso-tropicalismo e da ideia de colonização doce (renascente e redivivo, que hoje tanto pode glorificar o antigo país colonial como exaltar os atuais países independentes); e, finalmente, o equívoco da narrativa de uma história do ressentimento (resultante de algum discurso pós-colonial, que se constitui como uma espécie de vindicta).

4. Diáspora e 'portugalidade': um contrassenso?

No livro "Portugal pelo Mundo Disperso" (2013) é retomada a perspetiva de que os portugueses sempre sentiram o apelo da partida, justificada com a localização geográfica do país, apontando como eventuais justificações a mera aventura ou a procura de melhores condições de vida (Cid, Alves, Blayer & Fagundes, 2013: 11). Os vestígios da presença dos portugueses no mundo são evidentes desde épocas remotas e, mais recentemente, o fenómeno da emigração veio sublinhar esse aspeto.

Mas não se julgue que esta constitui uma ideia consensual. Eduardo Lourenço, por exemplo, rejeita a ideia de diáspora e, a propósito do espaço lusófono, refere mesmo que ele não se confunde com o conceito, explicando que "o angolano, o moçambicano, o cabo-verdiano não são o produto de nenhuma diáspora" (Lourenço, 2004 [1999]: 189). De resto, afirma ser uma "aberração (...) que a nossa longa gesta emigrante, de continentais, madeirenses, açorianos, seja percebida como diáspora" (*idem, ibidem*). Embora afirme compreender o ensaísta, Onésimo Teotónio Almeida (2013) sublinha não concordar com a sua opinião e, mesmo que admita entender a sua rejeição em relação ao termo, invoca Wittgenstein que advogou que "o sentido é o uso"[1], para observar que o significado há muito que se descolou do povo judeu, facto que estará na base da atitude de Lourenço. Por isso, vê com naturalidade a vulgarização da palavra (Almeida, 2013: 215).

A necessidade de ponderar as relações que existiram, durante séculos, entre Portugal e as suas

1 "Se tivéssemos de nomear a vida do signo, teríamos de dizer que a vida do signo é o seu uso" [Wittgenstein, L. (1958) *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell, 4].

colónias africanas, mesmo tendo presentes as circunstâncias em que ocorreram, é destacada por Sheila Khan, assinalando que "foram produzindo nichos e universos de interculturalidade e de vivências mescladas, crioulizadas, hibridismos entre colonizados e colonizadores e que, indubitavelmente, se espraiam até aos dias de hoje" (Khan, 2008: 97-98). Retomando as ideias de Stuart Hall em relação à existência de uma interculturalidade colonial, a propósito das continuidades históricas e culturais na pós-modernidade, refere que "será importante pensar que estes mesmos hibridismos e intercâmbios culturais também se prolongaram até ao presente pós-colonial" (*idem*: 98).

No entanto, quando se convoca o discurso político para a discussão em torno da diáspora, podemos observar algumas incongruências e, até, algum contrassenso na retórica utilizada relativamente às investigações académicas na área. Neste caso concreto está a associação, aparentemente improvável, da diáspora à palavra "portugalidade". Mesmo que não esteja tipificada nos dicionários de referência de língua portuguesa e que os dicionários mais comuns, como é o caso do que é editado pela "Porto Editora", traduzam "portugalidade" como "qualidade do que é português", ou "sentido verdadeiramente nacional da cultura portuguesa" (Costa & Melo, 1995), a sua cunhagem é balizada pelo portal Ciberdúvidas da Língua Portuguesa (uma parceria da Sociedade da Língua Portuguesa e do Ministério da Educação) nas décadas de 50 e 60 do século XX[2], portanto, em pleno Estado Novo[3]. Um conceito, desde logo, centrado no 'eu' (Portugal) e que pode ser contextualizado na ideia de "Portugal do Minho a Timor"[4].

Quem tem utilizado de forma recorrente a palavra "portugalidade" nos seus discursos é o presidente da República, Cavaco Silva. Ainda no 10 de junho de 2013, no âmbito das comemorações do Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas, realizadas em Elvas, numa comunicação deixada no portal da Presidência da República, para além de a ela se referir, associa-a à diáspora: "as comunidades da diáspora devem mobilizar como agentes ativos da portugalidade, dando a conhecer ao mundo a realidade do nosso país"[5].

No caso de Cavaco Silva, as referências a termos que se podem associar ao Estado Novo podem encontrar-se em vários momentos. No ano de 2008, por exemplo, em Viana do Castelo, uma vez mais por ocasião do "Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas", sublinhava que não comentaria determinada notícia com a justificação de que estava "a presidir ao 'Dia da Raça'"[6], termo que o Estado Novo utilizava para as comemorações do 10 de junho e que caiu com o 25 de abril. No ano seguinte, em comemorações análogas, desta feita em Santarém, apelou ao 'espírito de portugalidade', prometendo continuar a contribuir para que os emigrantes aumentem a sua participação cívica e política nos 'tempos incertos que vivemos'[7].

Ora, referindo-se à lusofonia, Eduardo Lourenço, deixa claro que "aquilo que [lhe] permitiria atribuir a verdadeira realidade e sentido (...) não pode, nem sequer metaforicamente, ser pensado e imaginado como espaço de portugalidade. (Lourenço, 2004 [1999]: 186). E, como assinala Alfredo

---

2 [Informação disponível em http://tinyurl.com/2uanuhv, acedida em novembro de 2010].

3 [Informação disponível em http://tinyurl.com/2ueratv, acedida em novembro de 2010].

4 O trabalho do Estado Novo começou em 1951 com a revogação do "Ato Colonial". (...) O Governo português passa a defender que Portugal seria um todo uno e indivisível, do Minho a Timor, em que todas as colónias passariam a ser províncias, tal como as outras que existiam na metrópole. Foi desenvolvida a partir daí, toda uma retórica destinada a sustentar um mito que apoiasse a ideia de que não haveria razões para o desenvolvimento de movimentos de independências nos territórios portugueses de África e da Ásia, esbatendo as diferenças que pudessem existir. É a 27 de abril desse ano (...) que os deputados começam a introduzir a palavra 'portugalidade' nos seus discursos, servindo a AN, através do único partido existente, a União Nacional, de eco da governação, disseminando a ideologia do Estado Novo. [Sousa, V. (2013) '"Fantasia Lusitana", de João Canijo: O Portugal ficcional *vs*. o país real. O Estado Novo e a 'portugalidade'. A construção da identidade', in Valente, A. C. V. & Capucho, R. (2013) *Avanca Cinema 2013 International Conference*, Avanca: Edições Cine-Clube de Avanca, pp. 623-630, ISBN 978-989-96858-3-3].

5 [Informação disponível em http://tinyurl.com/q3ghgm4, acedida em 9/6/2013].

6 [Informação disponível em http://tinyurl.com/83q4l7y, acedida em maio de 2012].

7 [Informação disponível em http://tinyurl.com/7hqe82s, acedida em maio de 2012].

Margarido, pensar a lusofonia, pressupõe a contemplação de um 'outro' e não a existência de uma via apenas: "O inventário das contradições por assim dizer inerentes ao discurso 'lusófono' não pode deixar de lado a importância da negação da história dos Outros" (Margarido, 2000: 47).

A que "portugalidade" se refere, então, Cavaco Silva? Partindo do princípio de que, como já vimos, a palavra não faz parte dos dicionários de referência, mas adotando o significado fornecido pelos dicionários mais comuns - "sentido verdadeiramente nacional da cultura portuguesa" (Costa & Melo, 1995) -, como colocar em prática essa ideia sublinhada pelo advérbio de modo 'verdadeiramente', que julgamos ser difícil de tipificar? Será que se reporta ao que escreveu Alfred Doblin (1992), que se referia ao ato de cuspir para o chão como uma das características dos portugueses? Ou, utilizando as palavras de um escritor português de referência, como é o caso de Jorge de Sena, que ilustrou alguma vivência portuguesa, afirmando em tons de piada, como o próprio reconhece,

> que Portugal não se salva, enquanto todos os portugueses não forem obrigados, por lei, a fazer um estágio no estrangeiro, mas proibidos de se encontrarem uns com os outros. Esta proibição é da maior importância, para impedi-los de assarem coletivamente sardinhas, cozerem bacalhau com fervor nacionalista, ou trocarem, sofregamente, as últimas novidades do Chiado (Sena, 2013: 59).

Ou, será que se refere ao mundo do futebol, ou do fado ou, mesmo, da Ciência, empunhando a bandeira de Eusébio, Amália, Mourinho, Cristiano Ronaldo, ou António Damásio? Ou ao uso do 'Galo de Barcelos', ou às comezainas coletivas de 'sardinha assada' regadas com vinho tinto?

5. Notas finais

A noção de diáspora tem um ângulo bastante aberto, pelo que a sua utilização, nomeadamente pela classe política, pode multiplicar equívocos, quando é associada a outros conceitos bem datados e ideologicamente balizados, como é o caso da "portugalidade". Contextualizar o termo e utilizá-lo, disseminando o seu uso, pode esbater esses equívocos e obstar a que se naturalize o significado inicial de uma expressão, cunhada com um sentido bem definido.

Associando a diáspora à emigração, há que destrinçar, no entanto, entre a que reboca uma série de constrangimentos - como refere Stuart Hall ao evidenciar que fatores como a pobreza, o subdesenvolvimento ou a falta de oportunidades, que reputa como "legados do Império em toda parte" (Hall, 2003 [1998]: 28), que podem forçar as pessoas a migrar -, com a que é destacada, por exemplo, em programas televisivos de informação, em que é mostrado o lado idílico da vivência dos cidadãos no país que não é o seu, mas onde estão por vontade própria e com uma posição social relevante, numa lógica assente em 'notícias pela positiva', e que não corresponde à realidade.

Sheila Khan refere que "o desejo compulsivo de uma recriação identitária sinaliza a presença de exílios identitários e, simultaneamente, pátrios, pois a impossibilidade de identificação quer com uma narrativa subjetiva que seja coerente, quer com uma 'pátria' é, marcadamente, inexistente" (Khan, 2008, 105). Desse modo, refere que "a consciência das pátrias e identidades imaginadas coloca-nos na senda dos rostos do exílio e do exilado" (*idem, ibidem*), sendo certo que "o exilado sabe que, num mundo secular e contingente, as pátrias são sempre provisórias" (*idem, ibidem*).

Stuart Hall refere que o conceito de diáspora assenta numa conceção binária de diferença, "na ideia que depende da construção de um 'outro', e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora" (Hall, 2003 [1998]: 36). De resto, é a entrada do 'outro' que determina o começo de uma dimensão ética, como refere Umberto Eco (1998: 93), numa ideia partilhada por Maria Manuel Baptista, que lhe acrescenta outras dimensões: "O Outro, seja ele quem for (...) só pode ser acedido, não a partir da epistemologia, mas da ética e, eventualmente, de um modelo hermenêutico que se inspire numa certa estética"

(Baptista, 2006: 171). Dominique Wolton refere-se a um 'outro' "que já não é abstrato nem distante, mas omnipresente, sem porém ser mais familiar ou compreensível" (Wolton, 2003: 183) Esse 'outro' é entendido já como uma realidade sociológica e que "obriga a levar em conta todos os elementos da diversidade cultural, mas também todos os elementos que estabelecem laços, à escala das sociedades (*idem, ibidem*). É nesse sentido que à diáspora deve estar associada a interculturalidade o que, no caso português, deverá passar por toda uma abertura de modo a equacionar a pós-colonialidade integrando todas as partes do processo (Khan, 2008: 105).

Referências Bibliográficas

Almeida, O. "J. R. Miguéis, Jorge de Sena, Alberto de Lacerda e outros escritores lusos exilados (asilados?) no universo norte-americano" in Cid, T., Alves, T. F. A., Blayer, I. M. F. & Fagundes, F. C. (Coord.) (2013) *Portugal pelo Mundo Disperso,* Lisboa: Tinta da China.

Baptista, M. "A Questão do Outro na Europa da Cultura" in Cunha, N. & Costa, A. S. (2006) *Europa, Globalização e Multiculturalismo*. Famalicão: Ausência.

Bhabha, H. "Locations of Culture" in Richter, D. H. (Ed.) (1998). *The Critical Tradition*, Boston: Bedford Books.

Brito, R. & Bastos, N. "Dimensão semântica e perspectiva do real: comentários em torno do conceito de lusofonia" in Martins, M. L., Sousa, H. & Cabecinhas, R. (Eds.) (2006) *Comunicação e lusofonia*. Porto: Campo das Letras.

Chen, K. (1996) "A Formação de um Intelectual Diaspórico. Uma Entrevista com Stuart Hall, de Kuan-Hsing Chen" [Morley, D. & Chen, K.-H. (Org.). *Stuart Hall: Dialogues in Cultural Studies*, London: Routledge], *in* Liv Sovik, L. (Org). (2003). *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: UFMG/UNESCO.

Cid, T., Alves, T., Blayer, I. & Fagundes, F. C. (Coord.) "Introdução" in Cid, T., Alves, T. F. A., Blayer, I. M. F. & Fagundes, F. C. (Coord.) (2013). *Portugal pelo Mundo Disperso*. Lisboa: Tinta da China.

Cohen, R. (1997). *Global Diasporas*, Seattle, WA: University of Washington Press.

Costa, J. & Melo, A. (1995). *Dicionário da Língua Portuguesa*, Porto: Porto Editora.

Doblin, A. (1992). *Destiny's Journey: Flight from the Nazis,* Minnesota (EUA): Paragon House Publishers.

Eco, U. (1998). Cinco Escritos Morais, Algés: Difel.

Hall, S. (1998). "Pensando a Diáspora (Reflexões Sobre a Terra no Exterior)" in Liv Sovik, L. (Org.) (2003). *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*, Belo Horizonte: UFMG/UNESCO.

Khan, S. "Do pós-colonialismo do quotidiano às identidades hifenizadas: identidades em exílios pátrios?" in Cabecinhas, R. & Cunha, L. (2008) *Comunicação intercultural. Perspectivas, dilemas e desafios*, Porto: Campo das Letras.

Lourenço, E. (2004 [1999]). *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Lisboa: Gradiva.

Margarido, A. (2000). *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos Mitos Portugueses*, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.

Martins, M. (no prelo). *Língua Portuguesa, Globalização e Lusofonia*, (aprazado para abril de 2014, no II CONFIBERCOM, a realizar na Universidade do Minho, em Braga).

______. (2006). "Continente imaterial" in Martins, M. L., Sousa, H. & Cabecinhas, R. (Eds.) *Comunicação e lusofonia - para uma abordagem crítica da cultura e dos media*, Porto: Campo das Letras/CECS-UMinho.

Morier-Genoud, E. & Cahen, M. (2013). "Introduction: Portugal, Empire, and Migrations – Was There Ever an Autonomous Social Imperial Space?" in *Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World*, Hampshire: Palgrave Macmillan, pp. 1- 28.

Real, M. (2012). *A Vocação Histórica de Portugal*, Lisboa: Esfera do Caos Editores.

Riggs, F. (2000). Diasporas and Ethnic Nations. Causes and Consequences of Globalization [artigo disponível em http://tinyurl.com/npkzldx, acedido em 21/9/2013].

Rosas, F. (2001). "O Salazarismo e o Homem Novo: Ensaio sobre o Estado Novo e a Questão do Totalitarismo" in *Análise Social,* vol. XXXV (157), Lisboa: ICS, pp. 1031-1054.

Said, E. (1994). *Culture and Imperialism*, London: Vintage.

Sena, J. (2013). *Entrevistas, 1958-1978*, Lisboa: Guimarães Editores/Babel.

Wolton, D. (2004 [2003]). *A Outra Globalização*, Lisboa: Difel.

Hibridação e pós-colonialismo

Pedro Andrade[1]

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal

Resumo: A hibridização refere-se a um modo de conhecimento e de ação associados com o híbrido. E esta última idéia denota os interstícios, a rede de relacionamentos, os lugares e as instâncias que, à medida que fundem as suas essências e experiências, geram novas produções e reproduções de si mesmos. O hibridismo é percebido por várias escolas de pensamento e por muitos autores literários como uma das principais armas contra o colonialismo. Isto é especialmente verdadeiro para os teóricos do pós-colonialismo, como Edward Said e Homi Bhabha.

Se o entendimento do hibridismo é fundamental para a reflexão que os Estudos Pós-Coloniais empreendem sobre a nossa sociedade intercultural, também é verdade que essa escola de pensamento mostra-se, ela própria, híbrida desde as suas origens. Na verdade, na nossa era pós-colonial, os textos literários e até mesmo a escrita científica (histórica, sociológica, etc) exibem uma natureza cada vez intercultural.

Mas como podem estes 'Estudos Híbridos', de que uma manifestação recente é a Hibridologia, através de um historiador, um sociólogo, um antropólogo ou um crítico literário, detectar tais significados públicos polissémicos que conduzem a uma mais intensa comunicação intercultural? Uma das respostas possíveis pode ser a seguinte hipótese: *além da leitura e escrita de saberes especializados, os conceitos comuns (um termo central na fenomenologia sociológica de Alfred Schutz), utilizados por pessoas comuns de diferentes origens culturais numa base diária, pode constituir uma das chaves para a compreensão mútua entre as diferentes culturas hoje interligadas nas nossas sociedades pós-coloniais globais*.

Palavras-chave: Hibridismo; Pós-colonialismo; Sociedade intercultural híbrido; Hibridologia Social, redes comuns de conflito e significado.

1 . O Híbrido

A **hibridização** refere-se a um modo de conhecimento e de ação associados com o **híbrido**. E esta última ideia denota os interstícios, a rede de relacionamentos, os lugares e as instâncias que, enquanto fusionam as suas essências e experiências, geram novas produções e reproduções de si próprios.

Com efeito, o híbrido é a essência de quase tudo o que existe. Nada é puro, seja na natureza ou na sociedade. Desde a Antiguidade, este termo tem sido associado com as idéias de mistura, heterogeneidade, mestiçagem, monstruosidade, etc. Uma das suas raízes genealógicas é a palavra latina *hybrida*, usada para categorizar a descendência do cruzamento de um javali com uma

[1] Sociólogo, Investigador e Professor na Universidade of Minho, Instituto de Ciências Sociais, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Portugal. Áreas de pesquisa: estudos culturais, museus de arte / ciência, comunicação e literacias digitais, redes sociais digitais (Web 2.0/3.0), metodologia sociológica / hipermédia. Coordenador de projetos de pesquisa financiados desde 2000. Membro do projeto *Art and Social Inclusion* (King's College, Universidades de Lougborough, Plymouth, Louvain, etc.). Teorias seminais e conceitos desenvolvidos: Sociologia semântico-lógica, cibertempo, museabilidade, Sociedade da Investigação, hibrimédia, etc. Obras e eventos em hibrimédia: *Film Saboté Spatial nº 1*, 1975; *Body Cinema*,1976; *Hybrilog* 2005-6; *Hybrid/ Satyrical Games*, 2006; *GeoNeoLogic Novel (2009), Sociological Comics* (2013). Co-autor: *Multi-touch Questionaire/ Trichotomies Game*, 2010.
E-mail: pjoandrade@gmail.com

fêmea de um porco doméstico. O termo gradualmente adquiriu o significado da mistura de duas ou mais coisas de natureza diferente, em várias áreas de atuação e em diversos ramos do saber.

Por exemplo, na Biologia, na concepção da própria vida, a criança é vista como um híbrido de duas naturezas, masculina e feminina. Na sociedade, a mediação é um híbrido de duas entidades polares, sejam elas o indivíduo e a sociedade, o humano e a máquina, ou outras combinações. Do mesmo modo, as teorias mediadoras tornam-se híbridos que emergem de várias teorias polares ou mesmo de outras teorias intermediárias.

Assim sendo, vivemos hoje numa **sociedade híbrida e intercultural,** onde diferentes e até mesmo conceitos opostos de identidade fundem-se de novas maneiras. Já Mikhail Bakhtin (1981 [1930]) notou que, nas culturas modernas, o próprio surgimento do significado deriva, entre outras condições, da natureza híbrida da própria linguagem, a sua *poliglossia*.

Esta consciência do hibridismo põe em causa as dicotomias clássicas que moldaram a nossa compreensão tradicional das culturas. Em *Inovação da Narrativa e Reescrita Cultural na Era da Guerra Fria e Posteriormente* (2001), Marcel Cornis -Pope aplica esta ideia à criação cultural e literária do período pós-Segunda Guerra Mundial, apontando o grau em que as dualidades tradicionais de raça, género, classe e oposições narratológicos como Realismo / Formalismo, e imitação / invenção, são questionadas e transcendida por escritores do pós-guerra atentos aos cruzamentos híbridos.

Artur Matuck assume uma posição similar em "Tecnologias Digitais e o Futuro da Escrita" (2009), argumentando que

> "A descodificação dessa realidade híbrida requer uma percepção aberta e apurada que só se faz mediante a reformulação de estruturas fundamentais que informam o ser humano, a cultura, a história, o planeta, as identidades, a criação científica e a própria linguagem " (p. 293) .

Por sua vez, Peter Anders enfatiza a importância dos 'cíbridos' para a cultura contemporânea, definindo-os como combinações de imagens físicas, de imagens simbólicas ou de imagens digitais; ou ainda como híbridos entre entidades mediadas e as físicas, ou, finalmente, enquanto fusões entre o físico e o eletrónico ("Towards an Architecture of the Mind", 2009).

No entanto, uma nova arena social surge na contemporaneidade. Distintamente da blogosfera, uma **hibridosfera** existe hoje em dia, em particular no seio do ciberespaço e em cibertempo. Este espaço virtual emergente e imersivo consiste não somente em múltiplos sites, blogs ou redes sociais. Para além disso, a própria natureza de cada um desses lugares virtuais interage com os outros, trasnsformado-se e hibridizando-se todos eles reciprocamente no seu mais profundo significado social, no seio de um mesmo processo. Por exemplo, o *Hybrilog*, um blogue experimental publicado desde 2006, foi construído não só a partir de diversos meios de comunicação relacionados, como um mero sistema de hipermédia, mas usando diversos blogs com diferentes naturezas.

O que resultou foi um espaço virtual *sui generis*, caracterizado por uma **hibridização dos meios de comunicação** a ele subjacentes, e não apenas circunscrito pela conexão hipermediática 'simples' (ou por vezes 'simplista') entre os seus conteúdos (ver Andrade, 2006). Mais especificamente, o *Hybrilog* consiste em seis diferentes tipos de blog: um blog textual 'clássico'; um blog contendo vídeos, chamado 'vlog'; um terceiro blog, contendo vídeo-poesia, de nome 'pvilog' (a partir da justaposição de 'p' para a poesia e 'vi' para vídeo, seguido da abreviatura 'log'); outro blog contendo arte digital, nomeado 'artlog'; um quinto blog onde obras hipermídia foram incluídas, apelidado 'hyplog'; e, finalmente, um sexto blog exibindo jogos, ou 'gamelog'.

2 . Hibridismo / Pós-colonialismo

O hibridismo é entendido por várias escolas de pensamento e por muitos autores literários enquanto uma das principais armas contra o colonialismo. Isto é especialmente verdadeiro para os teóricos do pós-colonialismo, como Edward Said e Homi Bhabha; para os sociólogos e antropólogos que trabalham em Estudos Culturais por ex. Stuart Hall e Néstor García Canclini; e para os escritores pós-coloniais ou representantes do 'realismo mágico', como Isabel Allende, Gabriel García Márquez, Salman Rushdie e Milan Kundera.

Stuart Hall (1996) atribuiu uma 'crise de identidade' (pp. 1-17) ao nosso mundo intercultural, que consiste num declínio das identidades tradicionais e o surgimento de novas formas de identificação. Em *Consumidores e Cidadãos: Globalização e Conflitos Multiculturais* (2001), Canclini ressalta o fato de que a hibridação é uma passagem da multiculturalidade para a interculturalidade, através de cruzamentos e transações entre diferentes identidades.

A partir desta perspectiva, as **literacias híbridas** constituem uma condição necessária para a desconstrução do discurso colonial e a posterior reconstrução das literacias e literaturas pós-coloniais. **'Literacia'** pode ser definida como um conjunto de estratégias de leitura e escrita inerentes a um modo específico de conhecimento. Além dos regimes de leitura e escrita numa língua-mãe ou nacional, hoje estamos a assistir a uma proliferação de diversas literacias sociais subjacentes a váriss linguagens que operam na nossa contemporaneidade pós-colonial. Por outras palavras, a língua nacional é apenas um caso particular dentro da pluralidade de linguagens e vozes em todo o mundo. Assim, podemos falar de literacias científica, tecnológica, artística, etc. Por exemplo, as literacias literária e cultural são modos de ler e de escrever linguagens culturais e literárias específicas. Em particular, a literacia digital é composts por uma hermenêutica social (a leitura) articulada com uma retórica social (a escrita) e envolvendo saberes digitais.

No entanto, as literacias híbridas não são meras adições de outras literacias menos 'elaboradas'. Por exemplo, uma **literacia pós-colonial** não pode ser entendida apenas como a justaposição de literacias 'ocidentais' e 'orientais', as primeiras supostamente baseadas num regime de leitura/escrita mais racional e 'evoluído' do que as segundas. Em vez disso, as literacias híbridas geralmente operam através de tipos complexos e múltiplos de competências e performances, ativados por agentes sócio-culturais identitariamente diferentes, envolvendo a leitura e a escrita não apenas no interior das suas próprias culturas, mas também e principalmente no seio de culturas estrangeiras.

De fato, as literacias híbridas muitas vezes trabalham para desenvolver **multivocalidades de alteridade**. Por outras palavras, o entendimento do outro é baseado não apenas em processos interpretativos de leitura e / ou de escrita sobre as alter-culturas, mas também em termos de comunicação quotidiana e respectiva interpretação dos seus significados inerentes, no seio de contextos sociais distintos mas articulados. Ou seja, a compreensão pública das culturas plurais conduz a uma melhor comunicação pública plural entre as culturas, e vice-versa.

3. A Hibridologia Social

Se a realidade da hibridade e a sua natureza polissémica, revelam-se centrais para a reflexão por parte dos Estudos Pós-coloniais sobre as nossas sociedades interculturais, também é verdade que esta escola de pensamento é, ela própria, híbrida desde as suas origens. Na verdade, na nossa era pós-colonial, os textos literários e até mesmo a escrita científica (histórica, sociológica, etc) exibem cada vez mais uma natureza permeável, dialógica, cúmplice, articulatória, reticular, numa palavra: híbrida.

Como argumentei mais de uma década atrás, dois grandes modos de escrita encontram-se paulatinamente enfrentando-se uns aos outros: as 'escrita unívoca e escrita híbrida'. Ao contrário da escrita unívoca, a escrita híbrida

> "demanda, abertamente ou não, a impureza, o contato coincidindo com o contrato, a contaminação através da comunicação. Na verdade, esta escrita de fusão considera que tais processos, ambígenos (ie, mistos), mas também ambíguos subjacentes à escrita híbrida, tornaram-se hoje em dia, cada vez mais, a forma polissémica das relações sociais". (Andrade, "A unidade e a hibridação das escritas", p. 8).

Um exemplo prático desta escrita híbrida e experimental na literatura é a *Novela GeoNeoLógica* (Andrade, 2009).

Em suma, os escritos literários e científicos podem metamorfosear-se, no curto prazo, naquilo que chamei **Hibridologia Social.** Esta nova estratégia de escrita e do conhecimento pode ser entendida não apenas como (a) uma reflexão sobre o híbrido, mas também como (b) ela mesma sendo um híbrido. Por outras palavras, a Hibridologia social é um gênero de Hermenêutica que utiliza diferentes formas de interpretação (por vezes opostas na sua natureza) e visando uma compreensão mais profunda das várias literacias existentes hoje, literacias que são, elas próprias, muitas vezes hibridizadas.

Na confluência destas incomensuráveis literacias, a Hibridologia Social emerge como uma modalidade única para conhecer, ler e escrever nas nossas culturas pós-coloniais contemporâneas, especialmente no seio das redes sociais. As redes sociais não incluem apenas as redes sociais digitais, mas também, como Georg Simmel argumentou, as teias de relações sociais e de interação interpessoal que ocorreram em todas as sociedades da história. Por exemplo, ao estudar os conflitos humanos, Simmel destaca sejam (a) as relações objetivas (oposição, concorrência, etc) entre os diversos interesses económicos, sociais e políticos, como aqueles dos nobres e do rei na Europa do século XIII, ou (b) as relações intersubjetivas entre os indivíduos, como o amor (p. 24). O autor também fornece uma reflexão mais profunda sobre a forma das redes sociais (p. 125) .

A Hibridologia Social é, pois, uma postura heurística que reflete sobre os processos, estruturas, contextos, práticas, criaturas e objetos que não só proliferam nas nossas sociedades, como são modos constituintes fundamentais de todo o tecido social. Esta perspectiva concentra-se tanto na literacia do híbrido quanto em inéditos tipos de conhecimento do passado e do presente das cenas e cenários (pós) coloniais.

4. Redes comuns de significado e conflito

Mas como podem estes 'Estudos Híbridos', de que uma manifestação recente é a Hibridologia, através de um historiador, um sociólogo, um antropólogo ou um crítico literário, detectar tais significados públicos híbridos que conduzem a uma mais intensa comunicação intercultural? Uma das respostas possíveis é a seguinte hipótese: *além da leitura e escrita de conhecimentos especializados, os* ***conceitos comuns*** *(um termo central na fenomenologia sociológica de Alfred Schutz), utilizados pelas pessoas comuns de diferentes origens culturais numa base diária, pode revelar-se uma das chaves-mestras para a compreensão mútua entre as diferentes culturas hoje interligados nas nossas sociedades pós-coloniais globais.*

Na verdade, o termo 'comum' pode ser considerado com ambas as conotações de 'comum' e 'coletivo'. Dito de outro modo, talvez o conhecimento comum possa funcionar como um dos pilares coletivos para a intercomunicação entre as diversas visões planetárias. De fato, o saber comum é muitas vezes visual, sonoro ou gestual, atributos que constituem, de algum modo, línguas universais. E, nas mensagens textuais, podemos pesquisar línguas lógicas subjacentes: por vezes, essas linguagens lógicas são mais semelhantes entre diferentes culturas do que se pode pensar à partida, mesmo

depois de ler Lévi-Strauss; outras vezes, estas lógicas encerram dimensões seminais e singulares, i.e. originárias e originais, que podemos usar para estabelecer conexões e complementaridades entre diferentes formas de pensamento e de cultura.

Assim sendo, o choque de civilizações (S. Huntington) é muitas vezes um **conflito de significados**, como H. Bhabha (1997) refere, quando este autor fala sobre a resistência discursiva contra o colonialismo, através do 'mimetismo' e de outras ideias. Ao mobilizar o hibridismo, os conhecimentos 'negados' pelas potências colonialistas voltam, e podem sugerir 'regras de reconhecimento' alternativas relativamente às sociedades e culturas pós-coloniais contemporâneas. Uma tal contribuição pode ser útil, se a articularmos a uma postura mais política de resistência, defendida por E. Said (2004) e outros, do outro lado, mas que, afinal, não deixam de pertencer, igualmente, às nossas localidades no seio das redes sociais e interculturais planetárias deste globo-novelo que se desvela neste mundo-novela.

Referências Bibliográficas

Anders, P. (2001). "Towards an Architecture of the Mind" in *CAIIA-STAR Symposium: Extreme Parameters. New dimensions of Interactivity,* 11-12, July.

Andrade, P. (2013). "Postcolonial Co-Ordinary Literature and the Web 2.0/3.0: 'Thinking Back' within Transmediatic Knowledge" in Cornis-Pope M. (Ed.), *Crossing Borders, Crossing Genres: New Literary Hybrids in the Age of Multimedia Expression.* Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing, pp. 204-243.

Andrade, P. (2011). *Novela GeoNeoLógica nº 1: um Caso de Literatura Transmediática/ Primeira Novela da Web 3.0.* Lisboa: Caleidoscópio.

Andrade, P. (2006). Hybrilog. [Url: http://homepage.mac.com/pandrade4/Hybrilog, acedido em 26/11/2009].

Andrade, P. (1999). "A unidade e a hibridação das escritas" (Unity and Hybridization of Writing) in *Atalaia,* 5, pp. 7-13.

Bakhtin, M. (1981 [1930]). *The Dialogic Imagination: Four Essays.* Holquist, M. (Ed.); Trad. Vadim Liapunov e Kenneth Brostrom. U Texas P.

Bhabha, H. (1997). *The Location of Culture.* London; New York: Routledge.

Canclini, N. (2001). *Consumers and Citizens: Globalization and Multicultural Conflicts.* Trad. George Yúdice. Minneapolis: Minnesota UP.

Cornis-Pope, M. (2001). *Narrative Innovation and Cultural Rewriting in the Cold War Era and After.* New York; Houndmills; Basingstoke: Palgrave/Macmillan.

Hall, S. & Du Gay, P. (1996). *Questions of Cultural Identity.* London: Sage.

Matuck, A. (2009). "Tecnologias digitais e o futuro da escrita: uma perspectiva para a informação científica" (Digital Techologies and the Future of Writing: A Perspective on Scientific Information) in *Artemídia e cultura digital* (Media Arts and Digital Culture). São Paulo: MUSA, pp. 290-301.

Said, E. (2004). *Humanism and Democratic Criticism.* New York: Columbia UP.

Simmel, G. (2010). *Conflict and the Web of Group Affiliations.* Trad. Kurt H. Wolff and Reinhard Bendix. New York: Simon and Schuster.

Epistemologias do sul e estudos sociais da infância: crianças e ancestralidade africana na escola

Nara Maria Forte Diogo Rocha[1] & Maria de Fátima Vasconcelos da Costa[2]

Universidade Federal do Ceará, Brasil

Resumo: Objetiva-se partir dos contributos dos estudos sociais da Infância e as epistemologias do Sul para construir um quadro teórico que permita analisar as condições de produção de um episódio interacional observado no campo empírico da pesquisa no que diz respeito a identidade étnico-racial de uma criança. Tendo em conta que a produção da infância é uma construção sócio-histórica da modernidade ocidental em contínuo processo de atualização, na qual a criança é representada como um Outro do adulto, portanto, situada num polo de invisibilidade seletiva em relação a este e que operam sobre ela as lógicas da regulação/emancipação e da apropriação/violência, características do pensamento abissal, temos por propósito repensar o campo de estudos da infância em diálogo com uma lógica de ecologia dos saberes, uma vez que se propõe questionar a verticalidade e a unidirecionalidade das relações adulto/criança, problematizando-as como relações alteritárias do ponto de vista da(s) criança(s). Conclui-se que tais perspectivas teóricas permitem uma leitura histórica ampliada, pela compreensão das condições de produção de um mundo para a infância, mas também o acesso ao que é produzido pelas/entre as próprias crianças a partir de seu engajamento nessa relação com os adultos e com outras crianças, como produtoras de sentidos sobre o mundo, sobre os outros e sobre si mesmas. Recusando a idéia de uma essência infantil, este trabalho tem por foco o olhar diferencial da criança, enquanto modo peculiar de inserção no mundo sobre a diferenciação etnorracial tal como é acessível a sua experiência. Visa-se, portanto, dar visibilidade ao tema, numa perspectiva da escuta deste ator.

Palavras-chave: Crianças; Etnia/Raça; Epistemologias do Sul; Sociologia da Infância.

1. Introdução

A Tia faz um desenho de Gerlene.
Gerlene: - Tia, você não esqueceu nada? Ficou faltando uma coisinha...
Tia: - O que?
Gerlene: - Minha corzinha!
A tia pega o lápis marrom e completa o desenho.
(diário de campo 12 de setembro de 2012)

O episódio acima foi narrado por uma educadora de infância à pesquisadora por ocasião da inserção num Jardim de Infância de uma escola de ensino privado situada numa das capitais do nordeste do Brasil. Tal inserção deve-se à realização de observações como

1 Professora do Curso de Psicologia Universidade Federal do Ceará. Doutoranda do Pograma de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, sob orientação de Maria de Fátima Vasconcelos da Costa. Bolsista do Programa de Doutorado no Exterior CAPES, Universidade do Porto, sob orientação de Maria Manuela Martinho Ferreira. E-mail: narafdiogo@gmail.com

2 Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará. Doutora. Líder do grupo de pesquisa em Ludicidade Discurso e Identidades (LUDICE).

instrumento metodológico da pesquisa de doutoramento em curso "Ancestralidade Africana e Culturas da Infância: Identidades em Jogo na Escola", que visa compreender como as crianças significam os saberes transmitidos pela escola sobre a cultura africana e afro-brasileira.

Objetiva-se, portanto, fazer um exercício analítico deste episódio tecendo considerações sobre as condições de produção de tal diálogo: O que permite à criança elaborar esta questão? Que significados traz a resposta da educadora? Assim, procura-se fundamentar um quadro teórico que relacione a Sociologia da Infância (Prout, 2005) e as Epistemologias do Sul (Santos, 2010). A partir da análise crítica da relação entre a criança e a educadora, discute-se então a Ancestralidade Africana na Educação Intercultural, compreendendo os elementos descolonizadores presente no episódio narrado.

O processo colonial, implantado no Brasil, implicando um silenciamento das raízes culturais indígenas e africanas, foi marcado pelo suposto caráter "civilizador", o que justificou, na perspectiva da cultura supostamente superior do colonizador, as práticas de genocídio e etnocídio da colonização exploratória (Munanga, 2008). O autor cita exemplos de negros e mulatos que se destacaram ao longo da história e que alienavam-se de sua identidade étnico-racial, tendo em vista que a valorização era identificada com o branco europeu e toda a sua forma de vida, daí advindo a possibilidade de ascensão social. A educação formal era a chave desta possibilidade, o que a coloca no centro das reivindicações do movimento negro no Brasil. A ancestralidade torna-se importante voz no cenário da Educação como ferramenta de criação de uma identidade positiva. Rocha (2009) destaca sua contribuição:

> Usado como princípio pedagógico, poderá contemplar práticas de respeito aos mais velhos, à identidade pessoal e coletiva do sujeito aprendiz, às tradições dos povos como constitutivas de sua identidade. Trabalhar nesta perspectiva, semelhanças e diferenças, história e memória, as diversas relações sociais nos vários tempos e espaços em que se realizam ajudará, assim a construir respeito e valorização das diferenças. (Rocha, 2009: 45).

De acordo com Oliveira (2009) a ancestralidade seria o liame entre a condição finita do homem histórico e social e sua dimensão transcendental, espiritual e infinita. A ancestralidade, diz respeito, não somente ao parentesco consanguíneo. Trata-se no século XX, de acordo com Oliveira (2007), de uma realidade metafísica que já não diz respeito aos africanos e suas linhagens apenas, mas significa o "principal elemento da cosmovisão africana no Brasil" (p.205) e como tal, um importante aspecto constitutivo da nossa identidade nacional.

Os estudos sobre a Ancestralidade, como uma categoria analítica, são escassos. Oliveira (2012) a compreende como símbolo de resistência afrodescendente que começa a ser discutida enquanto dimensão epistemológica. Sodré (1999) caracteriza a cultura negra como Arkhé, culturas que se fundam na ancestralidade, onde o culto da Origem, a temporalidade circular, ecologia e a centralidade do corpo são importantes marcadores de uma cosmovisão. Na Cosmogonia Africana, as forças ou tendências simbolizadas pelos orixás são diversas entidades que ocupam o mesmo plano de discurso dos mortais. A oralidade é um importante suporte de transmissão cultural que estrutura poderosas relações de pertencimento, especialmente inspiradas em um ideário religioso, que confere especificidades à vida comunitária e que se traduz em modos de viver que não se coadunam as formas sociais dominantes, a que fazem resistência.

> O primado do corpo e da organização litúrgica (ao invés do signo escrito e da sociedade desencantada) nas relações sociais dá margem à possibilidade de se falar de parâmetros civilizatórios opositivos ao do Ocidente cristão – e é principalmente isso, com suas consequências éticas, que a doutrina da mestiçagem jamais conseguiu assimilar. Mas não há nesse "opositivo" nada de geográfico ou racialmente identitário: a diferença é puramente simbólica, concretizada na diversidade dos modos como os povos se relacionam

com as pressões da tradição e da modernidade. (Sodré, 1999: 203)

Sodré explica com a palavra grega Arkhé, que significa "ponto de partida", como a ritualização da origem e do destino, permitem a inscrição da alteridade na identidade, e é especificamente esta inscrição que interessa sobremaneira a este estudo. Aqui focalizamos como é possível essa inscrição via mediação escolar.

> A idéia de Arkhé não equivale à de um evento inaugural e eterno, um conjunto axiológico dado para sempre e transmitido de uma geração para a outra. Nada a ver com a reiteração do mesmo de que fala Eliade a propósito do "homem arcaico" sustentando que a "vida dele é a repetição ininterrupta de gestos inaugurados por outros". Trata-se, sim do sentido imanente a símbolos (os orixás enquanto princípios cosmológicos, os ancestrais enquanto suporte da lei da fundação e continuidade do grupo) ativos na história comunitária, portanto marca de um possível. Pode ser associado ao logos heracliteano, entendido como o vigor presente na maneira como cada ente se conduz, ou, em outras palavras, como uma linguagem de realização. (Sodré, 1999: 177)

Numa cultura de Arkhé, Sodré (1999) explica que antes de ser "sujeito", o ser humano é objeto, condição compartilhada com animais, vegetais e minerais, todos parte do Cosmo; que para se pensar como sujeito é preciso se pensar também como "coisa", matéria relacionada ao meio ambiente, com os mortos e com os ancestrais, coisa essa que é feita do próprio espírito. "A Arkhé aparece como uma outra experiência no que diz respeito à concepção de divindade e de relacionamento com corpo e psiquismo." (Sodré, 1999: 202).

A consciência de si forjada na cultura de Arkhé é uma consciência de si enquanto corpo, microcosmo, lugar, território, santuário. O corpo é entendido como "significante flutuante", expressão de Levi-Strauss trazida por Sodré (1999) para explicar o corpo e sua potência. Essa potência não se expressa em termos de poder – como "dispositivo hierarquicamente subordinante" que procura negar sua arbitrariedade (p. 182) - mas como soberania, ato que deixa entrever o arbítrio, impondo-se não por ser subordinante mas por ser fascinante.

> A força da narratividade a construção da identidade pessoal é de tal modo que fabrica-se o sujeito da iniciação, num processo denominado pelo grupo de feitura. O trabalho da escola com a ancestralidade africana é a ênfase na possibilidade de ser outro. Ser outro é ter consciência da singularidade (Sodré, 1999: 214).

No Brasil, cujo mito de origem remete à democracia racial, ao povo mestiço, afirmar origens africanas afeta profundamente a identidade racial e nacional e põe a nu o dado de que nesta democracia, os excluídos além de serem o maior número também são étnica e racialmente pertencentes ao grupo denominado mestiço, como revela Moore (2008).

Os Estudos Sociais da Infância e a Epistemologias do Sul?

Santos (2010) caracteriza o pensamento ocidental como pensamento abissal; aquele que estabelece um abismo entre pólos da realidade, marcando um deles (o colonizado) com a exclusão radical e a inexistência jurídica, de modo a invisibilizar o fato de que o pólo visível (colonizador) nele se fundamenta. Nele se articulam as lógicas da regulação/emancipação e a da apropriação/violência: a primeira, ao fundar a distinção entre humanos e sub-humanos, logo, entre os direitos das pessoas e os direitos das coisas, instaura "A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que se constitui como condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal." (Santos, 2010: 39). Na segunda, a apropriação diz respeito aos processos de cooptação, assimilação e incorporação, enquanto que a violência significa a destruição estando em relação direta com a expropriação do valor.

Por seu turno, o pensamento pós-abissal é aquele que consegue articular questões do outro lado

da linha, ou seja, que consegue criar uma visão mais abrangente de modo a incluir opressores e oprimidos. Santos (2010) explica, portanto: “No nosso tempo, pensar em termos não derivativos significa pensar a partir da perspectiva do outro lado da linha, precisamente, por o outro lado da linha ser do domínio do impensável.” (p. 53). Com base nestas premissas, consideramos que os Estudos Sociais da infância, a partir dos anos 90, começam a formular questões nesta direção.

Considerando a infância como uma construção social do pensamento moderno, ocidental, observa-se como a infância é construída em oposição à vida adulta, incluindo as dicotomias público/privado, natural/cultural, irracional/racional, dependente/independente, passivo/ativo, incompetente/competente, brincadeira/trabalho, sendo as primeiras características sempre relacionadas à infância e as segundas à vida adulta (Prout, 2005: 9). Compreende-se que a partir daí o corpo “criança” é marcado, diferenciado e significado:

> It is part of a discourse in which childhood, as Holland (1992: 14) puts it, ‘as well as being different from adulthood, is it obverse, a depository of many precious qualities adulthood needs but cannot tolerate as part of itself.’ Such images of romantic childhood project and imply the idea of childhood‘s natural state: childhood as a time of innocence, free of cares and responsibilities. (Prout, 2005: 11)

Como *Outro* do adulto há, na infância, claro funcionamento das lógicas de regulação/emancipação e de apropriação/violência (Santos, 2010). Prout (2005) relata que a partir do último quartel do século XX a promoção dos direitos das crianças, ocorre a par da extensão e intensificação de diversas outras formas de controle institucional, para além da escolarização compulsória, como, por exemplo, a institucionalização dos seus tempos livres e das suas atividades de recreação. Também a orientação do valor da vida das crianças, esse bem cada vez mais escasso e mais precioso (Zelizer, 1985), assentado no futuro, reforça a escola como o lugar onde vai ser operado este trabalho de “cultivo”, e cada vez mais precocemente, mesmo que o tempo de longevidade tenha aumentado. Ferreira (2004) aponta o jardim de infância como um lugar de visibilidade das crianças pequenas, devido à consideração das idades dos 3-6 anos como educativas, o que propiciou o seu transito da família para as instituições educativas e se traduz, atualmente, numa tendência globalizante da institucionalização da infância.

“A ecologia dos saberes é uma epistemologia desestabilizadora no sentido em que se empenha numa crítica radical da política do possível, sem ceder à política do impossível”. (Santos, 2010: 64). Mesmo sendo o jardim da infância um lugar organizado por adultos para a socialização de crianças, a ordem por eles instituída e mantida não é isenta de brechas e incoerências internas várias nem se exime de confrontos com a ordem instituinte das crianças, podendo até encontrar-se em diálogo. Isso significa que as crianças fazem algo do que é feito *para* elas e delas, e é esta virada que é flagrada no episódio que analisamos.

2. Crianças e Professores Contemporâneos: Ancestralidade Africana na Educação Intercultural

A agenda do movimento negro brasileiro tem uma forte ênfase no direito a educação, historicamente negada, inclusive por dispositivos legais. Essa situação vem mudando desde 2000, a partir de quando o marco legal do país contempla: a lei nº 10.639/03, que estabelece a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileiras e africanas nas escolas públicas e privadas do ensino fundamental e médio; o Parecer do CNE/CP 03/2004 aprovando as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileiras e Africanas e para Educação das Relações Étnico-Raciais; a Resolução CNE/CP 01/2004, que versa acerca das responsabilidades dos entes federados para a implementação da lei e o projeto de cotas para acesso ao ensino superior.

Moore (2008) amplia a compreensão deste marco para a III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, de 2001, em Durban – África do Sul, de onde partiram compromissos internacionais para a adoção de medidas públicas reparatórias para as populações alvo da opressão sociorracial. Ali foram debatidas a escravização do povo africano e suas consequências contemporâneas nos povos afrodescendentes em todo o mundo, como a marginalização e o empobrecimento, bem como a ruína do continente africano. Ao assumir internacionalmente o compromisso de combater essas formas de racismo, o Brasil ganha credibilidade política internacional, o que favorece também sua economia.

A Lei 10.639/03 é situada no contexto mais amplo da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira de 1996, como uma política de ação afirmativa, ou seja, como uma ação do Estado que visa combater uma situação de desigualdade historicamente construída e mantida. O texto do Parecer CNE/CP 03/2004, das Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileiras e Africanas e para Educação das Relações Étnico-Raciais inicialmente situa a demanda histórica das populações afrodescendentes pela valorização de sua identidade e história, afirma seu direito à educação e a necessária desconstrução do mito da democracia racial para que outras relações étnicas sejam possíveis. Os seus princípios normativos pautam (Brasil, 2004: 11): 1) a consciência política e histórica da diversidade brasileira; 2) o fortalecimento de identidades negadas ou distorcidas; 3) ações educativas no combate à discriminação.

O desafio que a escola está sendo chamada a enfrentar não é da ordem de inclusão de conteúdos curriculares apenas, mas, sobretudo, a desconstrução de uma visão excludente do negro que implica em construir uma política de ação afirmativa que incorpore em saberes e práticas escolares a contribuição da negritude para a constituição da nação, o que requer uma revisão crítica do modo como se compreende a currículo, a história e as práticas docentes. Moore (2008) considera que o continente africano, por sua extensão e riqueza de minerais, fluxos migratórios e longa ocupação do território (sendo considerado o berço da humanidade) torna a revisão da história do continente tarefa altamente complexa. Esta tarefa está na direção apontada por Santos (2010) de reconhecimento da diversidade epistemológica do mundo, da pluralidade de formas de conhecimento além do científico e da realização da utopia do interconhecimento. Em termos bakhtinianos (Bakhtin, 1995), poderíamos afirmar tratar-se de tornar "audível" as vozes que disputam um lugar nas narrativas que nos constituíram como uma sociedade multicultural.

3. Sobre o contexto e atores: uma análise

Cada povo e pessoa realizam um esforço de conhecimento e ordenação do mundo e se colocam questões a partir da realidade que vivenciam, procurando meios de resolvê-las. A escola de educação infantil, *locus* da pesquisa, em 1981, já realizava um trabalho educacional pioneiro no que diz respeito à dimensão da arte, do corpo, da ecologia e inclusão de alunos especiais, que repercutiu no cenário político local. Com suas reivindicações, conseguiram a construção de um centro de reciclagem de lixo por parte da Prefeitura. A inclusão dos homens como educadores de infância também merece destaque, pois mesmo com o recrudescimento da discussão de gênero, ainda é tabu encontrar homens nesta profissão. Foram implementadas também assembleias para discussão e implementação das regras com as crianças. O currículo é pensado em termos de teia curricular, aí se destacando os projetos de Educação Intercultural: "ser na descoberta de seus valores e suas raízes" e "ser na tradição". De acordo com Nascimento (2008), o primeiro deles "tem como objetivo proporcionar o resgate da nossa história, conhecendo as raízes e os valores dos povos que deram origem a nossa nação" (p. 146). Já o projeto "Ser na Tradição" diz respeito ao estudo da "história de colonização, miscigenação de raças, cultura, tradições e espiritualidade do povo

Brasileiro” (Nascimento, 2008: 157). Este projeto culmina com a festa do Folclore.

A observação foi realizada na turma Aquarela, e quando o episódio foi relatado encontrava-se no início. O nome da turma foi dado pela própria escola, expressa uma coincidência, pois era a única turma do jardim de infância com maior variabilidade étnica naquela escola. Do ponto de vista do biótipo, a turma é composta por uma educadora branca e de 15 crianças, sendo 8 meninas (apenas 01 negra, 04 brancas e 03 pardas[1]) e 7 meninos (sendo 01 negro e 05 brancos e 01 pardo). Há ainda a acompanhante parda, de um dos alunos, portador de Síndrome de Down. A classificação etnorracial foi feita pela pesquisadora em campo, tomando o cabelo como um importante marcador étnico. Sodré (1999) afirma que “a observação empírica das relações sociais demonstra ainda que importam a cor e o cabelo” (p. 254), e, na mesma direção, Gomes (2002) define o cabelo como estratégico em termos identitários. A criança em questão, uma menina nomeada Gerlene pela pesquisadora, foi identificada como sendo parda, de pele escura e cabelos lisos, de classe média alta, cuja mãe é médica. O apagamento de questões etnorraciais era esperado. Gerlene, porém, mostra outra coisa.

O episódio analisado evidencia a disputa de sentido do pertencimento pelos enunciadores. O posicionamento da criança pode ser considerado descolonizador na medida em que se expressa como questão a respeito do esquecimento da cor de sua pele, assinalando para a professora a consciência de sua diferença e a naturalização de um certo padrão racial na representação das crianças. Relacionar, contudo, diretamente o fato de fazer tais questões a um “ser criança” é incorrer em uma essencialização que reproduziria os binarismos atribuídos pela modernidade à infância, sendo que pelo modo avesso.

O que permite a esta criança formular a questão à professora, objeto da analise empreendida nesse texto, é sua inserção numa rede variada e complexa de relações que a inscreve num dado contexto, que lhe possibilita a leitura dessa inserção e seu endereçamento ao outro (à professora), através da questão/ lembrete. É emblemático que a criança pergunte: Tia, você não esqueceu nada? Ficou faltando uma coisinha... O enunciado revela um trabalho crítico-interpretativo da criança sobre o desenho da professora. Esta teria esquecido de pintar sua cor de pele. Tendo em conta a enorme lacuna sobre a negritude na historiografia brasileira e a invisibilidade seletiva a que a criança negra é exposta na nossa escola, de acordo com pesquisas acerca da construção da identidade étnica na infância (Costa, 2007), temos razões para pensar que o dispositivo metodológico da pesquisa pode tornar apreensível a sensibilidade da professora a esse processo. A utilização do diminutivo coisinha, corzinha pode significar tanto a fala do lugar da infância quanto que o detalhe para o outro é muito importante para o enunciador. Num mesmo ato de fala, vários fios discursivos dialogam no texto da criança: a censura sobre o esquecimento de sua cor, a afirmação de sua diferença e a reivindicação desse reconhecimento. A professora, por sua vez, é levada a romper com um padrão de apagamento etnorracial em resposta à intervenção da criança, no que se insta a possibilidade de um dialogo. O uso do lápis marrom é tomado, portanto, como signo da sensibilidade à questão etnorracial, e o episódio relatado à pesquisadora pela professora, como um exercício de relações alteritárias agenciado pela criança.

4. Conclusão

Este exercício analítico visou trazer os contributos dos campos dos Estudos Sociais da Infância e das Epistemologias do Sul para adensar a problematização relativa à ancestralidade africana e sua presença na educação intercultural. Não se pode descolonizar a infância apenas ampliando seus espaços de atuação, mas requer a consideração da mesma como um interlocutor autorizado a falar em seu próprio nome, a partir de um ponto de vista dado pelo seu lugar social na rede de relações que

1 A Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios utiliza a denominação “pardo” para assinalar uma variação de cor intermediaria em vários tons de pele).

a constitui, o que implica em deslocamentos também das posições tradicionalmente assumidas pelos adultos dentro dos dispositivos institucionais. Ouvir a criança no contexto escolar significou para a educadora uma maior compreensão de seu próprio apagamento quanto à questão étnico/racial.

A estratégia pedagógica de trabalho com a cultura africana, a partir de um referencial da ancestralidade, é uma estratégia de ação afirmativa em prol do reconhecimento e valorização das bases da formação cultural brasileira. As epistemologias do sul tratam de se colocar questões, conceitos e modos de pensar que apontam outras leituras sobre o que se passa no mundo em termos de globalização, de construção do conhecimento, reconhecendo que o modo de pensar hegemônico tem perdido fôlego no enfrentamento de questões como a desigualdade, por exemplo. Os estudos sociais da infância questionam os fluxos de encontro entre adultos de crianças na escola, de modo a considerar sua bidirecionalidade. Podem questionar ainda a própria estrutura escolar em termos de sua centralização naquilo que o adulto entende como importante para a educação, chamando a atenção para o que a criança considera importante.

Referências Bibliográficas:

Bakhtin, V. (1995). *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da Linguagem*. São Paulo: Editora HUCITEC.

Costa, M. (2007). "Identidade étnico-racial nas artes de brinca" in Costa, M.; Costa, N. & Colaço, V. *Modos de brincar, lembrar e dizer: discursividade e subjetivação*. Fortaleza: Edições UFC, pp. 40-58.

Moore, C. (2008). *A África que incomoda*: *sobre a problematização do legado africano no quotidiano brasileiro*. Belo Horizonte: Nandyala.

Nascimento, P. (2008). *Educação Bio-sustentável, Eco-sistêmica e Transdisciplinar*: *uma prática da Escola Vila*. Fortaleza: Expressão Gráfica.

Oliveira, E. (2007*). Filosofia da Ancestralidade*: *corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Gráfica e Editora Popular.

Oliveira, J. (2009). *Africanidades e Educação: ancestralidades, identidade e oralidade no pensamento de Kabengele Munanga*. Tese de Doutorado. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. [Url: www.teses.usp.br/teses/.../JULVAN_Moreira_DE_Oliveira.pdf, acedido em: 10/10/2011].

Prout, A. (2005). *The future of childhood: towards the interdisciplinary study of children/Alan Prout*. London: Routledge Falmer.

Rocha, R. (2009). *Pedagogia da Diferença: a tradição oral africana como subsídio para a prática pedagógica brasileira*. Belo Horizonte: Nandyala.

Sansone, L. (2007). *Negritude sem etnicidade:* o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Salvador: EDUFBA, Pallas.

Santos, B. (2010). Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (Orgs.) *Epistemologias do Sul:* São Paulo: Cortez, pp. 31-83.

Sodré M. (1999). *Claros e Escuros*: *Identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

Zelizer, V. (1985). *Pricing the priceless child*. Princeton: Princeton University Press.

TERTÚLIA 17

IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES EM CONTEXTOS COLONIAIS E PÓS-COLONIAIS 3

Mestiçagem e identidade nacional: apontamentos para uma descolonização do imaginário brasileiro

Angelo Marcelo Vasco[1]

Universidade Federal do Paraná, Brasil

Resumo: Segundo a gramática da modernidade ocidental canônica, sociedades periféricas como o Brasil adentraram o mundo moderno sob a inscrição do signo do atraso. Este trabalho busca expor como o pensamento social brasileiro fez a leitura dessa inserção a partir da aceitação do estigma da incompletude de nossa modernidade. Nesse sentido, busca-se perceber dois momentos distintos de fabricação da identidade nacional. O primeiro, em que a miscigenação era lida como a causa maior da continuidade do atraso brasileiro. O segundo, quando se concebe a identidade a partir do elogio da miscigenação. Seja na sua versão depreciativa do miscigenado, seja na elogiosa, a identidade nacional brasileira constituiu-se fundamentada no binarismo discursivo ocidental que impede a composição de outra forma de ser senão aquela que a gramática da modernidade canônica permite existir. A conclusão aponta para uma conjugação entre estudos pós-coloniais e pensamento social brasieiro a fim de descolonizar o imaginário da brasilidade.

Palavras-chave: Mestiçagem; Brasilidade; Modernidade; Descolonização; Imaginário

A ruptura com os racionalismos colonizadores é a única saída.
Glauber Rocha

O presente artigo é resultado de meu incômodo com a semântica sociológica do termo atraso. Ao se fazer um percurso pelos principais autores do pensamento social brasileiro, percebe-se a apresentação de um problema que poderia ser, de forma bastante sucinta, resumido como "dilema brasileiro do atraso". Desde Joaquim Nabuco e Euclides da Cunha, ainda no século XIX, perpassando pelo período do ensaísmo de padrões científicos de Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior e Gilberto Freyre, até a constituição plena de uma sociologia institucional, que se iniciou com a escola sociológica paulista cujo grande expoente foi Florestan Fernandes[1], a questão que se coloca como pano de fundo a todas as análises sobre a vida social brasileira está relacionada com nossa inserção incompleta e imperfeita no mundo moderno.

1 Julgo importante enfatizar que a compreensão do processo histórico de formação da sociologia no Brasil que emprego aqui – a qual reconheço ser bastante generalizante – foi, grosso modo, informada por duas obras fundamentais: *História das Ciências Sociais no Brasil*, vol. 1. Sérgio Miceli (org). São Paulo: Editora Sumaré, 2001 e *A Sociologia no Brasil: contribuição para o estudo de sua formação e desenvolvimento*. Florestan Fernandes. Editora Vozes: Petrópolis, 1976. Nesses dois livros apresenta-se a divisão do estabelecimento da sociologia no Brasil nos três momentos que menciono. O ensaísmo da década de 30, o segundo deles, é apresentado como o momento disruptivo a partir do qual se lançam as bases para o desenvolvimento de uma sociologia científica. A escola de sociologia da Usp, ainda que não o único, será o *locus* privilegiado, segundo esses dois autores, no qual esse processo encontrará seu maior vigor.

1 O autor é bacharel em direito pela Universidade Federal do Paraná e graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná. Bolsista CNPq com atuação no grupo de pesquisa Epistemologias fronteiriças e conexões Sul-Sul, nas linhas de pesquisa *Colonialismo e Pós-Colonialismo* e *Etnicidade e Representação*. Email: angelomvasco@gmail.com

Homi Bhabha cunhou um termo que me parece apreender a essência daquilo que pretendo explicitar ao mencionar uma ideia de inserção imperfeita na modernidade. Ele fala em povos, culturas, nações situados em uma posição na qual se encontram *otherwise than modernity*[2]. Países periféricos como o Brasil, tantas vezes referidos como atrasados ou de modernidade tardia, estariam, de certa forma, aquém da modernidade ou e tendo-se constituído de outra forma que não a moderna. O atraso, portanto, seria um fato dado. Caberia-nos pensar formas de entendê-lo a fim de superá-lo. Foi o que a sociologia brasileira se propôs a fazer ao longo de sua curta existência.

Percebe-se, ademais, que atrelado ao nosso dilema do atraso está o problema da mestiçagem. Havendo-se constituído no imaginário nacional como duas faces da mesma moeda, a reflexão sobre o significado de ambas – modernidade imperfeita e mestiçagem – acompanha todo o percurso realizado pelo pensamento social brasileiro desde fins do século XIX. Dada a necessidade de constituirmos uma identidade nacional, dada a inexistência aqui de uma civilização própria e original aos moldes daquelas que se desenvolveram no continente europeu, era preciso encontrar aquilo que nos caracterizaria mais particularmente a fim de "inventar a nação"[3]. Essa procura mobilizou tanto intelectuais e escritores quanto o Estado durante as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX.

Em um primeiro momento, a mistura que se processou em solo brasileiro era vista como um problema a ser resolvido. Autores como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Silvio Romero e Oliveira Vianna apresentam a mestiçagem e o sincretismo a partir de uma perspectiva pessimista, algo que se colocava como um entrave ao desenvolvimento intelectual, social e econômico do país. Essa geração de intelectuais, da transição do século XIX para o XX, estava marcadamente influenciada pela antropologia evolucionista e pelas concepções racialistas, que categorizavam as raças e as inseriam num esquema histórico teleológico.

No que se refere à questão da identidade nacional, essas posições redundavam em um grave problema. Como se poderia criar uma nação e um povo, algo que há décadas se desenhava, afirmando-se que o elemento central que nos define é negativo? Em outras palavras, o problema da identidade era que não tínhamos identidade. Nossa mestiçagem, aquilo que nos constitui, era justamente a razão de nosso atraso. Como afirma Renato Ortiz, era preciso transformar a negatividade em positividade. Foi o que Gilberto Freyre fez[4].

A década de 30 é o período histórico no qual se consubstanciam as questões de identidade que se desenhavam, pelo menos, desde os anos 1870. A mestiçagem brasileira, sempre vista até então como um problema, transforma-se na obra de Gilberto Freyre em valor. O autor pernambucano faz de sua construção teórica um elogio da mestiçagem e dá voz ao mito das três raças que, antes dele, ainda era uma espécie de sussurro discreto. O lançamento de *Casa-grande & Senzala* coincide, ainda, com o período do Varguismo, momento institucional de valorização do nacional. Nesse momento, o Estado estava intensamente comprometido com a fabricação de uma identidade para o Brasil.

Não cabe aqui neste trabalho adentrar na complexidade da discussão do mito das três raças e de suas consquências para a forma como se pensam as relações raciais no Brasil. Obviamente essa "fábula", para utilizar a expressão de Roberto DaMatta[5], impõe o sério problema, ainda persistente,

2 Bhabha (1995), p.6: "...postcolonial critique bears witness to those countries and communities constituted, if I may coin a phrase, 'otherwise than modernity'".

3 Refiro-me aqui à definição de nação cunhada por Anderson (2006), p. 6: *"In an anthropological spirit, then, I propose the following definition of the nation: it is an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign"*. No mesmo trecho de seu livro em que cunha essa definição, Anderson cita Ernest Gellner: *"Nationalism is not the awakening of nations to self-consciousness: it invents nations where they did not exist"*.

4 Ortiz (1986), p. 41

5 DaMatta (1987) , p. 58

da invisibilidade do preconceito de cor. A dificuldade em se discutir o racismo no Brasil coloca-se em razão da constatação de Florestan Fernandes de que o brasileiro tem preconceito de não ter preconceito. A convivência harmoniosa entre raças no Brasil é ideal de conduta e, nesse sentido, preconceito e democracia racial conciliam-se como prática e norma social[6]. O que me interessa por ora, para este exercício de reflexão a que me proponho, é ter em mente que o elogio da mestiçagem cumpriu um papel histórico, que foi o de dar os contornos para uma identidade nacional brasileira.

Antes de falarmos mais detalhadamente sobre o elogio da mestiçagem que constituiu o cerne da imaginação nacional a partir da década de 30, vou retroceder algumas décadas para mostrar como uma certo imaginário sobre o negro – e, consequentemente, sobre a mestiçagem – se constituiu no Brasil a partir da recepção e apropriação das ideias racistas e cientificistas da Europa de fins do século XIX. Vou delimitar-me a discorrer, essencialmente, sobre os dois autores brasileiros mais importantes que se dedicaram a estudar o negro brasileiro a partir de um referencial científico. Esses dois autores são Nina Rodrigues e Arthur Ramos.

A constituição de um campo científico cuja proposta seria o estudo sistemático do negro brasileiro iniciou-se com os empreendimentos de Nina Rodrigues que foi o primeiro a dedicar-se metodicamente ao estudo do negro com base nos pressupostos da ciência vigentes em sua época[7]. Nina foi professor de medicina legal na Bahia na transição do século XIX para o XX e sua obra permanece como um reflexo do pensamento racialista de seu tempo. Seus estudos, que transitaram entre a medicina e a etnologia, carregam em si a força de uma antropologia biologizante e evolucionista, que procurava respostas para questões da humanidade "não ocidental" a partir de um olhar "científico" sobre a alteridade, sobretudo sobre os negros.

O pensamento de Nina estava estruturado, essencialmente, em uma concepção de determinismo racial amparada na tese da desigualdade das raças de Gobineau. Somavam-se a essa noção determinista a utilização de argumentos poligenistas e uma vigorosa vinculação ao evolucionismo como verdade inquestionável. Esses argumentos reunidos faziam com que ele acreditasse firmemente que um indivíduo está necessariamente preso à herança racial que o molda. É a conclusão a que ele chega ao fazer a análise do crânio de Antônio Conselheiro. Nina inferiu que se tratava de um "crânio de mestiço" e que os caracteres que o informavam explicavam os comportamentos do líder espiritual de Canudos[8].

A adesão ao argumento evolucionista fazia com que Nina acreditasse que o desenvolvimento humano estaria estruturado em distintas fases e que as diferentes raças humanas situar-se-iam, historicamente, em cada uma dessas fases. Os negros seriam representantes de uma fase anterior à moderna e estariam, nesse sentido, atrasados em relação aos brancos. A raça negra conservava certas tendências inatas que não podiam ser apagadas nem mesmo com o contato com os brancos. Os negros são, para Nina, inferiores e assim estão propensos a permanecer. Qualquer possibilidade de progressão poderia ser mensurada apenas em uma escala temporal bastante longa[9].

É nesse enquadramento teórico e temporal que se coloca a questão do "problema do negro". O atavismo da raça negra colocava um inconveniente fundamental a ser solucionado, a impossibilidade de modernização de um país amplamente formado por negros, negroides e mestiços em geral. Trata-se, portanto, de averiguar cuidadosamente o impacto e a influência da presença do negro na sociedade brasileira com o objetivo de atenuar ambas. Nesse sentido, a composição do mestiço detinha papel fundamental no processo de embranquecimento da população, o qual era visto como o única forma

6 Guimarães (2001), p. 150

7 Souza (2011), p. 107

8 Ibid, p. 93

9 Ibid, p. 102.

possível de se alcançar o progresso.

Na década de 30, os argumentos de Nina Rodrigues são recuperados por Arthur Ramos e reinterpretados a partir das concepções teóricas mais aceitas na época. Talvez as ideias que mais influência tiveram sobre o médico alagoano foram as de Lévy-Bruhl, que se constituíram uma espécie de filtro e lente por meio dos quais ele peneirou e releu os ensinamentos do maranhense Nina. A partir da teoria do pensamento pré-lógico pensada e desenvolvida por Lévy-Bruhl, sobretudo, em suas obras *La mentalité primitive*, de 1922, e *L'âme primitive*, de 1927, Ramos refuta o postulado da inferioridade do negro e propõe a influência do pensamento mágico e pré-lógico como causa do seu atraso. Causas essas que, importante ressaltar, podem se apresentar em qualquer grupo étnico. Com ele, as raízes do atraso migram da raça para adentrar à esfera da psiquê. O necessário, portanto, não é embranquecer, mas sim conduzir o negro a fases mais adiantadas do pensar[10].

O estudo da religiosidade negra tornou-se um tema bastante profícuo no campo da investigação "científica" do negro. Nina Rodrigues, por exemplo, enquadrou a pesquisa do sentimento religioso do negro em uma moldura médico-antropológica que propunha uma compreensão ampla do estado mental da raça[11]. Para ele, as práticas fetichistas e animistas afrobrasileiras resultavam de uma disfunção mental atávica que deveria ser estudada como um fenômeno de ordem clínica. As danças e rituais sagrados em que se engajavam os negros não seriam mais do que formas de se reviver fenômenos perfeitamente normais em fases primitivas da evolução social. Novamente, soma-se aqui o argumento de ordem evolucionista sempre presente nos estudos de Nina.

O desenho que Arthur Ramos deu aos estudos da religiosidade negra enquadrou-se em diferente perspectiva uma vez que ele percebia os negros não como possuidores de uma disfunção mental, mas sim como mentalmente atrasados. Eles estariam ainda em uma infância mental pré-lógica que poderia ser revertida. Esse argumento explicaria, ainda, a forma particular que o sincretismo desenvolveu no Brasil. Ramos afirma que a fusão das diferentes matrizes religiosas afrobrasileiras com o catolicismo teria sido algo natural visto que, como é comum aos povos em sua infância, os negros abraçavam a superstição e, por essa razão, buscaram também proteção em santos católicos como forma de defenderem-se das moléstias da vida[12]. Ademais, a incapacidade psicológica de abstração fez com que as populações africanas, por não compreenderem a lógica do monoteísmo, simplesmente adptassem-no às suas próprias crenças[13].

O problema da religiosidade afrobrasileira ganha densidade ao se inserir nessa reflexão as contribuições teóricas de Roger Bastide. O que nos interessa no pensamento desse autor francês, para os fins deste pequeno ensaio, é o olhar que ele lança sobre a América Latina, percebendo-a como um local em que houve a justaposição de espaços e épocas. Nesse sentido, a identidade brasileira, para ele, tem de ser pensada a partir de uma dualidade entre o tradicional e o moderno[14]. Em nenhum outro lugar esse antagonismo revelar-se-ia mais do que na moral e na religião.

Roger Bastide aponta para o fato de que a principal forma de negros de classe média marcarem sua "aculturação" aos valores brancos e modernos é o distanciamento da religiosidade negra, considerada de classe baixa, e a adesão a valores puritanos. Ele percebe a existência de uma linha de cor que, no entanto, poderia ser cruzada com o cultivo de condutas moralmente aceitáveis. Seria preciso,

10 Ramos (2001), p. 32

11 Souza, Ibid. p. 94

12 Essa forma de perceber o negro era comum entre as classes letradas. Mesmo um teórico da antropofagia como Oswald de Andrade dela não pôde escapar. Em conferência realizada em Sorbonne e publicada em francês na *Revue de l'Amerique Latine*, no ano de 1923, ele discorre sobre o encontro entre africano e colonizador: "...o negro, habituado a ver em tudo manifestações sobrenaturais, deixou-se batizar com uma alegria de criança". Excerto retirado de Andrade: (2011).

13 Ramos, Ibid, p. 122

14 Bastide (2006), p.

portanto, tornar-se "um negro de alma branca".

Ao se debruçar sobre esse tema, Roger Bastide foi influenciado pelo pensamento de Gilberto Freyre e, sobretudo, pela noção de democracia racial. Em um primeiro momento, ao empreender sua primeira viagem ao nordeste brasileiro, Bastide forma suas primeiras percepções sobre a realidade racial do Brasil a partir da leitura de Gilberto Freyre. Posteriormente, especialmente após as pesquisas com Florestan Fernandes, o francês irá complexificar a compreensão que tem do conceito de democracia racial. Mais do que uma realidade social, essa convivência harmoniosa entre as raças é um ideal de conduta de um brasileiro que tem preconceito de não ter preconceito. Nesse sentido, preconceito de cor e democracia racial conciliam-se como prática e norma sociais e podem, dessa forma, coexistir.

Nesse momento também coloca-se a questão fundamental da nacionalidade, já discutida desde a obra de Nina Rodrigues e que, como mencionei no início deste ensaio, parece colocar um ponto de inflexão em todo o pensamento social brasileiro. Por mais que se possa dizer que as crenças e ritos religiosos dos negros brasileiros são de origem africana, é preciso ter em mente que são especificamente e essencialmente brasileiros. Sua sobrevivência e, ao mesmo tempo, adaptação simboliza e sintetiza o processo de miscigenação que caracterizou a formação da nacionalidade.

O sincretismo religioso brasileiro é filho de nossa mestiçagem, resultado dessa mistura entre animismo fetichista africano que se mescla com a superstição branco-católica e que se refoça no animismo incipiente indígena. É desse solo – fertilíssimo para o surgimento de toda sorte de manifestações ocultistas, segundo Nina Rodrigues – que emerge a população brasileira. A mestiçagem e o sincretismo, portanto, colocam um problema fundamental na vida moderna, o da antítese de mundos contrários, de tempos distintos que se encontram e entrecruzam no mesmo espaço. Eis o dilema da modernidade brasileira.

A mesma década de 30 em que Arthur Ramos escrevia era também um momento profícuo de produção imaginária da nação. Gilberto Freyre publicou seu *Casa-Grande & Senzala* em 1933, apenas 3 anos após Ramos ter lançado *O negro brasileiro*. Essa proximidade nos dá a saber como teses distintas sobre o valor da mistura que se processou nos trópicos brasileiros conviviam e enfrentavam-se. É possível perceber, no entanto, um movimento parecido com aquele que a própria teoria antropológica fez em sua progressiva mudança na forma de perceber a alteridade. Ramos estava, como já disse aqui, influenciado pelas noções de teor evolucionista de Levy-Bruhl. Já Freire, que havia estudado com Franz Boas na Universidade Columbia, propunha uma interpretação da miscigenação a partir da escola culturalista norte-americana cuja grande contribuição, pelo menos para aquele momento histórico, fora a concepção de relativismo cultural.

Para não ficar preso ao debate intelectual travado nesse momento no Brasil, prefiro pensar a identidade nacional e o elogio da mestiçagem, que tão fortemente ocupa o imaginário da brasilidade, a partir de uma reflexão sobre a umbanda, religião que surgiu no Brasil exatamente nesse momento histórico de constituição de uma narrativa única e hegemônica sobre a nacionalidade[15]. A relação entre a umbanda e a identidade nacional brasileira pode ser pensada, fundamentalmente, a partir da ideia de sincretismo, que representa, no campo religioso, o que a mestiçagem significa no campo das raças. Ambas as noções remetem a uma concepção de mistura que seria constitutiva do *gene* brasileiro. A marca específica de ser brasileiro seria, portanto, a mistura cultural que aqui se produziu. Mistura

15 Ao invés de centrar-me aqui num debate entre autores e suas teses, preferi discorrer sobre a umbanda enquanto processo concreto por meio do qual se pode perceber como o imaginário da homogeneidade mestiça do brasileiro toma forma e passa a se constituir como ideia-força da nacionalidade. A década de 30 é, no Brasil, o momento histórico em que uma série de processos de nacionalização de formas culturais convergem. Esse é o período em que o samba nacionaliza-se, a umbanda consolida-se e todo um imaginário mestiço toma contornos visíveis e passa a dar uma face definida para a nação. Para os fins deste artigo, parece-me ser mais profícuo discorrer sobre um desses processos do que apenas apresentar um debate entre autores da época.

essa que gerou uma simbiose de raças que ganha significados particulares em cada um dos diferentes níveis da sociedade. Mestiçagem e sincretismo são, portanto, movimentos análogos.

O momento histórico em que se forja essa concepção do brasileiro é também o do nascimento de uma nova religião: a Umbanda. Renato Ortiz nos lembra que não é possível precisar exatamente o momento de origem dessa crença, pois ela está relacionada com todos os processos sócio-econômicos que atravessaram o Brasil desde as últimas décadas do século XIX até as primeiras do século XX. Pode-se dizer, portanto, que a Umbanda teve uma longa gestação e que seu aparecimento concreto ocorre nos anos 30.

Se a identidade brasileira consistiria na mistura, a Umbanda seria, portanto, a cristalização da brasilidade. Como afirma Renato Ortiz em excerto cuja citação na íntegra me parece importante para deixar evidente o argumento que quero aqui apresentar: “A Umbanda é uma religião endógena que se situa na encruzilhada de três raças que contribuíram para a formação do povo brasileiro: o negro, o índio e o europeu. Neste sentido pode-se dizer que ela é uma religião nacional, isto é brasileira”[16]. Assim, ela se situa exatamente na fronteira das três raças, contendo elementos característicos das religiões de todas, mas não sendo nenhuma. Ortiz nos dá a saber que a desagregação da memória coletiva negra produz um novo tipo de culto, a macumba. Com a consolidação de uma sociedade de classes do tipo urbano-industrial estão dadas as condições para que da macumba floresça uma nova religião: a Umbanda.

Faz-se importante destacar aqui como Ortiz entende que se agregaram os elementos que forjaram a nova crença. Ele entende que a Umbanda se constitui a partir de uma reinterpretação que uma camada de espíritas kardecistas dá às práticas afros, então em estado de desagregação na macumba. O dogmatismo espírita os impedia de continuar com práticas comuns de recebimento de espíritos de caboclos e pretos velhos. Os cultos negros, reinterpretados por esses espíritas, configuram novas práticas que irão fornecer as bases para um novo cosmo religioso, o da Umbanda. Ortiz afirma que em 1941 essa nova prática já estará consagrada.

Nesse sentido, a Umbanda é uma religião essencialmente sincrética e, por essa razão, essencialmente brasileira. Maria Isaura Pereira de Queiroz destaca que o fato de essa crença ter conseguido se impor e ter adquirido fiéis em vários segmentos sociais e étnicos é indicador da valorização unânime que se estabeleceu em torno da civilização sincrética brasileira. A mistura cultural produzida no Brasil, portanto, é reconhecida por todas as camadas sociais, mesmo as hegemônicas, como a marca específica da identidade nacional. A autora faz, ainda, um paralelo interessante sobre a afirmação da individualidade brasileira, da especificidade que nos constitui e nos confere identidade, e a difusão de uma consciência aguda da posição de inferioridade econômica ocupada pelo Brasil[17].

É importante destacar o percurso histórico que os cultos aborígenes e afrobrasileiros perfazem. Maria Isaura nos lembra que, incialmente, eles representavam grupos parciais e não a sociedade brasileira como um todo. Os brancos não estavam afetivamente ligados a esses cultos como os grupos oprimidos. A noção de identidade daqueles passava por outros canais como, por exemplo, a ideia de superioridade biológica e cultural da raça branca. Com a Umbanda, abre-se a possibilidade de superação dessas divisões, uma vez que a própria mestiçagem havia alcançado o *status* de valor identitário. Dessa forma, consolida-se um cosmo religioso que pode representar toda a “cultura nacional”. Esse movimento histórico pode se fazer perceber também no pensamento de Bastide que, se inicialmente pensava ser a umbanda uma especie de culto afro-brasileiro, posteriormente a concebeu como uma religião nacional do Brasil.

É nesse sentido que Renato Ortiz afirma que mesmo a Umbanda estando relacionada com o

16 Ortiz (1986), p.

17 Pereira de Queiroz (1988). Pgs. 59-83.

espiritismo, com o catolicismo, com os espíritos dos caboclos e com a tradição africana, ela não pode ser considerada, essencialmente, nenhuma delas, mas todas ao mesmo tempo, ou seja, uma religião tipicamente brasileira. A mistura cultural, portanto, processa-se no plano do sincretismo e da mestiçagem. A ressignificação da mistura racial opera concomitantemente com a disseminação de uma religião sincrética que passa a representar a identidade que resulta dessa mistura.

Como nos lembra Ortiz, toda identidade é uma construção simbólica. Não importa ao cientista social, portanto, pensar sobre sua veracidade ou falsidade, mas sim as implicações que dela decorrem. Aquela que nos parece mais fundamental para este artigo é a reflexão do povo enquanto identidade coletiva moderna. Uma das preocupações centrais do pensamento social brasileiro refere-se à como teria-se formado o povo brasileiro, esse sujeito coletivo que confere substância à nação. Octavio Ianni atenta para o fato de que o que está em pauta nas discussões raciais travadas ao longo da história do pensamento social brasileiro é justamente o problema da nação. As raças, a nação, o povo, a mestiçagem, enfim, todos esses temas seriam uma permanente obsessão do pensamento brasileiro. Nossa busca por uma identidade própria na modernidade passaria pela resolução dos problemas relacionados à nossa mestiçagem.

Até este momento, tentei perfazer sucintamente um percurso por dois dos momentos históricos fundamentais na definição do imaginário da brasilidade. Um primeiro momento em que a miscigenação é vista, a partir de um racismo colonial *tout court*, como um entrave à modernização e um problema a ser resolvido. Em um segundo momento, a hibridez destes trópicos torna-se um atributo civilizacional que não apenas funda a nação brasileira, mas também lhe confere uma certa vantagem moral[18]. Acredito que os estudos pós-coloniais podem contribuir de maneira fundamental para complexificar essa discussão sobre a identidade brasileira.

Tomo aqui um trecho de artigo de Sérgio Costa cuja reprodução na íntegra parece-me ser importante para explicitar a forma como entendo serem os estudos pós-coloniais fundamentais para um repensar da identidade brasileira: “a releitura pós-colonial da história moderna busca reinserir, reinscrever o colonizado na modernidade, não como o outro do Ocidente, sinônimo do atraso, do tradicional, da falta, mas como parte constitutiva essencial daquilo que foi construído, discursivamente, como moderno”[19]. Seja na sua versão depreciativa do miscigenado, seja na elogiosa, a identidade nacional brasileira constituiu-se fundamentada no binarismo discursivo ocidental que impede a composição de outra forma de ser senão aquela que a gramática da modernidade canônica permite existir. O imaginário da brasilidade parece, nesse sentido, não conhecer outra forma de se ver senão como um espelho imperfeito de uma Europa *hiperreal*[20].

A modernidade é, para nós brasileiros, frequentemente pensada como algo que vem de fora e que deve ser admirada e adotada. Partha Chatterjee aborda a questão de uma maneira que me parece ter relação com a forma como se constitui o imaginário do brasileiro sobre si próprio: “a modernidade é para nós como um supermercado de bens importados, dispostos nas prateleiras: pegue e leve o que você quiser. Ninguém aqui acredita que possamos ser produtores de modernidade. A verdade amarga sobre nosso presente é a nossa sujeição, nossa inabilidade em sermos sujeitos de nosso próprio direito”[21].

Descolonizar a imaginação do nacional é, portanto, descolonizar o imaginário[22] que nos prende

18 Gilberto Freyre abordou recorrentemente a ideia de que a miscigenação lusotropical conferia ao homem dos trópicos vantagens – entre as quais se destacaria a superação do racismo – que seriam a grande contribuição brasileira para a civilização. Para uma leitura aprofundada sobre esse tema sugiro a leitura de Para além do apenas moderno e Mundo novo nos trópicos, ambos da autoria de Freyre.

19 Costa (2006), p. 121

20 Costa, Ibid, p. 121

21 Chatterjee (2004), p. 64

22 Parece-me importante destacar aqui o sentido dado ao termo imaginário. Tomei como base o sentido conferido por Cunha

a uma necessidade de ser moderno segundo um padrão imposto pela modernidade canônica. Uma proposta que coloque em questão a descolonização implica, portanto, numa abertura aos traços culturais que foram subalternizados em razão da necessidade de se construir uma identidade nacional única capaz de inserir e situar o brasileiro no mundo moderno. Talvez apenas essa abertura possa nos ajudar a pensar a continuidade do racismo, do imobilismo social baseado em relações sociais racializadas, como parte de uma lógica moderna de segregação, na qual aquilo que é chamado de arcaico está intrincado ao moderno de maneira indissociável, não se constituindo em um símbolo do atraso ou um impedimento para que alcancemos uma ordem moderna igualitária, mas um fato concreto da própria ordem moderna. Fazer isso pode nos ajudar a compreender melhor a longa e detestável persistência do preconceito de raça na sociedade brasileira.

Falta-nos no Brasil, parece-me, um esforço intelectual sistemático para recepcionar as críticas dos estudos pós-coloniais dirigidos à episteme hegemônica das ciências sociais. Meu esforço no presente artigo foi tentar apontar como a configuração da identidade nacional brasileira deu-se a partir de movimentos que tomavam o binarismo atraso-modernidade como modelo. O pensamento social brasileiro teve nesse processo uma dimensão tanto descritiva quanto prescritiva. Se a leitura que intelectuais fizeram da sociedade estava baseada numa apreensão de categorias ocidentais *a priori*, as propostas que decorreram dessa análise não poderiam, obviamente, escapar do engessamento que o uso de tais categorias acarretava. Superar o atraso, portanto, era a única proposta que se poderia advir de quem acreditava no atraso e se via nessa posição.

O autor Kabengele Munanga observou, com bastante clareza e lucidez, que “o exemplo de alguns países ocidentais construídos segundo o modelo Estado-Nação, que passavam a imagem de que havia uma unidade cultural conjugada com a unidade racial e onde ressurgem hoje os conflitos étnicos e identitários, iluminaria o processo brasileiro e, sobretudo, a ideia de que existe uma identidade mestiça. Uma tal identidade resultaria, a meu ver, das categorias objetivas da racionalidade intelectual e da retórica política daqueles que não querem enfrentar os verdadeiros problemas brasileiros”[23].

A dificuldade que os movimentos negros enfrentam para obter legitimidade no Brasil parece-me ter uma relação bastante estreita com essa constatação feita por Munanga. Da mesma forma, o problema do reconhecimento indígena perpassa por essa intrincada teia de significações em que consiste a imaginação identitária brasileira. As resistências culturais existem, obviamente. As múltiplas identidades brasileiras manifestam-se das mais variadas formas; no entanto, quando adentram a arena do embate político, são sistematicamente inibidas por uma cultura nacional que, inteligentemente, integrou e continua a integrar muitos símbolos dessa própria resistência.

O que gostaria de enfatizar, para concluir, é que o palco das relações étnico-raciais, no qual se apresentam as ideias aqui elucidadas, constitui-se como material bastante rico para o pesquisador que deseja estudar e entender o Brasil. Para além do debate político acerca da adoção ou não de medidas concretas, como as ações afirmativas, para inclusão de negros e outros grupos étnicos subalternizados, parece-me fundamental estudar e entender a maneira como esses grupos reivindicam seu pertencimento à nação. Parece-me, no entanto, que a forma como apreendemos a identidade está embaçada por lentes eurocêntricas, que não nos permitem enxergar para além dos binarismos da gramática da modernidade ocidental canônica.

(2006), p. 14, no qual ela propõe, em sintonia com as postulações de Cornelius Castoriadis, o imaginário como o lugar de produção de sentido, de inscrição incessantemente ativada e ativadora de significações e valores.

23 Munanga (2010), p.

Referências Bibliográficas

Anderson, B. (2006). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London, New York: Verso.

Andrade, O. (2011, [2ª Edição]). *Estética e Política*. Oswald de Andrade: obras completas. Organização, introdução e notas Maria Eugênia Boaventura. São Paulo: Globo.

Bhabha, H. (1995). *The location of culture*. New York: Routledge.

Bastide, R. (2006). *O sagrado selvagem*. São Paulo: Companhia das Letras.

Costa, S. (2006). "Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 60, 21, São Paulo.

Cunha, E. (2006). *Estampas do imaginário: literatura, história e identidade cultural*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

DaMatta, R. (1987, [5ª Edição]). *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco.

Guimarães, A. "Democracia racial: O ideal, o pacto e o mito" in *Revista Novos Estudos*, nº 61, São Paulo.

Munanga, K. (2010). "Mestiçagem como símbolo da identidade brasileira" in B. Santos; M. Meneses (Ed.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Ed. Cortez.

Ortiz, R. (1986). *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense.

Partha C. (2004). "Nossa modernidade" in *Colonialismo, modernidade e política*. Bahia: Editora UFBA.

Queiroz, M. "A criação religiosa no Brasil" in V. Sachs (Ed.) (1988). *Brasil & Eua: Religião e Identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal.

Ramos, A. (2001 [5ª Edição]). *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia.

Souza, R. (2011). *Pensamento social brasileiro*. Uberlândia: EDUFU.

Pós-colonialismo e miscigenação: a colonização portuguesa no Brasil como um caso singular

Carlos Eduardo Amaral de Paiva

FCLAr –UNESP, Brasil

Resumo: Este artigo busca lançar um olhar sobre as teorias pós-coloniais e a especificidade da colonização portuguesa, demonstrando que as características dessa colonização não só engendraram relações diferentes entre o colonizado e o colonizador, como também construiu uma ideologia a respeito da miscigenação no Brasil. Analisando as interpretações que versam sobre a mestiçagem no Brasil, procura-se demonstrar como a globalização atuou de maneira a incentivar um processo de reetinização dos grupos negros no Brasil, construindo um processo de identidade negra no país que tenta se afastar da ideologia da democracia racial.

Palavras-Chave: Pós-Colonialismo; Miscigenação; Etnia

1. Teorias pós-coloniais

As teorias denominadas como pós-coloniais vem trazendo um intenso debate dentro do campo das ciências sociais, seja como crítica epistemológica ou como revisão histórica, o pós-colonialismo busca contestar o cânone ocidental e o pensamento eurocêntrico. Os autores que se filiam a esse pensamento tentam debater conceitos chave das ciências sociais, que até então eram estudados a partir do cânone ocidental, tais como: modernidade, nação, identidade e sujeito.

As contestações das hierarquias e ao cânone presente no pós-colonialismo aproxima essa corrente de pensamento às teorias denominadas como pós-modernas que ganharam relativa força nas ciências sociais a partir da década de 1960. Para Sergio Costa (2006), o pós-colonialismo possui uma abertura às teorias pós-modernas no que se refere às categorias de descentramento do sujeito e das narrativas contemporâneas, mas se afasta do pós-modernismo como programa político e teórico que aponta para o esgotamento da modernidade.

Boaventura dos Santos (2013) destaca duas correntes a que podem se filiar as teorias pós-coloniais e pós-modernas. Uma primeira corrente, denominada como pós-colonialismo celebratório, possui uma vertente culturalista que celebra os processos de hibridação e multiculturalismo na era da globalização, apoiando-se nos elementos discursivos dos textos essa vertente acaba esquecendo-se dos fenômenos não discursivos, deixando de lado a economia política, bem como as relações de poder entre os diversos sujeitos. Uma segunda corrente, denominada pelo autor como pós-colonialismo crítico, busca assinalar as relações de poder no mundo global bem como os processos de exploração na formação de subjetividades precarizadas, demonstrando que as sociedades pós-coloniais, outrora denominadas como terceiro

mundo, não se constituem como sociedade emancipadas, mas nações que ainda carregam o peso da colonização européia.

Como destaca Sérgio Costa (2006), o pós-colonialismo tornou-se um grande guarda-chuva que abarca uma diversidade de pensadores muitas vezes discordantes entre si, o pensamento de muitos autores desse campo acadêmico se filia ao pós-colonial mais pela natureza contestadora de suas reflexões do que pela sistematização de um pensamento pós-colonial. É o caso do ensaísta Edward Said (1999), sua obra *Orientalismo* é considerada tanto um marco dos *Cultural Studies* como do pensamento pós-colonial. Em seu ensaio, Said analisa como a construção do Oriente como o lugar do "outro" criou um regime de verdade que fundamentou sua dominação, além de construir uma ideia de civilização ocidental em contraposição a um Oriente bárbaro. As críticas à epistemologia eurocêntrica e ao discurso sobre o outro aproxima a obra de Said das teorias pós-coloniais.

Outro caso é o do pensador Stuart Hall (2003), suas reflexões a respeito da negritude caribenha e britânica, bem como do descentramento do sujeito, aproxima-o das teorias pós-coloniais, entretanto, o autor possui diversas ressalvas à denominação pós-colonial. Para Hall, o perigo do pós-colonialismo estaria principalmente no enunciado "pós", como se o fim da era dos grandes impérios tivesse formado sociedades emancipadas, afinal as relações engendradas pela colonização continuam a vigorar nos países periféricos.

É importante que se lembre que o pós-colonialismo não questiona as hierarquias, mas a maneira discursiva como essas foram construídas, para esses autores toda a construção do conhecimento já está marcada pelo pensamento colonial. Neste sentido o pós-colonialismo parte da premissa de se observar criticamente o local do enunciado. Tal pressuposto leva a um questionamento das construções nacionais e formações identitárias das sociedades "não ocidentais", que de maneira geral são interpretadas como um desvio ou continuação do modelo canônico europeu. Sob esta perspectiva, cabe a ressalva de Stuart Hall (2003), para quem o "pós" do pós-colonial não se refere a um depois cronológico, mas a uma reconfiguração epistemológica e um questionamento do que se construiu como central; em última instância, uma tentativa de reconfigurar as relações de poder entre ocidente e o resto.

Uma das discussões caras aos intelectuais do pós-colonialismo versa justamente sobre a dificuldade do colonizado refletir sobre si mesmo, sem com isso adentrar na episteme do colonizador. Tal dificuldade reflete a posição de muitos intelectuais do pós-colonialismo, que vindos de países não ocidentais desenvolvem e difundem suas teorias a partir de centros institucionais hegemônicos. Mais que uma ambigüidade, tal fato pode revelar uma tática contra-hegemônica, apropriar-se da epistemologia do colonizador para feri-la em seu próprio centro, entretanto não deixa de transparecer a dificuldade do colonizado representar a si mesmo, sem com isso confirmar sua posição de subalternidade atribuída pelo colonizador.

Analisando a relação entre as teorias pós-coloniais e a sociologia, Sérgio Costa (2006) destaca uma impossibilidade de se pensar o pós-colonialismo como crítica à sociologia de maneira geral, o autor assinala que o ataque das críticas pós-colonialistas atinge muito mais as teorias macro sociológicas desenvolvidas nos EUA do que a sociologia em si. Assim, a crítica do pós-colonialismo estaria endereçada às teorias da modernização que partilham a ideia do Ocidente como centro irradiador de um processo civilizatório e modernizante.

Alguns fenômenos destacados como emergentes nos países de capitalismo central, tais como hibridismos étnicos e processos de flexibilização do trabalho já são velhos conhecidos nas sociedades periféricas. Neste sentido deve-se questionar qual a real contribuição das teorias pós-coloniais. Mais do que um arsenal de novas teorias, o pós- colonialismo pode ser interpretado como um fenômeno que carrega as transformações das ciências sociais no contexto global. Como apontam diversos autores, o processo de globalização trouxe um deslocamento dos centros enunciativos de poder, o que permitiu

um questionamento da hegemonia epistemológica eurocêntrica. Neste sentido, o pós-colonial pode se apresentar como uma epistemologia que busca o descentramento dos centros enunciativos de poder.

2. Pode haver um pós-colonialismo português ?

É fato que as teorias pós-coloniais estão vinculadas principalmente à intelectualidade britânica, seus centros de estudos localizam-se na Inglaterra ou nos EUA, o que faz com que suas reflexões carreguem a marca da experiência colonial inglesa. Partindo dessa premissa, Boaventura Santos (2002) pondera sobre as especificidades da colonização lusitana para se pensar a possibilidade de uma teoria pós-colonial no contexto português.

A primeira ressalva do autor, no que se refere à colonização lusitana, está na posição estrutural de Portugal frente às outras nações européias. O país ocupa um lugar de semi-periferia na Europa, tendo perdido sua hegemonia na conquista colonial já em fins do século XVI. Nessa perspectiva Portugal se caracterizou como uma "metrópole colonial colonizada" ou, na feliz expressão de inspiração shakesperiana, um *Próspero calibanizado*. A fraqueza do país refletiu-se na formação de suas colônias, assim imperou uma desorganização com doses de irracionalidade tanto no empreendimento colonial, quanto no processo de emancipação das antigas colônias. Boaventura destaca que o império português que inaugurou em fins do século XIV o modelo de usurpação colonial, apesar de ser o mais fraco, foi o mais longo império do mundo moderno, dando o tom às construções sociais de suas colônias tanto em território africano como na América.

A colonização incerta que derivou da própria condição de semi-periferia de Portugal, levou a um tipo peculiar de colonização, visto que o capitalismo colonial português assentou-se sobre um desequilíbrio, entre um excesso de colonialismo e um déficit de capitalismo. Tal característica acabou criando uma oligarquia em suas colônias que tendeu a se manter no poder mesmo depois dos processos de independência.

Segundo José Luiz Cabaço:

> Os fundadores do primeiro império ultra maritimico do mundo moderno manteriam, até a exaustão, o último império colonialista da história contemporânea. Tudo isso, obra daquele país pequeno e escassamente povoado, depauperado pela ignorância e pela má governança, amarrado a uma economia atrasada que, ao contrário dos seus congêneres colonialistas, não faria a Revolução Industrial nem construiria uma burguesia tecnológica e financeiramente a par com os tempos. Dessa contradição se alimentará a presunção de uma especificidade da colonização lusíada. (Cabaço, 2009: 92)

É recorrente na literatura sobre a colonização portuguesa a ideia que sua debilidade foi também sua maior força para criar no Brasil uma sociedade mestiça. A precariedade do colonialismo português construiu um subtexto que enuncia uma pretensa positividade, transformando o despreparo para o povoamento em um caráter benévolo e flexível do povo lusitano. Tal ambiguidade marcará não só a identidade dos portugueses, como também as de suas colônias. Como afirma Boaventura:

> Os portugueses, sempre em trânsito entre Prospero e Caliban (e, portanto, imobilizados nesse trânsito), tanto foram racistas, tantas vezes violentos e corruptos, mais dados à pilhagem do que ao desenvolvimento como foram miscigenadores natos, literalmente pais da democracia racial, do que ela revela e do que ela esconde, melhor do que nenhum outro povo europeu na adaptação aos trópicos. (Santos, 2002: 54)

Essa indecibilidade do caráter português e da sua colonização foi usada historicamente nas construções sociais a respeito de uma "moral portuguesa", que celebra o tipo de colonização

empreendida por Portugal. É nessa mobilidade de interpretações históricas sobre a cultura portuguesa que se assenta a ideologia luso-tropicalista desenvolvida pelo sociólogo pernambucano Gilberto Freyre (1940) Para o autor, o constante contato de Portugal com a África, a Ásia e a Europa, teria criado no povo português a faculdade de se fundirem biológica e culturalmente com outros povos. Assim, a especificidade da colonização portuguesa permitiu a formação de uma sociedade híbrida e mestiça no Brasil. Haveria um caráter plástico português junto a certo desapego da "raça", permitindo que o colonizador se miscigenasse com o colonizado, dando ao mundo a figura do mulato e o modelo de uma democracia racial no Brasil.

A situação semi-periférica de Portugal lhe caracteriza como uma metrópole colonizada, de modo que a própria metrópole vive as ambigüidades compartilhadas pelas ex-colônias, qual seja, o estigma de desvio à norma. No entanto, é justamente tal desvio que tantas vezes tem sido usado para legitimar e enaltecer a empreitada portuguesa como símbolo da tolerância racial. Nesse sentido, pensar um pós-colonialismo no espaço lusitano exige uma série de mediações que dêem conta da situação semi-periférica do país e sua debilidade no contexto europeu.

3. Mestiçagem e nação

As teses que versam sobre o processo de mestiçagem no Brasil costumam ressaltar esse fenômeno como decorrente do tipo de colonização empreendida no país. Parte da corrente historiográfica e sociológica denominada como iberismo busca uma interpretação do Brasil como um ramo da península ibérica, revelando as transformações e adaptações dessa cultura no país.

No que pese a importância desses estudos para se entender algumas características da formação social brasileira, a interpretação de que a colonização depredatória somada à flexibilidade do colonizador português seria o principal ingrediente no processo de mestiçagem no Brasil possui um forte viés culturalista. Ademais, tal interpretação não se sustenta ao ser confrontada com uma análise histórica comparativa. As análises do processo de mestiçagem em outras colônias portuguesas revelam que este fenômeno foi recorrente apenas no Brasil, o que nos permite afirmar que a mestiçagem esteve vinculada muito mais às especificidades históricas da colonização no Novo Mundo, do que a uma pretensa característica portuguesa.

A respeito do processo de mestiçagem em Angola e Moçambique, Perry Anderson (1966) apresenta os seguintes números:

> De acordo com o censo de 1950, existem 25000 mestiços em Angola e o mesmo número em Moçambique. O número real é provavelmente um pouco mais alto, mas não excessivamente. A população mestiça oficial é, assim, de apenas 0,4% da população total em Moçambique e 0,6% da população total em Angola. A proporção comparativa da população de cor na União Sul-Africana é de 8,5%. (Anderson, 1966: 76-77).

Pode-se notar que em território africano o processo de contato inter-étnico apresentou-se relativamente próximo entre as colônias portuguesas e as inglesas. Chama a atenção o fato que enquanto em Portugal a mestiçagem era celebrada, nos territórios colonizados por países de formação protestante o contato entre colonizador e colonizado era proibido por lei. Assim, a evidência de uma proximidade no número de mestiços nas diferentes colônias desmente a tese culturalista de uma índole tolerante e propensa à mestiçagem entre o povo lusitano, afinal a celebração da mestiçagem como discurso não significa que ela ocorra de fato.

Luis Felipe Alencastro (2000), em o *Tratado dos Viventes*, busca diferenciar miscigenação de mestiçagem, a primeira seria a junção biológica entre etnias distintas, já a mestiçagem surgiria

da junção da miscigenação com a aculturação. A mestiçagem, que de fato ocorreu no Brasil criou a figura do mulato, o que difere de Angola e dos EUA, países que praticaram a miscigenação, mas não a mestiçagem, já que mantiveram a segregação como política de Estado.

Segundo Alencastro (2000), uma vez que as sociedades são marcadas pelo patriarcalismo, a miscigenação deriva de relações não institucionais entre homens da camada dominante com mulheres da camada dominada. Nesse processo, o núcleo dominante fornece apenas o genitor, não o pai. Desse modo, nessa relação os mestiços aparecem como frutos de uma aliança negativa, sendo renegados pelo colonizador acabam por se reintegrar à camada dominada, revertendo a miscigenação em uma sucessão de casamentos endogâmicos. Assim, a miscigenação aparece para Alencastro como um fenômeno residual e passageiro, se não houver um processo de aculturação e a formação de mestiços que desenvolvam uma cultura híbrida e mestiça própria, a miscigenação tende a uma redução progressiva.

Analisando o empreendimento português em Angola, o historiador faz a seguinte interpretação:

> Desde o século XVI, os portugueses procuravam construir em Angola “um outro Brasil”. No entanto, apesar de uniões inter-étnicas seguidas, os mulatos continuamente se “reafricanizaram” no seio das comunidades indígenas dos vilarejos. A introdução, no século XX, da colonização familiar reduziu ainda mais o alcance da miscigenação: em 1960, Angola não conta com mais de 1% de mulatos. Após a independência do país,em 1975, e a retirada dos brancos, os mestiços tendem então a se fundir com a população negra. Tanto mais que os atuais dirigentes angolanos, como outros governos do continente, pregam uma política ativa de “reafricanização” das instituições e da sociedade. Majoritariamente branco, o clero católico seguiu os colonos de volta a Portugal. Quatro séculos de contatos inter-raciais e de esforços de evangelização evaporam-se atualmente na África Central. Fracasso tanto mais surpreendente quando, como constatamos, se atribui aos portugueses um comportamento particularmente favorável à miscibilidade com os grupos dominados. (Alencastro, 1985: 59)

Assim, cabe a questão: porque o fenômeno da mestiçagem ocorreu apenas no Brasil? Em outras palavras, porque no Brasil não houve, como em Angola, uma reversão do processo de miscigenação?

A resposta a essa pergunta encontra-se na formação social brasileira engendrada pela escravidão. O processo de aculturação, hibridismo e mestiçagem dos povos escravizados só foi possível por causa da condição diaspórica das etnias africanas trazidas para a colônia. Assim, a “invenção do mulato” e a ascensão cultural do mestiço foram favorecidas pelo desenvolvimento da própria economia escravagista que exigia uma mão de obra mais qualificada. Na área da pecuária, por exemplo, os mulatos e caboclos tiveram um papel decisivo no povoamento do sertão e na guerra contra os indígenas. Os mulatos foram ainda parte importante do exército na luta contra os quilombos e na perseguição de escravos fugidos. De tal sorte que foi por meio do exército e da economia escravagista que os mulatos no Brasil passaram a ganhar visibilidade e subir de status social. Foi dessa forma que a miscigenação biológica transformou-se em mestiçagem étnico-cultural, formando uma cultura híbrida no país.

4. O negro mestiçado

A “invenção do mulato” como fenômeno de hibridação cultural no Brasil em nada favoreceu os grupos negros escravizados. Ao contrário, o processo de mestiçagem serviu como base ideológica para a criação do mito da democracia racial, escondendo um racismo intrínseco à sociedade brasileira. A ideologia anti-racista de elogio a certo tipo de hibridismo, além de ocultar o racismo no país, serviu como instrumento de apagamento étnico das poucas referências a uma africanidade mantida pelos grupos escravizados no país.

Segundo Reginaldo Prandi (2000: 58), até o fim do século XIX grande parte dos negros escravizados ainda se reuniam em nações, agrupamentos étnicos espalhados pelo território brasileiro que se constituíam principalmente como sociedades de ajuda mútua. Com o fim da escravidão e a integração precária do negro à sociedade de classes, a ideia de nação como agrupamento étnico no Brasil acabou generalizando-se e formando o "tipo negro" genérico. Os pequenos grupos étnicos tenderam a se preservar apenas nos cultos religiosos do candomblé, mas fora do campo litúrgico as instituições culturais acabaram se formulando em uma ideia genérica de africanidade. Como afirma Prandi:

> Mais que isso, os próprios afro-descendentes, por não conhecerem sua própria origem, nem sabendo se seus antepassados eram bantos ou sudaneses, também não podem identificar as origens dos aspectos culturais, como se a cultura brasileira como um todo, ao se apropriar deles, tivesse apagado as fontes. (Prandi, 2000: 59)

À medida que a sociedade de classes foi organizando-se e marginalizando os cultos e instituições afrodescendentes no país, aspectos da cultura negra acabaram adaptando-se ao modelo de sociedade branca e européia, para então se integrarem ao panteão da cultura nacional brasileira.

Não há dúvida que o elogio da mestiçagem, empreendido pelo sociólogo Gilberto Freyre e pelo modernismo da década de 1930, colocou a cultura negra como agente civilizadora da pátria, porém, esse fenômeno foi alçado à custa do apagamento étnico dos grupos outrora escravizados. De modo que as produções culturais negras como a música, a culinária e expressões litúrgicas abandonaram sua comunidade étnica para adentrar em uma comunidade imaginada nacional.

Tal fenômeno de apagamento étnico começa a ser questionado nos anos 1970, quando parte dos negros no Brasil buscam reivindicar uma identidade étnica não mestiçada. A busca de uma etnicidade negra no Brasil esteve vinculada a um movimento amplo, no campo político foi influenciada pela luta pelos direitos civis dos negros norte-americanos e pela independência das colônias em África. No campo teórico representou a emergência de teorias denominadas como pós-modernas que atentavam para a identidade como elemento central na organização dos grupos sociais na luta pelo reconhecimento, bem como as primeiras críticas à epistemologia eurocêntrica, que mais tarde fundariam os estudos pós-coloniais.

Para Antonio Sergio Guimarães (2000), o processo de racialização, que ocorre no Brasil dos anos 1970, esteve vinculado às transformações mundiais dessa década: a emancipação dos negros nos EUA, bem como o processo de descolonização em África, trouxeram a tona uma nova maneira de se pensar a relação entre nação e etnia. É neste momento que o discurso da mestiçagem passa a disputar espaço com o multiculturalismo ou com o "multiracialismo". Diferente da enunciação híbrida da mestiçagem, o multiculturalismo parte da ideia da convivência entre as particularidades culturais. Assim, a emergência do multiculturalismo no mundo moderno vai ao encontro das estratégias de racialização do movimento negro no Brasil como tática de conquistas de direitos, bem como denuncia da democracia racial como mito. Segundo o autor:

> No plano cultural, significará o direito de não ser absorvido de modo genérico, como "brasileiro", mas ser respeitado como "africano" ou "afro-descendente", no plano político ser tratado como sujeito de direitos e não apenas como objeto das leis. (Guimarães, 2000: 25)

Assim, o multiculturalismo ou o multiracialismo apresentou-se como uma política de conquista de reconhecimento dos grupos negros. O processo de reetinização empreendido pelo movimento negro ainda carrega uma série de ambigüidades, entretanto serve como denuncia do racismo à brasileira bem como crítica à ideologia da democracia racial. Abre-se mão da utopia de

uma sociedade miscigenada em nome da conquista de direitos históricos do povo negro escravizado.

O movimento negro, que se articula através do discurso de etnicização, não busca uma essencialidade identitária. Como lembra Stuart Hall (2003), os sujeitos não existem puros em formas pré-discursiva, sujeito e discurso constroem-se simultaneamente no jogo político das diferenças sempre dinâmicas.

Nesse contexto, podemos tentar apreender o que teria de pós-colonial na luta por reconhecimento dos negros no Brasil. Para Miguel de Almeida (2000: 237), é muito arrojado utilizar o termo pós-colonial para pensar as relações Brasil-Portugal, já que a emancipação do país em princípios do século XIX e a formação de um Estado neo-europeu suscitam no mínimo cautela. O pós-colonialismo português ocorre muito mais nas relações entre a antiga metrópole e suas colônias na África, bem como no processo de migração em Portugal. Contudo, o Brasil se apresenta como importante horizonte no discurso ideológico e na retórica oficial portuguesa, principalmente no que se refere à ideologia da mestiçagem.

É nesse sentido que Boaventura dos Santos (2002) tenta equacionar as especificidades e perigos do discurso a respeito do hibridismo:

> Penso que o pós-colonialismo em língua oficial portuguesa tem de centrar-se bem mais na crítica da ambivalência do que na reivindicação desta, e a crítica residirá em fazer a distinção entre formas de ambivalência e de hibridação que dão efetivamente voz ao subalterno (as hibridações emancipatórias) e aquelas que usam a voz do subalterno para o silenciar (as hibridações reacionárias). (2002: 41)

As estratégias de lutas e de construção de diferenças e reconhecimento do movimento negro encontram respaldo nas teorias formuladas por Paul Gilroy (2001), para o autor a diáspora negra configurou uma dupla consciência, uma consciência diaspórica da condição de povo escravizado que entra em conflito com as consciências nacionais. No Brasil, essa dupla consciência apresenta suas ambigüidades e contradições ainda mais acentuadas se atentarmos para o mito da democracia racial, que se apresentou ora como ideologia para integração nacional, ora como utopia de uma sociedade sem racismo.

A busca de uma identidade etnicizada não representa uma volta à África, mas uma adesão aos povos do Atlântico Negro que formula Paul Gilroy. Para Miguel de Almeida:

> Se o Atlântico Negro constitui a base desterritorializada, multiplex e anti-nacional para a afinidade ou "identidade das paixões" entre diversas populações negras, apercebe-se agora que o complexo de diferença e semelhança que levou à consciência da inter-cultura da diáspora se tornou mais extensivo na era da globalização do que no tempo áureo do imperialismo. (Almeida, 2000: 236).

Desse modo, a busca por uma reetinização pode significar uma recusa ao hibridismo reacionário de que fala Boaventura Santos, além de uma estratégia do movimento negro de dar voz ao subalterno. O fato é que a emergência da etnização serviu como instrumento de inserção do negro no debate da esfera pública burguesa. Mesmo que por caminhos ambíguos, o processo representou uma conscientização de que dentro de uma sociedade miscigenada não se negociam direitos identitários. É nessa perspectiva que os sujeitos negros acionam mecanismos de diferenças politizados na construção de novas identidades étnicas.

Referências Bibliográficas:

Alencastro, L. (2000). *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo: Cia das Letras.

_____ . (1985). *Geopolítica da mestiçagem*. São Paulo: Novos Estudos.

Almeida, M. (2000) *Um mar da cor da terra. Raça, cultura e política da identidade*. Oeiras: Celta.

Anderson, P. (1966), *Portugal e o fim do ultracolonialismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Cabaço, J. (2009) *Moçambique: Identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: UNESP.

Costa, S. (2006) *Dois Atlânticos. Teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Freyre, G. (1940). *O mundo que o português criou*. Rio de Janeiro: José Olympio.

Gilroy, P. (2000). *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34.

Guimarães & Huntley. (2000) *Tirando a máscara. Ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra.

Hall, S. (2003). *Da diáspora*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Prandi, R. (junho/agosto 2000) "De africano a afro-brasileiro: Etnia, identidade e religião" in *REVISTA USP*, São Paulo, nº 46, pp. 52-65.

Said, E. (1999). *Orientalismo*. São Paulo: Cia das Letras.

Santos, B. (2013) *Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*. Coimbra: Almedina.

_____. (2002). *"Globalização; fatalidade ou utopia"* in Ramalho, M. I. & Ribeiro, A. S. *Entre ser e estar: Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Afrontamento.

Encontro com o paraíso: o imaginário despertado pela Carta do Descobrimento do Brasil

Lélian Oliveira Silveira[1] & Maria Manuel Baptista[2]

CEFET/RJ –Petrópolis – Brasil
Universidade de Aveiro – Portugal

Resumo: A Carta do Descobrimento se configura como um dos mais detalhados informativos e primeiro documento que dispomos acerca do território brasileiro e seus habitantes. Foi escrita em 1500 por Pero Vaz de Caminha que, mesmo não sendo um homem do mar, mas um escrivão da comitiva, tentou fazer um relato o mais minucioso possível e com exatidão de cada detalhe da nova terra, bem como do povo que a habitava. A Carta reflete a visão do europeu sobre o mundo naquele momento e reúne uma variedade de possibilidades de análises multidisciplinares. O presente estudo tem como objetivo apresentar o imaginário e as primeiras impressões descritas pelo escrivão ao relatar a "terra nova", que vão desde as imagens míticas do paraíso perdido, a inocência original de Adão e Eva, a superioridade europeia, a enorme riqueza natural encontrada, até o povo inocente e alegre.

Palavras-chave: Paraíso; Grandes Navegações; Carta do Descobrimento; Brasil.

1. A idealização do paraíso

As origens do mito do paraíso remontam a diversas versões encontradas em escritos históricos e literários. Boa parte do que concebemos como a ideia do paraíso tem raízes que vêm desde os textos bíblicos, com a descrição do Éden e a maldição do pecado original, que levou à expulsão do homem do Jardim, passando pelos autores clássicos dos séculos XVI ao XIX.

Segundo interpretação religiosa, o paraíso equivaleria a um belo jardim criado por Deus, que deveria ser habitado pelo homem desde o começo dos tempos. Deste partiria um grande rio, cuja extensão seria capaz de regar toda a terra. Entretanto, o homem, por ter pecado, foi de lá expulso e condenado a vagar sobre a terra comum. Em decorrência dessa visão sagrada, a crença na existência de um lugar perfeito passou a ser inquestionável e muitos e sucessivos esforços foram empreendidos a fim de (re) descobrir sua localização (Aoun, 2001).

Sabe-se, igualmente, que para os teólogos da Idade Média o paraíso não existia somente no mundo irreal, perdido no começo dos tempos, nem simplesmente era uma ilusão abstrata, mas sim uma realidade presente em um lugar escondido, conforme Holanda (2000).

Em verdade, sempre foram feitos paralelos e conexões entre o Jardim Sagrado da Bíblia e várias lendas e mitos sobre o paraíso, os quais foram sendo criados e incorporados, passando a fazer parte de diversas literaturas e culturas (Delumeau, 1992).

As crenças e mitos de partida para as visões medievais do paraíso encontram-se no livro do *Gênese,* Capítulo 2, versículos

1 Doutoranda em Estudos Culturais pela Universidade do Minho e Universidade de Aveiro, Mestre em Gestão e Planejamento e Turismo pela Universidade de Aveiro, Especialista em Gestão em Turismo e Hotelaria, professora do Curso de Gestão de Turismo do CEFET/RJ (Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca) – Petrópolis, Brasil. Email: lelian.silveira@hotmail.com

2 Doutora em Cultura pelo Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, professora auxiliar e investigadora do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, Portugal. Email: mbaptista@ua.pt

9-25, e no Capítulo 3, versículos 1-24, em que se descreve o modo como Deus, tendo criado o homem, espalhou por toda parte um horto com plantas "[...] agradáveis à vida e boas para comida [...]", uma delas seria a árvore da vida, "[...] cujos frutos dariam vida eterna, e a da ciência do bem e do mal [...]" (Holanda, 2000: 184).

Essa ideia do extraordinário, da fantasia e do imaginário não fazia parte somente da credulidade da gente popular. A ideia de que do outro lado do mar se acharia o verdadeiro paraíso perseguia a todos os espíritos. "As lendas das sonhadas ilhas do ouro e da prata, mudando de lugar como fogos-fátuos, atraíam sempre para mais longe outros povos marítimos" (Prado, 1981: 18).

De acordo com Bignami (2002), a literatura dessa época também estaria essencialmente relacionada ao discurso da Igreja, refletindo o dualismo inferno-paraíso. Dessa forma, diversos nomes da literatura europeia escreveram obras em que o paraíso foi retratado inúmeras vezes, e toda a herança Greco-romana e a escrita latina a respeito do assunto foram amplamente divulgadas sobre os preceitos da Igreja Católica. A idealização poética é manifestada na *Odisseia*, "[...] onde se lê que naqueles lugares abençoados não se conhece a neve, nem o furacão hibernal, ou as grossas trovoadas [...]" (Holanda, 2000: 191). Cita-se também, como exemplo, a obra de Thomas More (1478-1535), *Utopia,* na qual a ideia de paraíso relaciona-se com a imagem de uma terra feliz, ideal e justa; *Os Lusíadas*, de Camões (1524-1580), que contam a viagem marítima de Vasco da Gama de Lisboa à Índia; já em *O Engenhoso Fidalgo Dom Quixote*, de Miguel de Cervantes (1547-1616), o autor manipulou sonho e realidade, retratando lugares maravilhosos; Francis Bacon (1561-1626) apresenta a sua obra (inacabada) sobre uma ilha imaginária de Bensalem em Nova Atlântica, e Tommaso Campanella (1568-1639), refere-se ao paraíso em *a Cidade do Sol*; na obra *Paraíso Perdido* de John Milton (1608-1674), os textos foram inspirados no Velho Testamento e, alguns anos mais tarde, o mesmo autor publicou a continuação de sua obra em *O Paraíso Reconquistado*, desta vez abordando os temas do Novo Testamento.

O mesmo tom encontra-se presente nas Grandes Navegações e nas explorações marítimas que partiam da Europa. Através dessas, o mundo teve a oportunidade de ser descoberto e conectado aos mistérios da história. E assim, recomeçava na história do mundo o misterioso impulso que de séculos em séculos põe em movimento as massas humanas (Prado, 1981).

Neste sentido, Portugal foi o primeiro país a se lançar às Grandes Navegações por vários motivos, dentre eles contribuíram: a procura por metais preciosos para a cunhagem de moedas, o interesse em expandir a fé cristã e, principalmente, os avançados conhecimentos marítimos, em função de sua ligação com o mar. Convém ressaltar que Portugal dispunha de uma estrutura econômica que se traduzia particularmente no domínio de uma grande técnica de navegação, não apenas no que se refere à construção naval e à orientação em alto mar, mas ainda no que tange ao ensino, à preparação dos equipamentos e à formação de cosmógrafos e cartólogos em condições de difundir, reter e transmitir os conhecimentos (Sodré, 1997).

Em relação à cultura, novas formas de expressão foram sendo criadas, estabelecendo a chamada Literatura de Viagens. Um novo universo literário foi sendo instituído em meio à necessidade de registrar o descoberto. A literatura informativa passa a ser desenvolvida, e os textos escritos por viajantes revelam ao mundo europeu as novas descobertas territoriais.

As rotas das especiarias do Oriente, a procura de uma passagem marítima que ligasse diretamente o Oceano Atlântico ao Índico e o reino mítico cristão alimentaram o imaginário ocidental na criação de grande parte das narrativas de viagens das descobertas marítimas, do começo dos tempos modernos (Pereira, 1999). A literatura de viagens era dotada de fantasiosas descrições do Éden, com a presença de uma extraordinária fauna e flora, postas pela própria mão de Deus, além de seres estranhos. Navarrete, citado por Holanda (2000:21), comenta a existência de seres com um só olho ou cachorros

que comiam homens, comuns no imaginário da literatura de viagens.

Outra contribuição importante foi o Renascimento Cultural vivenciado na época, caracterizado pela recuperação dos valores e modelos da Antiguidade Clássica e a valorização do antropocentrismo, favorecendo assim a ciência, a arte e, consequentemente, as Grandes Navegações. Entretanto, no diálogo entre o Velho e Novo Mundo, predominou fortemente o sentido europeu, revestido de um senso de superioridade na "[...] busca de uma sociedade idealizada, utópica, a busca pelo paraíso, que se encontraria talvez em terras estrangeiras" (Bignami, 2002: 80).

Após a descoberta, a América foi sendo marcada e desenhada por pensadores, artistas, navegadores e escritores, durante um longo processo de conhecimento e estabelecimento de identidade. O período de colonização caracterizou-se pela busca de uma sociedade já idealizada segundo os preceitos religiosos. Tanto a Igreja, através da Bíblia, como a literatura da época, pregavam a existência do paraíso. Nesse sentido, o "achamento" do Mundo Novo veio ao encontro da mensagem há tempos disseminada.

Acreditavam os teólogos, daqueles tempos, que o paraíso teria sido colocado abaixo da linha equinocial, pois essa era a parte do mundo mais temperada, portanto mais amena para a habitação humana. O paraíso era dotado de quatro propriedades: a terra seria perfeita para plantações; o clima teria boas influências do sol, da lua e das estrelas; as águas abundantes em peixes, e nesse lugar produzir-se-ia todo tipo de animais e bestas. "Lá a imortalidade reinaria, assim como a ausência de dor e fadiga, o eterno ócio [...], pois ali as enxadas saem a cavar sozinhas e os *panicuns* vão à roça buscar mantimento [...]" (Holanda, 2000: 173).

Na viagem realizada por Portugal, em 1500, intitulada mais tarde como viagem do Descobrimento, não foi diferente – existia uma visão mítica do que se poderia encontrar no além mar. A Carta do Descobrimento pode ser considerada o testemunho do pensamento de uma época.

2. O imaginário despertado pela Carta do Descobrimento do Brasil

A Carta do Descobrimento se configura como um dos mais detalhados informativos sobre o acontecimento e primeiro documento que dispomos acerca do território brasileiro e seus habitantes. Foi escrita por Pero Vaz de Caminha que, mesmo não sendo um homem do mar, mas um escrivão da comitiva, tentou fazer um relato o mais minucioso possível e com exatidão de cada detalhe da nova terra, bem como do povo que a habitava.

Segundo Amado & Figueiredo (2001), a Carta do Descobrimento permaneceu sem divulgação até o século XIX, quando foi descoberta por José de Seabra e Silva, guarda-mor da Torre do Tombo. No Brasil foi publicada pelo padre Manuel Aires de Casal, em Corografia Brasílica, em 1817. A partir de então, recebeu inúmeras e variadas publicações, transcrições e interpretações.

A História conta que, desembarcando a terra em 22 de abril de 1500, a comitiva liderada pelo português Pedro Álvares Cabral tratou logo de escrever uma Carta à Sua Majestade, o Rei de Portugal, D. Manuel. Nesse documento são reveladas as primeiras impressões da "terra nova", inicialmente quanto à sua grandeza e aos aspectos relacionados à natureza.

Caminha é homem formado no contexto histórico do século XVI e, como tal, seu intelecto está plenamente ligado à religião e aos preceitos doutrinários por ela impostos. E assim, como qualquer homem de sua época, vale-se de representações para fazer a leitura da "realidade exterior percebida" (Laplantine & Trindade, 1997: 25), baseando-se em experiências e valores aos quais estava submetido. Tais valores podem ser percebidos na narrativa, ao expor uma série de crenças, hábitos, ideologias e teorias à medida que vai compondo o que será a Carta do Descobrimento.

Caminha relata, nos mínimos detalhes, a viagem de Pedro Álvares Cabral e descreve as imagens

míticas do Éden, quando fala do solo fecundo, das águas cristalinas, da exuberância da natureza etc. Projeta a sua formação de homem de mentalidade ainda medieval, mas, ao mesmo tempo, moderno o suficiente para antever a praticidade na utilização desse paraíso. Esse mito era corrente na Idade Média e fazia parte da literatura considerada não só fantasiosa, mas também informativa e confirmada por depoimentos de viajantes e estudiosos.

A Carta como documento histórico é importante para a percepção do imaginário europeu de uma época. Reúne uma variedade de possibilidades de análises multidisciplinares. Elas vão desde as imagens míticas do paraíso perdido, a inocência original de Adão e Eva, a superioridade europeia, a enorme riqueza natural encontrada, até o povo inocente e alegre. Ademais, retrata os corpos dos nativos, as danças, as pinturas e adornos utilizados, a nudez, a flora, a fauna, as relações sociais, a hierarquia, os costumes, as armas, a falta de religiosidade etc.

As descrições têm claro intuito de sinalizar aos destinatários as possibilidades de serem reais as versões correntes sobre um possível lugar de divina criação ou descendente diretamente dessa. Essa visão idealizada, segundo a qual a terra é um encanto por si só, reforça o que se acreditava.

Nos primeiros relatos e impressões sobre a terra, dá ênfase às dimensões, à grandeza e à qualidade da terra, e principalmente ao fato de ter sido logo batizada com nome, fato que deixa claro o caráter do Descobrimento, ou ainda a crença na ausência de proprietários da nova terra, na concepção do descobridor: "Ao monte alto o Capitão deu o nome de Monte Pascoal; e a Terra de Vera Cruz [...]" (Castro, 2008: 89).

Ainda no início da Carta, Caminha narra o encontro com o outro, totalmente novo e desconhecido aos olhos dos viajantes. As interpretações são carregadas de valores socioculturais, éticos e estéticos dos europeus. Assim como os homens que acreditavam habitar o paraíso, os nativos também andavam nus e não se envergonhavam disso. As referências aos homens vistos eram sempre carregadas de detalhes e minuciosas descrições físicas: nudez, pardos, avermelhados, bons rostos, bons narizes, fortes, cabelos escorregadios, com o "beiço de baixo furado" etc.:

> A feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas do que de deixar mostrar a cara. Acerca disso são de grande inocência. Ambos traziam o beiço de baixo furado e metido nele um osso verdadeiro, de comprimento de uma mão travessa, e da grossura de um fuso de algodão [...] (Castro, 2008: 91-92).

Nas narrações sobre o caráter dos nativos, Caminha descreve uma inocência, sugerindo a "inocência original" de Adão e Eva, explicitada na nudez natural, no comportamento pacífico, na ausência de defeitos, na beleza e pureza de comportamento, o que implica um ambiente cheio de possibilidades de desfrute e permissividade dos prazeres, ainda por serem usufruídos em contato com esses nativos: "Todavia, ao sentar-se, não se lembrava de o estender muito para cobrir. Assim, Senhor a inocência desta gente é tal que Adão não seria maior – com respeito ao pudor [...]" (Castro, 2008: 115).

Tanto a inocência quanto a curiosidade do índio é tamanha, que Caminha, em muitos momentos, comenta sobre a troca de "qualquer coisa" por arcos e setas: "Eles davam desses arcos com suas setas por sombrieros e carapulças de linho, e por qualquer coisa que lhes davam [...]" e em outro momento: "Ali falavam e traziam muitos arcos e continhas, aquelas já referidas, e resgatavam-nas por qualquer coisa [...]" e ainda reforça tal inocência e curiosidade dos índios:

> Ali davam alguns arcos por folhas de papel e por algumas carapucinhas velhas e por qualquer coisa [...]. Alguns deles traziam arcos e setas; e deram tudo em troca das carapuças e por qualquer coisa lhes davam [...] (Castro, 2008: 101-105-110).

Calcula-se a estupefação que tal visão tenha causado aos presentes na Terra da Vera Cruz, e naqueles outros que, em Portugal, recebiam tal descrição. Não por acaso caracterizaram-nos como "bons selvagens", primitivos e livres do pecado original, atendendo perfeitamente à visão edênica pretendida pela Igreja Católica.

Contudo, em outra passagem da Carta, percebe-se a referência a um povo que, apesar de rudimentar e sem instrução, é pacífico e alegre: "Logo meteu-se com eles a dançar, tomando-os pelas mãos; e eles folgavam e riam" (Castro, 2008: 103).

Para Holanda (2000), a vegetação, a fauna colorida, diversificada e de bons ares, em conjunto com a inocência dos nativos, sugeria-lhes a ilusão de tê-los descoberto o Paraíso Terrestre. A impressão edênica que assaltava a imaginação dos recém-chegados exaltava-se pelo encanto da nudez total das mulheres indígenas. Há também descrições estéticas, como o exotismo das pinturas, adereços, gestos, danças, jovialidade e saúde dos corpos dos nativos, o vigor e a ausência de defeitos.

Caminha continua descrevendo os nativos, destacando sua percepção a respeito do elemento feminino, absolutamente diferente da figura feminina europeia. A indígena é a personagem central dos relatos e há uma preocupação em traduzir gestos, detalhes, caracterização corporal, alimentação, abrigo, enfim, o seu modo de existir (Pereira, 1999).

> Também andavam entre eles quatro ou cinco mulheres, novas, que assim nuas, não pareciam mal. Entre eles andavam uma, com coxa, do joelho até o quadril e nádega, toda tingida daquela tintura preta; e todo o resto da sua cor natural. Outra trazia ambos os joelhos com as curvas assim tingidas, e também os colos dos pés; e suas vergonhas tão nuas, e com tanta inocência assim descoberta, que não havia nisso desvergonha nenhuma [...] (Castro, 2008: 102).

Caminha acredita que são seres bestiais e irracionais, sem casas ou moradia. Parece convencido de que o ar é o responsável pelo bom aspecto de seus corpos e cabelos, e os compara a aves quanto à limpeza:

> [...] fato que deduzo que é gente bestial e de pouco saber, e por isso tão esquiva. Mas apesar de tudo andam bem curados, e muito limpos. E naquilo ainda mais me convenço que são como aves, ou alimárias montezinas, as quais o ar faz melhores penas e melhor cabelo que às mansas, porque os seus corpos são tão limpos e tão gordos e tão formosos que não pode ser mais! E isso me faz presumir que não têem casas nem moradias em que se recolham; e o ar em que se criam os faz tais [...] (Castro, 2008: 104).

E deixa claro que sendo essa gente sem fé e sem lei são fáceis de serem catequizados. Nessa condição, estão naturalmente subordinados e sob o poder do conquistador:

> [...] se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé, [...] porque certamente essa gente é boa e de bela simplicidade. E imprimir-se-á facilmente neles todo e qualquer cunho que lhes quiseram dar, uma vez Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como homens e mulheres bons [...] (Castro, 2008: 111).

Não é necessário nenhum esforço para bem compreender o que tais descrições suscitariam no homem branco, europeu e civilizado do século XVI. Mulheres bem-feitas e redondas, com suas vergonhas, naturalmente à mostra, parafraseando Caminha. Mulheres que dançavam livremente entre homens, até mesmo entre os desconhecidos, sem se importarem minimamente com isso, revelam a exotização da mulher indígena. A inocência e a alegria do índio, a grandeza do território, a qualidade das águas, as riquezas naturais, a possibilidade do encontro de metais preciosos, a falta de proprietários da nova terra, tal é o primeiro "retrato" do Brasil que chega à Europa.

Depois de longos dias continentes da travessia, o mundo novo, com essas aparições gentis, devia ser certamente o Paraíso. O fascínio por tais aparições foi tão grande e despertou de imediato uma atração que fez com que alguns dos tripulantes já não voltassem para Portugal (Prado, 1981).

A percepção eurocêntrica é novamente comprovada quando Caminha se vale de seus referenciais ideológicos e do imaginário quinhentista ao enfatizar as ausências na terra, do que, ao seu ponto de vista, seria imprescindível. Faltavam vestimentas, e daí a presunção de se estar perante seres não humanos, ou melhor, de condição inferior, pois faltavam conhecimentos da galinha, do pão, peixe, mel, figos e do vinho, bens tão comuns aos costumes europeus; faltavam leis, fato representado na ausência de respeito e reverência à representação da Corte portuguesa.

São conhecidos a busca e o interesse de Portugal por metais preciosos e tudo que lhe pudesse ser transformado em riquezas. Diante de um colar de ouro e um castiçal de prata, os nativos sinalizam para o interior da mata, indicando a possível existência de metais preciosos e aguçando ainda mais a imaginação dos navegantes e um grande interesse na descoberta de ouro:

> Todavia um deles fitou o colar do Capitão, e começou a fazer acenos com a mão em direção à terra e depois para o colar, como se quisesse dizer-nos que havia ouro na terra. E também olhou para um castiçal de prata e assim mesmo acenava para a terra e novamente para o castiçal como se lá também houvesse prata! [...] (Castro, 2008: 92-93).

Tais suposições mexeriam com a imaginação de qualquer colonizador, especialmente se ampliada à possibilidade da existência de riquezas naturais:

> Porém a terra em si é de muitos bons ares, assim frios e temperados como de Entre-Douro e Minho [...] as águas são infinitas e em tal maneira é graciosa, que querendo aproveitá-la, tudo dará nela [...] (Castro, 2008: 115-116).

Ora, para a sociedade portuguesa do século XVI, em que o discurso do cristianismo e da literatura da época mostrava a existência do éden, o que mais poderia representar este local senão o paraíso, e sobre ele exercer sua superioridade de homem "civilizado"? Desde então, foi sendo construída a imagem do Brasil, supondo-o paraíso.

Chauí (2000) afirma que três signos estão presentes e visíveis, na Carta, indicando terem encontrado o paraíso terrestre: a abundância e boa qualidade das águas, a temperatura amena e as qualidades da gente, descrita como bela, altiva, simples, inocente. Na verdade, são diversos os argumentos que indicam que a Carta do Descobrimento – aqui apresentada parcialmente e fora da ordem original – desvela um povo completamente diferente dos padrões estético, comportamental e cultural vigentes na época, o que deixa o colonizador tão perplexo quanto admirado e até seduzido.

Na concepção de Pacheco (2004) sobre as análises da Carta, podem-se notar pelo menos três aspectos relevantes: o olhar inocente do descobridor, romantizado e extasiado perante a novidade revelada; um olhar economicista, realçado pelo mercantilismo e expansionismo, camuflado pelo Cristianismo; e um terceiro olhar que apresenta informações de uma época e oferece a percepção de como se via o outro, como se processou o encontro e imposição de culturas. Mais do que isso, a releitura do texto de Caminha aponta para a origem de muitas imagens que ainda hoje recaem sobre o Brasil e o povo brasileiro, legitimando estereótipos decorrentes da interação do Eu com o outro, exótico e selvagem.

A Carta do Descobrimento apresenta, como todo documento, a ideia do contexto histórico vivenciado na época. As análises são pontuais, mas suficientes para entendermos, a Carta, como as primeiras sementes no imaginário sobre o Brasil.

Referências Bibliográficas

Aoun, S. (2001). *A Procura do Paraíso no Universo do Turismo*. Campinas, São Paulo: Papirus.

Amado, J. & Figueiredo, L. (2001). *Brasil 1500: quarenta documentos*. Brasília: Editora da UNB/ Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

Azevedo, A. (2000). *Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*. Lisboa: Gráfica Europan.

Bignami, R. (2002). *A imagem do Brasil no turismo: construção, desafios e vantagem competitiva*. São Paulo: Aleph.

Chauí, M. (2000). *Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

Castro, S. (2008). *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Porto Alegre: L&M.

Delumeau, J. (1992). *Uma história do paraíso. O Jardim das delícias*. Trad. Tereza Perez. Lisboa: Terramar.

Holanda, S. (2000). V*isão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

Laplantine, F. & Trindade, L. S. (1997). *O que é o imaginário*. São Paulo: Brasiliense.

Pacheco, I. (2004). "O imaginário da Carta de Caminha nas propagandas turísticas da Costa do descobrimento - A Revista Bahia Terra da Felicidade" in Revista Espaço Acadêmico. N° 37. [Url: http:// www.espacoacademico. com. br /037/37epacheco.htm, acedido em: 06/11/2013].

Pereira, P. (Org.). (1999). *Os três únicos testemunhos do Descobrimento do Brasil*. Rio de Janeiro: Lacerda Editora.

Prado, P. (1981). *Retrato do Brasil: ensaios sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: IBRASA; [Brasília]: INL.

Sodré, N. (1997). *O que se deve ler para conhecer o Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Identidades e representações de mulheres negras na imprensa em Santa Maria

Giane Vargas Escobar[1] & Ana Luiza Coiro Moraes[2]

Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

Resumo: O presente artigo tem por objetivo discutir sobre identidades e representações de mulheres negras na imprensa hegemônica de Santa Maria, Rio Grande do Sul. Este trabalho é parte das reflexões da pesquisa de doutorado da autora, ancorando-se conceitualmente aos estudos culturais. A partir de relatos femininos coletivos e individuais, percebe-se como essas mulheres aceitaram, rejeitaram ou transgrediram aos padrões de comportamento impostos por uma sociedade majoritariamente branca e conservadora.

Palavras-chave: Mídia; identidades negras; mulheres negras; clubes sociais negros.

1. O Clube Treze de Maio como um lugar de representação das identidades negras femininas

O Clube Treze de Maio foi fundado em Santa Maria, por “quarenta e sete cidadãos”, conforme “Acta de Fundação” da SCFTM, do ano de 1903 (Escobar, 2010: 288). Esses trabalhadores negros, embora tivessem situação financeira diferenciada da maioria da população negra da cidade, eram proibidos de acessar as dependências dos clubes sociais brancos, como o Caixeiral ou o Comercial, forjando assim, um espaço em que se organizaram coletivamente.

Pode-se afirmar que os Clubes Sociais Negros durante muito tempo foram espaços privilegiados dos homens negros. Raras são as mulheres que aparecem nas imagens da “Galerias dos Presidentes”, atuando na gestão administrativa desses espaços, com poder de decisão. No entanto, é notória a visibilidade das mulheres e o poder de suas imagens, passível de ser conferida através dos acervos fotográficos existentes em cada clube social negro, que registram mulheres negras impecável e suntuosamente vestidas, deixando transparecer elevada autoestima e sugerir seu papel na promoção do sucesso, organização e beleza atribuída aos clubes sociais negros.

1 Doutoranda em Comunicação pelo POSCOM (2012), Bolsista da Capes – Proc. nº BEX 14665/13-1, Mestre em Patrimônio Cultural UFSM, Especialista em Museologia Unifra, Graduada em Letras FIC. email: giane2.vargasescobar@gmail.com

2 Doutora em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), com pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professora do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural - Unilasalle. email: anacoiro@gmail.com

Imagem 1. Baile de posse de Diretoria nos 50 anos do Clube Treze de Maio, em 1953
Fonte: Acervo Fotográfico do Museu Treze de Maio

Os clubes sociais negros na sua origem "romperam" com a sociedade de seu tempo, por meio da festa e da aparente convivência pacífica na sociedade, saíram da inércia que os acomodava em seus "devidos lugares". Segundo Giacomini (2006: 143) a festa, constitui um importante divisor de águas. Momento de sociabiliade por excelência, encontro do grupo, momento de fruição dos outros e de si mesmo. A festa desempenha papel central na vida coletiva e na formação dos indivíduos. Assim, era por meio da festa, da aparência cuidadosa e impecável, com luvas, rendas, cetins, brilhos, pérolas, que as mulheres negras se faziam representar no interior daquele clube negro e fora dele também, pois existiam as normas, segundo Alcione Flores do Amaral:

> Eu estava inserida nesse período. Pra mim, todas as coisas eram normais. Eu não lembro assim, de ficar furiosa com o 13 de Maio por causa de algumas normas. Mas nós éramos, os bailes eram com a luz bem clara. Os nossos pais nos acompanhavam nas festas, nos bailes. Já estou falando mais lá na adolescência, né. E haviam os diretores de salão. Então, eles verificavam se tu estava tendo um comportamento que eles considerassem impróprio pra aquela festa. Por exemplo, dançar com rosto colado com um rapaz não podia, era feio. E a gente entrava com os pais, ou com alguém responsável. Ninguém saia daqui pra ir ali fora e voltar. Essas coisas não me atingiram, assim. Eu obedecia, não tinha problema. A minha mãe estava sempre de olho, vendo com quem que eu dançava, como é que eu dançava. (Amaral, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Alcione fala de um lugar privilegiado, pois teve o que a maioria dos negros no pós-abolição não tiveram, uma família bem estruturada, com capital cultural e financeiro que proporcionou a ela as condições essenciais para uma boa educação, além de poder frequentar um espaço social que exigia dos seus frequentadores que pertencessem a essa ou àquela família, pois naquele clube todos se conheciam e era comum, segundo Alcione as pessoas perguntarem *"minha querida, és filha de quem? Aí, a gente dizia: eu sou filha... ah, tu é filha desse e tal".*

E qual era o lugar das mulheres negras no interior do Clube Treze de Maio? Segundo Alcione existiam as normas, os diretores de salão e os pais para "controlar" a juventude negra do Treze, que não podia quebrar qualquer regra, pois se assim o fizessem eram reprimidos e chamada a atenção em uma sala específica para isso, o que para Alcione não representava um problema, segundo ela, a rigidez da sociedade era a mesma da sua casa, o que ajudou na sua formação.

Neste novo século, na maior parte dos casos, as mulheres negras são as protagonistas na preservação das tradições clubistas, e são elas que seguram, com "maos de ferro", muitos dos espaços

que hoje conhecemos e que não se perderam na contramão das intempéries. Um mapeamento realizado em 2006 pelo Museu Treze de Maio e que depois se tornou tema de pesquisa de Mestrado em Patrimônio Cultural na UFSM (2010), apontou a existência de 53 clubes sociais negros no Rio Grande do Sul, todos eles com espaço físico, histórias e memórias a serem contadas, discutidas, socializadas. Entretanto, poucos foram os clubes negros que sobreviveram, muitos já perderam seus prédios e o que resta são as memórias, que urgem por registros e visibilidade.

Oliveira Silveira (2008) e a Comissão Nacional de clubes sociais negros, formada por representantes de cinco estados do Brasil, desenvolveram um conceito:

> Clubes sociais negros são espaços associativos do grupo étnico afro-brasileiro, originário da necessidade de convívio social do grupo, voluntariamente constituído e com caráter beneficente, recreativo e cultural, desenvolvendo atividades num espaço físico próprio (Oliveira Silveira *apud* Escobar, 2010: 61).

O Clube Treze de Maio atingiu seu auge nas décadas de 1960-1980 e viu parte de sua história sucumbir em meados dos anos de 1990-2000 (Escobar, 2010). "O Treze" é um símbolo de resistência e poder da comunidade negra, materializado em um espaço privilegiado que demarca na cidade um lugar de luta, de resistência, uma vontade, um lugar de memória e de identidade negra.

Dentre os inúmeros motivos da decadência do clube negro, que a partir do ano de 2001 revitalizou-se em um museu comunitário, além da falta de interesse da nova geração em continuar a preservação do patrimônio construído no início do século XX, somou-se o baixo poder aquisitivo da comunidade negra, bem como a decadência da ferrovia em Santa Maria e, em todo país, pois foi sucateada, mas o Treze permaneceu, impondo-se ao longo de quase um século, como um local de sociabilidade negra. Tornou-se referência para a comunidade negra do Sul do país, que nele se via representada e o reconhecia como um lugar que agregava famílias negras, incentivava namoros, noivados, casamentos, além de apoio aos filhos dos associados para que ingressassem na universidade, conforme relata Alcione:

> [...] E o outro ponto fortíssimo é o onde eu frequentava, que era o 13 de Maio. Então, eu estudava no colégio Santana, mas a minha vida social era toda no 13 de Maio. Então, aqui neste 13 de Maio, eu fui Rainha Infantil do Carnaval. Eu fiz a minha Festa de 15 anos. Eu debutei no 13 de Maio. A festa de 25 anos de casados dos meus pais foi no 13 de Maio. O casamento da minha prima, que saiu agora a pouco, foi no 13 de Maio. Então, tudo era aqui. A minha vitória, e de alguns amigos no vestibular da Universidade Federal de Santa Maria, foi festejada neste clube. Então, o clube contribuiu muitíssimo na minha formação (Amaral, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Alcione frequentou o Clube Treze de Maio desde os nove anos e que só parou ao final da década de 1980. *"Então, eu sempre digo assim: além do meu pai, da minha mãe, eu tive na minha formação dois pontos muito interessantes e fortes*": um foi o seu estudo no colégio Santana, desde os cinco anos e meio de idade, o qual ela ressaltou a ajuda das irmãs católicas à sua mãe e o outro ponto forte foi a vida social no Treze, os quais foram fundamentais em sua formação.

Alcione (2013) relatou em detalhes a sua aprovação no vestibular de 1972, o que representou uma vitória coletiva para o clube que projetava em seus filhos e netos vislumbrar os resultados dos seus esforços e do seu projeto de uma "classe média negra", de um "clube de família", no qual a família, bem estruturada e estável, constitui um dos emblemas acionados em contraposição aos estigmas que fundam alguns dos estereótipos que povoam o imaginário social brasileiro acerca dos negros (Giacomini, 2006: 28).

> Os que fizeram vestibular comigo, eram assim: eram sete amigos, cinco negros e dois brancos. Esses

> brancos eram militares, do Rio de Janeiro, que vieram pra Santa Maria fazer o curso de aperfeiçoamento de sargento do exército. E aqui eles prestaram vestibular. Eles dançaram aqui no 13 de Maio, também. Eles tinham aquele viés do Rio de Janeiro, eles não se importavam muito com essa função do clube ser de negros. Então eles vinham aqui, vinham nas festas, faziam carnaval. [...] E todos eles frequentavam aqui, todos foram os aprovados. Os dois brancos não passaram, foram classificados, não é que não passaram, foram classificados. Então, aquilo foi uma vitória pro Clube. Então, o Clube fez uma comemoração, uma festa, em que nós fomos apresentados como os vestibulandos aprovados no vestibular da Universidade Federal de Santa Maria, no ano de 1972. Isto é muito marcante, muito, muito interessante (Amaral, 2013. Entrevista concedida à Giane Vargas Escobar).

Alcione foi uma mulher que se destacou pela beleza e inteligência, quando diziam que negro era feio, ela dizia *"O Treze vai abafar"*, ganhando destaque na capa do Jornal A Razão (1970), quando então foi rainha do Carnaval do Clube Treze de Maio e 1ª Princesa do Carnaval da cidade de Santa Maria. Quando diziam que mulher deveria casar e cuidar da casa e dos filhos, Alcione estudava e com 17 anos, em 1972 ingressou na recém-criada e maior instituição de ensino superior do interior do Estado do Rio Grande do Sul, a Universidade Federal de Santa Maria. Será que se trata de uma exceção? Será que todas as rainhas do Clube Treze de Maio seguiram esse caminho? Como o Clube Treze de Maio influenciou as suas vidas antes, durante e depois do desaparecimento da sociedade negra? Essas são questões que uma pesquisa mais aprofundada pretende responder.

A RAZÃO

...nida do centro Norma dos bairros soberanas do carnaval

Imagem 2. Alcione Flores do Amaral (primeira imagem à esquerda, a terceira moça). Rainha do Carnaval do Clube Treze de Maio e 1ª Princesa do Carnaval de Santa Maria em 1970, com 16 anos. Ao centro, a Rainha do Carnaval de Santa Maria naquele ano, uma moça branca e loura, reafirmando o valor da "branquitude".
Fonte: Arquivo jornal A Razão, 1970.

Um projeto diferenciado de clube negro deu ao Treze a alcunha de "clube da elite negra", pois o clube ultrapassava concreta e simbolicamente as fronteiras que delimitavam seu espaço próprio e afirmava numa esfera mais ampla, sua identidade. Sônia Maria Giacomini (2006. p. 48) ao abordar a história do Renascença Clube do Rio de Janeiro, clube social negro fundado em 1951, diz que essa afirmação impunha uma dupla estratégia de diferenciação:

> Em primeiro lugar, os outros eram brancos ou não negros, assim como os demais clubes que, geralmente não aceitavam negros; em segundo lugar, os outros eram os negros (e também não negros) associados à cultura do samba e do carnaval, via de regra referidos, no espaço urbano, ao morro (Giacomini, 2006: 48).

A identidade, tal qual a diferença, é uma relação social. Isso significa que sua definição - discursiva e linguística – está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas, é o que explica Tomaz Tadeu da Silva (2000: 81) . O autor diz que elas não convivem

harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas.

Ou seja, na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes (Silva, 2000: 81).

2. O jornal A Razão como lugar de (in)visibilidade negra

Na análise dos dados, observa-se que ao longo do ano de 1970, a única edição do jornal A Razão[1] desse período, em que se destacou uma mulher negra foi quando Alcione Flores do Amaral conquistou o título de 1ª Princesa do Carnaval de Santa Maria, no mês de fevereiro, quando acontece o carnaval no Brasil. E esse fato, conforme Alcione, só foi possível, pois o jornal "teve" que divulgar, pois *"eles tinham que aturar a Sociedade Treze de Maio, de negros, como concorrendo com a sua rainha no centro"*.

Imagem 3. Alcione Flores do Amaral (60 anos), Rainha do Carnaval do Clube Treze de Maio e 1ª Princesa do Carnaval de Santa Maria em 1970, com 16 anos.
Fonte: Acervo Fotográfico do Museu Treze de Maio

Alcione foi rainha do Clube Treze de Maio em pleno período de ditadura civil-militar e de propagação do mito da democracia racial. O Clube Treze de Maio não admitia relações inter-raciais, pois naquele local preservavam-se as famílias negras. Pode-se afirmar então, que o Clube tinha um caráter subversivo ao negar o mito da democracia racial que pregava a mistura das "raças" como ideal de nação, quando então as elites hegemônicas disseminavam a ideia de que o Brasil era um paraíso racial e que todos viviam harmoniosamente.

Santos (2011) ao falar sobre o mito da democracia racial afirma que:

> Desde o início da ditadura civil-militar, implantada no Brasil a partir de 1964, os intelectuais e os

1 Jornal da imprensa hegemônica em Santa Maria, existente desde o ano de 1934.

> demais envolvidos com os problemas das relações raciais brasileiras foram perseguidos pelos militares, as denúncias do racismo e do preconceito faziam parte daquilo que eles entendiam como "segurança nacional" e iam contra as ideias de democracia racial defendidas até o final do regime. Em 1969, por exemplo, houve o expurgo dos mais destacados representantes da "escola paulista" de relações raciais. Foi uma represália aos pesquisadores que demonstraram que a democracia racial não passava de uma intenção ou recurso ideológico criado por políticos e intelectuais para apaziguar as tensões raciais da primeira metade daquele século (Santos, 2011: 44).

Sabe-se que o desejo das elites hegemônicas era alcançar o ideal de "branquitude", atributo de quem ocupa um lugar social no alto da pirâmide, é uma prática social e o exercício de uma função que reforça e reproduz instituições, é um lugar de fala para o qual uma certa aparência é condição suficiente (Sovik, 2009: 50). O que se almejava na sociedade brasileira era chegar ao completo desparecimento daqueles que traziam na face a cor e as marcas da escravidão negro africana, lembrança de um crime lesa humanidade que o país queria esquecer.

E nessas tensões raciais estavam presentes os clubes sociais negros, que no Rio Grande do Sul, após mapeamento iniciado em 2006, somam mais de 50 lugares de memória e resistência negra[2], como o Clube Treze de Maio de Santa Maria, demarcando na cidade um espaço político, um local de sociabilidade e afirmação das identidades negras. O desafio é pensar como o Treze negociou essas identidades num período de tantos conflitos raciais, conforme enfatiza Sovik (2009)

> Quando se diz que "aqui ninguém é branco", a referência contrastante é externa e se lança um desafio contra o racismo eurocêntrico. Por outro lado, quando se afirma a mestiçagem como universal, no Brasil, corre-se o risco de reavivar os argumentos biológicos sobre "raça" (é na genética que todos são mestiços, não na prática social), além de tapar o sol das hierarquias sociais com a peneira de "somos todos iguais" (Sovik, 2009: 51).

O Brasil conviveu durante muito tempo com o mito da democracia racial, até finalmente cair por terra essa falsa ideologia tão disseminada internacionalmente. O país admitiu oficialmente ser uma nação racista e a partir desse reconhecimento provocado por inúmeras reivindicações dos movimentos negros, que culminou com a participação do Brasil na III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Correlatas de Intolerância[3], realizada em Durban na África do Sul, no ano de 2001, quando então o Governo brasileiro passou a adotar políticas afirmativas como forma de reparação aos povos historicamente discriminados e enfrentamento do racismo.

Alcione, ao ser questionada sobre o espaço que a mídia destinava às mulheres negras em sua época e o quanto "uma negra" poderia incomodar uma sociedade inteira, relatou:

> Também era muito pouco. Em 1970, eu saí no jornal A Razão. Não é que eu saí no jornal, e sim porque como eu fui primeira princesa, não tinha como não colocar. Então, eu estava lá. Outra coisa, quem ganhou a rainha do carnaval santa-mariense daquele ano, que eu nunca mais vi aquela moça. Passou, e a segunda princesa foi do Esportivo. Então, o baile do Esportivo daquela noite também atrasou. Porque o presidente, e eu tenho como pesquisar, porque eu tenho amigos que eram da diretoria do Esportivo. Eu quero conversar com eles pra saber quem era o presidente em 1970. Porque esse presidente fez um discurso muito sério, reclamando que "uma negra" tinha saído primeira princesa, e quem deveria ser primeira princesa do

2 Escobar, Giane Vargas. (2010). *Clubes sociais negros: lugares de memória, resistência negra, patrimônio e potencial.* Santa Maria: UFSM [Url: http://cascavel.ufsm.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3131, acedido em 20/10/2013].

3 Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial *"Evento marca dez anos da Conferência de Durban"*. Brasília: [Url: http://www.seppir.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2011/11/afro-xxi-vai-aprofundar-debate-iniciado-na-conferencia-de-durban/?searchterm=conferencia%20de%20durban, acedido em 20/10/13].

carnaval era a rainha dele (Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar).

O que se percebeu ao analisar os jornais A Razão de 1970 é a (in)visibilidade das mulheres negras nesse veículo de comunicação e depois de Alcione, naquele ano, nenhuma mulher negra foi destaque na capa ou na coluna social, onde diariamente aparecem mulheres brancas em evidência. E aquela década de 1970 foi o período do auge do Clube Treze de Maio, o qual era frequentado por mulheres negras muito bem vestidas, muito bem cuidadas e arrumadas, constituindo um dos emblemas acionados em contraposição aos estigmas que fundam alguns dos estereótipos que povoam o imaginário social brasileiro acerca dos negros (Sovik, 2009: 28). Embora essa constatação, as mulheres negras não ganharam destaque na coluna social, pois "No plano ideológico é dominante ainda a brancura como critério de estética social. No plano dos fatos é dominante na sociedade brasileira uma camada de origem negra, nela distribuída de alto a baixo." (Ramos *apud* Sovik, 2009: 22).

Alcione enfatizou que "eles" só deram destaque a sua imagem na capa, pois "tiveram" que divulgar o momento da premiação junto com as outras soberanas do Carnaval de 1970, duas mulheres brancas, reafirmando o valor da "branquitude". Alcione não conquistou o título máximo, que era de rainha do Carnaval, mas ficou como 1ª princesa e, mesmo assim isso incomodou a sociedade santa-mariense, pois segundo ela o presidente do Clube Esportivo, onde os negros não podiam entrar, com exceção no Carnaval, questionou o fato de "uma negra" sair como primeira princesa do Carnaval da cidade e a dele não.

O valor da branquitude se realiza na desvalorização do ser negro e ela continua sendo uma medida silenciosa dos quase brancos, como dos negros (Sovik, 2009: 55). O jornal A Razão ao destacar somente mulheres brancas reforçava um único discurso e uma única possibilidade de estética e beleza. Etnicidades dominantes são sempre sustentadas por uma economia sexual específica, uma figuração específica de masculinidade, uma identidade específica de classe, é o que argumenta Stuart Hall (2003: 347).

No entanto, concordamos com Hall (2003: 347) ao afirmar que existe sim uma política pela qual vale lutar e a Comunicação desempenha papel fundamental nessa tarefa de incluir ou excluir, de naturalizar ou desnaturalizar, de manter ou derrubar estereótipos. Hall explica que não existe garantia, quando procuramos uma identidade racial essencializada da qual pensamos estar seguros, de que esta sempre será mutuamente libertadora e progressista em todas as outras dimensões. E nesse jogo não se pode ser inocente, nem ingênuo, pois existe uma pluralidade de antagonismos e diferenças que hoje procuram destruir a unidade da política negra, dadas as complexidades das estruturas de subordinação que moldaram a forma como nós formos inseridos na diáspora negra.

Nessa pesquisa fizemos uma escolha e nossa opção foi por desnaturalizar e descontruir estereótipos de mulheres negras, por meio de representações positivas de suas imagens e histórias, trazendo para a academia e para o centro, conhecimentos sobre formas de vida de negros que alcançaram afirmar-se através de uma marcada ascensão social, pois o silêncio a este respeito, no Brasil é quase total, conforme Giacomini (2006: 23).

3. Considerações parciais

O Clube Treze de Maio conseguiu ao longo de um século desenvolver uma imagem positiva de si mesmo, pois a cada Roda de Lembranças[4] o que se ouve dos participantes é que *"O Treze era a nossa*

4 As Rodas de Lembranças do Museu Comunitário Treze de Maio foram a motivação inicial que deu origem a tese da autora. E foi por meio desta técnica, que a mesma pode conhecer inúmeros antigos sócios do Clube Treze de Maio, além de rainhas e princesas que são as principais fontes orais que instrumentalizam a sua pesquisa. A autora organizou e mediou as quatro primeiras edições deste evento (2009-2012), cuja primeira edição, em 2009, foi inserida na programação da 21ª Semana Municipal da Consciência Negra de Santa Maria. Uma Roda de Lembranças é riqueza, poder e emoção, sendo que a identidade do grupo nela se materializa.

segunda casa" e para entrar "naquela casa" tinha que ser diferente. E a diferença residia nos sinais diacríticos[5] que cada família negra exibia com orgulho, dando visibilidade e importância a uma "raça" por tanto tempo ignorada dos registros históricos e relegada à segundo plano.

Ali era o lugar das famílias negras autoafirmarem uma identidade negra, de sentirem-se empoderados pelo ambiente agradável, pela forma de encontro e até mesmo pelas duras regras do clube. E as mulheres negras desempenharam um papel fundamental na construção da visibilidade, sucesso e importância que essa sociedade recebeu durante tanto tempo, embora houvesse diferenças no interior do grupo e profundos preconceitos em relação a quem de fato poderia entrar ou não naquele espaço, pois ali não era o lugar de mulheres separadas, viúvas, mães solteiras, ou qualquer outro tipo de comportamento considerado como "desvio" pela sociedade negra.

Aqueles eram "cidadãos de nível" e caso não se comportassem eram banidos dos quadros sociais da organização e isto tudo contrariava os estereótipos negativos sobre os negros e desafiava frontalmente a representação do negro pobre, malandro, invariavelmente um desgarrado, solitário, sem laços familiares (Giacomini, 2006: 49). Os negros que frequentavam o Treze não se conformaram à discriminação, pois eles tinham uma posição econômica e educacional privilegiada. Foram negros que chegaram a posições de destaque por resistirem e não se adaptarem à qualquer situação de rejeição e por um século fizeram do Clube Treze de Maio uma das sociedades negras mais respeitadas do interior do Estado do Rio Grande do Sul.

Referências Bibliográficas

Escobar, G. (2010). *Clubes Sociais Negros: lugares de memória, resistência negra, patrimônio e potencial.* Dissertação (Mestrado Profissionalizante em Patrimônio Cultural). Santa Maria: UFSM.

Giacomini, S. (2006). A *alma da festa: família, etnicidade e projetos num clube social da Zona Norte do Rio de Janeiro – o Renascença Clube.* Belo Horizonte: Editora UFMG. Rio de Janeiro: IUPERJ. p. 308.

Hall, S. (2003). "Que "Negro" é esse na Cultura Negra?" in Hall, S. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais.* Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil. pp. 335-349.

Santos, J. (2011). *Prisioneiros da História. Trajetórias intelectuais na imprensa negra meridional.* Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS. Porto Alegre.

Silva, T. (2000). "A produção social da identidade e da diferença" in Silva, Tomaz Tadeu da; Hall, Stuart & Woodward, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.* Petrópolis, RJ: Vozes.

Sovik, L. (2009). *Aqui ninguém é branco.* Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

Woodward, K. (2000). "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual" in Silva, Tomás Tadeu da. (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.* Petrópolis: Vozes, pp. 7-72.

5 Caracteriza-se por sinais ou signos manifestos que as pessoas procuram e exibem para demonstrar sua identidade, tais como vestuário, a língua, a moradia, ou estilo geral de vida, segundo Barth (1988).

Entrevista:

Amaral, A. [21 de julho de 2013] Alcione Flores do Amaral. Entrevistadores: Giane Vargas Escobar, Rafael Rangel e Graziele Fonseca. Entrevista concedida a Giane Vargas Escobar.

Fonte documental:

Jornal *A Razão*. Aloida do centro Norma dos Bairros Soberanas do Carnaval. Santa Maria, 12 de fevereiro de 1970. Capa.

TERTÚLIA 18

TURISMO EM CONTEXTOS LUSÓFONOS PÓS-COLONIAIS

Belém – O Mundo Lusófono a Dois Passos: proposta de roteiro turístico-cultural em Belém (Lisboa)

Daniel Santos Costa[1]

Universidade de Aveiro

Resumo: Esta investigação procura explorar o tema da Lusofonia e considerar a sua importância. Verifica-se que a Lusofonia, tem vindo a suscitar mais interesse por parte de estudiosos, investigadores e académicos, ao mesmo tempo que tem atraído maior interesse em novos turistas que apresentam uma motivação crescente em conhecer mais sobre esta temática. Embora as distâncias entre os países da lusofonia sejam enormes, o facto é que esta cultura continua viva. Este estudo propõe, assim a criação de um roteiro turístico-cultural, na cidade de Lisboa, mais propriamente na zona de Belém, onde investigadores e turistas podem recuperar diversos momentos da História que marcaram esta cultura múltipla e diversa. O roteiro que aqui propomos tem início com a visita a património relativo à época dos descobrimentos, passando ainda pela evocação da Exposição do Mundo Português, podendo finalmente sentir-se a Guerra Colonial em África. Este roteiro designámo-lo de "Belém - O Mundo Lusófono a dois passos!".

Palavras-Chave: Lusofonia, Belém/Lisboa, Roteiro Turístico, Turismo Cultural

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo convocar os recursos do turismo cultural, e colocá-los ao serviço da Lusofonia, contribuindo para uma maior consciência sobre a importância dos mesmos para o desenvolvimento do turismo na zona de Belém, em Lisboa, propondo ainda estratégias para desenvolver este tipo de turismo.

Na primeira fase deste trabalho será apresentada uma reflexão sobre a Lusofonia, explorando os conceitos inerentes a esta temática, designadamente a criação da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (doravante CPLP), e o modo como esta organização atua de forma a divulgar e proteger as Culturas Lusófonas.

Numa segunda fase desta reflexão será feita uma análise relacionando os temas de Cultura e Turismo, e verificando como direta, ou mesmo indiretamente se relacionam. É estudada a forma como o turismo auxilia a cultura a evoluir de forma sustentável, e ainda como a cultura contribui para que o turismo tenha uma oferta mais forte e mais diversificada para os seus utilizadores.

Num terceiro momento será apresentado o perfil do turista cultural lusófono, quais as suas motivações aquando da viagem, procurando distinguir quando a Lusofonia é a motivação principal da viagem, ou quando ele se torna um elemento adicional à

1 Mestrando em Gestão e Planeamento em Turismo, Universidade de Aveiro; Licenciado em Turismo-Ciências Empresariais, Instituto Superior de Administração e Gestão - E-mail – daniel.costa@ua.pt

motivação inicial, mas que desenvolvendo, porém, um papel marcante na viagem.

Em seguida será posto em evidencia o modo como a zona de Belém (Lisboa), se tem vindo a tornar uma zona cada vez mais importante para turistas lusófonos. Exemplificámos chamando a atenção o modo como aí podemos recordar alguns momentos marcantes da História Lusófona para sustentar a ideia, por muitos autores da aérea partilhada, de que a zona de Belém é o coração do Mundo Lusófono.

Na parte final do presente trabalho é apresentada a proposta do roteiro turístico-cultural na zona de Belém, Lisboa, referindo os monumentos que estão destacados para visita, tais como Mosteiro dos Jerónimos, Museu do Combatente e Jardim Tropical, que apresentam de um modo diferente uma parte do território da cidade de Lisboa, por vezes muito longe do que a maior parte da população está habituada a ver, ou seja apresentaremos esta área sob o ponto de vista da História da Lusofonia.

1. O Roteiro Turístico-Cultural Lusófono “Belém – O Mundo Lusófono a dois Passos”

Apesar de nascermos numa dada cultura, tal não impede que não se possa conhecer uma outra. O turismo pode facilitar o conhecimento de outras culturas, pois permite-nos uma exposição a outros povos e outras culturas. A própria cultura é uma realidade dinâmica em constante transformação, que incorpora novos valores, pelo que nem o turismo nem a cultura encontrarão um momento de esgotamento, terminal, de conhecimento total (Jesus, 2012).

Uma das principais vocações do turismo cultural está em conseguir envolver o visitante num universo de experiências únicas, fazer com que vivencie e aprecie a cultura, através de visitas apoiadas por atividades práticas, de modo a aprender novas formas de se relacionar com a História e os lugares. Mais do que simplesmente informar, é necessário interpretar, provocar emoções, estimular a curiosidade, entreter e inspirar novas atitudes no turista, proporcionando assim uma experiência de qualidade que se pretende que seja inesquecível (Finn, 1992 citado por Jesus, 2012: 16).

O consumo cultural turístico dá-se quando alguém se desloca do seu local de residência habitual, para observar/participar em algo relacionado com o passado ou presente de uma comunidade, com isso procurando o seu enriquecimento pessoal (Machado, 2006).

Podemos então concluir segundo o raciocínio de Machado, que o turismo no contexto de uma comunidade e património lusófonos é uma forma de Turismo Cultural Lusófono.

O Turismo Cultural Lusófono movimenta anualmente cerca de 10 milhões de turistas, número que representa as pessoas que viajam entre os países lusófonos. (Turismo de Portugal, 2012 e Mistério do Turismo, 2009). Anualmente, aproximadamente 300 mil portugueses viajam para o Brasil, cerca de 500 mil brasileiros fazem a viagem inversa (Turismo de Portugal, 2012 e Mistério do Turismo, 2009). No que diz respeito a viagens de africanos para Portugal o número ronda um milhões de pessoas, para o Brasil o contigente de viagens inclui cerca de 50 mil turistas (Turismo de Portugal, 2012 e Mistério do Turismo, 2009). O número de turistas portugueses a viajar para Angola também tem aumentado significativamente, principalmente nos últimos 5 anos. Enquanto que em 2000 o número não ultrapassava as 70 mil pessoas, no ano de 2012, o número situou-se nas 200 mil, o que corresponde a um aumento de 140% em 10 anos (Turismo de Portugal, 2012 e Mistério do Turismo, 2009).[1]

Deste contingente de turistas, aproximadamente 1 milhão entra em Portugal pelo

1 São os dados estatísticos disponíveis, contudo podemos considerar que uma certa parte destes movimentos foram realizados com o intuito de realizar uma actividade profissional remunerada, pois as pessoas entram em Angola maioritariamente com vistos de turismo, pelo que se considera difícil poder calcular quais destes cidadãos viajaram com intuito de praticar turismo cultural lusófono.

aeroporto de Lisboa, e a poucos quilómetros encontra-se Belém, em que ao se dar um passo se respira Lusofonia, de uma forma mais intensa do que em todo o mundo Lusófono. É estar na Praça do Império e com um simples olhar abarcar o Mosteiro dos Jerónimos, onde está expresso o desejo Manuelino de chegar à Índia, onde se encontram sepultados dos maiores nomes da literatura lusófona; olhar para o lado e ver as maiores embarcações dos Descobrimentos no Museu da Marinha; olhar para a esquerda e ver a Torre de Belém, que durante anos serviu de farol para as embarcações que chegavam das enormes expedições além-mar; olhar ao fundo e conhecer a Guerra Colonial, no Museu de Homenagem, aos que morreram; olhar em frente e ver o Rio Tejo, de onde a Lusofonia onde há mais de 500 anos deu os primeiros passos; e finalmente olhar para a direita e ver o padrão dos descobrimentos, o jardim tropical.

Estar em Belém é ter o Mundo Lusófono a dois passos!

2. Lusofonia e Lusofonias

Lusofonia é um conceito relativamente recente, que tem sido cada vez mais difundido desde a década de 1990 (Vanspauwen, 2012).

> Desmembrando a palavra Lusofonia, verificamos que combina dois elementos linguísticos que constituem a palavra, ou seja, "luso" e "fonia". "Luso" deriva de "Lusitano", habitante da "Lusitânia", a designação da província romana, incluindo o território Português ao sul do rio Douro e parte da Espanha (Extremadura e uma parte da província de Salamanca).
>
> "Fonia" indica uma população que fala uma determinada língua ver dicionário. Contudo, o uso do termo lusofonia ocorre num conceito mais abrangente, mas diversificado do que o conceito linguístico correspondente, abarcando igualmente as culturas, as economias e as políticas (Vanspauwen, 2012).

Dias considera que o termo lusofonia não trata apenas de uma descrição de uma comunidade de língua e história colonial co-participada; além disso pode ser uma evocação de Portugal como pátria histórica junto do imaginário que envolve, que circunda as suas relações globais (Dias, 2009).

Para Arenas a escolha do termo luso, pode provavelmente ser objeto de critica quando perspectivada sob o óculo democrático e transnacional, pois Portugal mesmo apesar de facultar a matriz linguística original da lusofonia, deve largar as ambições de ser o centro e em vez disso reconhecer e propagar a multipolaridade (Arenas, 2011).

A universalidade da lusofonia é discutível, na medida em que é problemático o modo como é compartilhada, quer em termos coletivos quer por indivíduos e grupos, elites políticas, culturais, artística nos países de expressão portuguesa (Lopes, 2008).

A criação da CPLP em 1996, a organização de eventos internacionais tais como a Expo '98, bem como o aparecimento da Internet, tanto notícias como as redes sociais, foram condições que colaboraram também para alargar a consciência de lusofonia muito além de um círculo unicamente linguístico (Vanspauwen, 2012).

A CPLP agrupa mais de 223 milhões de falantes de língua portuguesa em oito nações, são elas Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal, São Tomé e Príncipe e Timor-Leste. Uma particularidade única da CPLP é que os seus estados membros partilham elementos culturais e históricos, o que cria pontes entre estes países que são separados por longos espaços geográficos (Vanspauwen, 2012).

A partir daí, o conceito de lusofonia tem vindo a crescer nas relações internacionais de

Portugal, principalmente a partir da sua capital, Lisboa. Muitas organizações governamentais e, associações voluntárias, académicos, empresários culturais, ejornalistas, invocam abertamente o conceito nos seus objectivos. (Vanspauwen, 2012)

A CPLP tem-se constituído como um protagonista basilar na institucionalização da lusofonia, mantendo a sua sede em Lisboa. Além disso, instituições governamentais, económica e académicas que envolvem outros países ou regiões de língua portuguesa, utilizam Lisboa como a plataforma, como ponto de referência e muitas vezes usam o conceito de lusofonia (Vanspauwen, 2012).

2.1 A Relação entre Turismo e Cultura

A Cultura é algo dinâmico com um forte lastro histórico e temporal. Trata-se no entanto de algo em permanente é algo em permanente evolução, com base numa relação entre o Homem e o seu meio ambiente, entre os diversos povos e o seu meio, inventando cada um deles soluções originais para os problemas que se lhes põem. (Cuche, 1999, citado por Machado, 2006: 62).

Por outro lado a memória é um factor crucical para qualquer cultura que deseja conservar as suas características e mesmo o seu mecanismo de desenvolvimento. No turismo cultural, a memória é essencial para construção do produto turístico-cultual cujo deste segmento turístico que vem crescendo a cada década em padrões cada vez mais exigentes. A memória é então algo que não é estática nem com uma dimensão exclusivamente académica ou erudita, mas algo que conta a história de um povo, como ele viveu, pelo que passou, e como o passado ainda continua ativo na actualidade. Um dos exemplos mais marcantes são os museus sobre as histórias nacionais, ou das comunidades, onde os visitantes conseguem rever-se e aprofundar as suas identidades próprias (Martins, 2009).

Podemos então considerar que o que o turismo e a cultura têm em comum é a sua natureza de partilha, enquanto conjunto de acontecimentos, vivências e normas de uma determinada sociedade que permitem o seu funcionamento, mas também o aprofundamento do quotidiano das populações como algo de cariz mais individual que provoca um enriquecimento quer individual, quer do Homem como um todo. (Machado, 2006)

A cultura é um recurso chave para a evolução da atividade turística, nomeadamente no contexto atual, em que nascem nos turistas novas necessidades e anseios para complementar ou substituir produtos turísticos usualmente conhecidos como de sol e praia. (Martins, 2009)

> "O turismo cultural explora diferentes segmentos, por exemplo, a arte é um dos elementos que mais atraem turistas. A pintura, a escultura e mesmo a arquitetura são elemento tomados pelo turismo com o intuito de propagar o turismo cultural e a comunidade local como a música, dança, artesanato, gastronomia típica, etc." (Batista, 2005: 32)

Turismo cultural permite e organiza o acesso ao património, ou seja, à história, à cultura e ao modo de viver das comunidades. Dessa maneira, o turismo cultural não procura em primeiro lugar lazer, e repouso. Distingue-se, também, pela motivação do turista em conhecer regiões, pessoas, as suas tradições bem como as suas manifestações culturais, históricas e religiosas (Molleta, 1998, citado por Batista, 2005).

O turismo cultural possibilita a troca de valores e novas experiências em contacto com o modo de vida do outro. O uso da cultura no turismo pode ser expandido em várias dimensões e vertentes diversas. (Martins, 2009)

No mesmo sentido apontam as investigações de Santos & Antonini que refere que o Turismo Cultural é um dos fenómenos mais relevantes da contemporaneidade, pois proporciona o convívio e a comunicação entre diferentes culturas, a experiência de díspares situações e ambientes, bem como a observação de diferentes paisagens. Isto possibilita quer a individualização cultural quer globalização da cultura. (Santos & Antonini, 2003, 101 citados por Baptista, 2005).

2.2. Perfil do Turista Cultural Lusófono

A dificuldade consiste em caracterizar este perfil, por falta de dados empíricos, tornando-se, por isso, difícil compreender o que é atualmente a procura turística cultural lusófona. Os dados que em seguida apresentaremos procuram sintetizar os elementos recolhidos em estudos, legislação publicada e documentos de cariz internacional, do ponto de vista da procura turística lusófona, e quase impossíveis de quantificar.

Esta quantificação é cada vez mais difícil, uma vez que um recurso pode ser visitado por diferentes públicos, com motivações muito variadas, podendo não existir o interesse Lusófono como motivo principal da deslocação ou de férias (Machado, 2006).[2]

Dada a escassez de dados apresentamos em seguida uma adaptação das motivações da procura turística de bens culturais à área especifica da Lusofonia.

Grau de Motivação pela Cultura Lusófona	Descrição
Altamente motivados pela Cultura Lusófona	Viagem baseada na existência de atrações lusófonas no destino, com profunda experiência sobre cultura lusófona
Parcialmente Motivados pela Cultura Lusófona	Viagem com combinação entre a motivação Lusófona e outra, tendo uma componente maior de entretenimento
Motivação Adicional a uma Outra Principal	A Lusofonia tem um papel complementar a outros factores na opção pelo destino.
Turista Lusófono Ocasional	Atracções Lusófonas não intervêm sobre a opção de destino, mas quando no destino participam e têm uma experiência profunda.

Quadro 1- *Motivações da Procura Turística de Recursos Culturais.* (Fonte: Adaptado de Machado, 2006: 67)

Como se verifica da observação das diferentes tipologias de turistas culturais na sua relação com as atrações culturais, apenas nos dois primeiros casos (altamente motivado e parcialmente motivado) se pode afirmar possuir a lusofonia um papel central na decisão da viagem, com os demais a terem um contato ocasional com os recursos turísticos lusófonos (Machado, 2006) .

Apesar da haver motivações diversas, os agentes do turismo cultural não podem deixar de produzir produtos turístico-culturais lusófonos, que em diversos momentos da viagem podem ser disponibilizados pacotes turísticos lusófonos aos milhares de turistas que visitam um determinado local (Machado, 2006).

2 Quem viaja com frequência, tem motivações diversas, participando em múltiplas atividades consoante o tempo livre disponível. Assim, o turista pode ter os negócios como motivação principal pode viajar sendo a motivação principal da sua viagem o cumprimento da sua agenda de trabalho. Contudo, depois de realizadas estas tarefas, sabendo que um museu histórico se encontra relativamente próximo, do hotel provavelmente terá interesse em o visitar. (Pires, 2001 citado por Jesus, 2012)

4. A importância de Belém para o Mundo Lusófono – Construção de uma imagem cultural

Belém representa um do ponto de referência a nível lusófono tanto em Portugal como mesmo no mundo Lusófono. Belém representa a glória dos tempos passados, nomeadamente das fantásticas expedições pelos mares que partiam do Rio Tejo. Aquela paisagem de Belém foi a estrada universal real dos portugueses , o caminho histórico da perenidade do Mundo Lusófono, onde o Mosteiro dos Jerónimos representa um papel fundamental, pois transmite a energia Manuelina do grande sonho da Índia. (Nobre, 2010)

A importância de Belém não é recente, desde a altura dos descobrimentos que é um local marcante para Portugal e para o Mundo Colonial. Também em 1940, Belém foi o local escolhido para um dos maiores eventos culturais do Estado Novo, a Exposição do Mundo Português (doravante EMP), que tinha por objetivo comemorar os oito séculos de independência portuguesa (1140) e os três séculos da restauração da independência de Portugal (1640). (Nobre, 2010)

Belém foi então o local selecionado para a realização do evento, organizado em torno da então criada Praça do Império. Foi uma escolha propositada, que validava o discurso historicista da EMP, alicerçado principalmente em momentos marcantes do passado da nação, porque era delimitada por elementos referentes aos Descobrimentos, como o Mosteiro dos Jerónimos, Rio Tejo, Praça Afonso de Albuquerque, Torre de Belém, entre outros. (Nobre, 2010)

Deste modo, Belém não foi somente uma zona neutra onde decorreu o certame, mas um lugar simbólico carregado na reconstrução e celebração da história marítima dos portugueses para o seguimento dos seus objetivos, em 1940, Belém é a Exposição, e a Exposição é Belém. (Nobre, 2010)

Nesta ideia integram-se os abundantes equipamentos de carácter cultural e expositivo que povoam Belém. Sabemos que a instalação de museus em Belém remonta ao início do século XX, mas não pode deixar de assinalar-se a profusão daquele tipo de equipamentos após a EMP, tanto no espaço por ela ocupado como nas áreas vizinhas, começando com o Museu de Arte Popular (1948) e prosseguindo com a Feira Internacional de Lisboa – FIL (1952-1957), o Museu de Marinha (1962), entre outros. Desta lista destaca-se mais recentemente o Centro Cultural de Belém (1988-1992), pelo paralelismo com o Pavilhão dos Portugueses no Mundo que foi construído para a EMP, mas também porque foi o equipamento que verdadeiramente despertou Belém da inércia em que vivia desde 1941. (Nobre, 2010)

Esta natureza excepcional transformou Belém numa zona eminentemente turística, particularmente a partir da década de 1960. Esta dinâmica foi-se firmando com a criação dos museus indicados, mas o edificado subsistente do núcleo urbano acabou por lhe ficar vinculado, através dos usos que encerra. (Nobre, 2010)

Certo é que a atractividade de Belém é um facto secular, graças essencialmente à presença do Mosteiro dos Jerónimos. Para além disso o progresso global do turismo faria inevitavelmente desta zona um foco favorecido para esta actividade. No entanto, crê-se que a EMP estimulou este fenómeno e ditou o modelo turístico que Belém adoptou – designadamente pela índole dos espaços que criou, pelo carácter monumental que instituiu e a que os equipamentos culturais posteriores responderam e pelo reforço de um discurso histórico centrado nos Descobrimentos e na Lusofonia. (Nobre, 2010)

Belém vem-se confirmando como uma marca, cuja imagem identifica fortemente a capital e onde se localiza parte significativa do património em que a iconografia turística de Lisboa se apoia precisamente como «marca internacional» baseada no turismo e na cultura. (Nobre, 2010)

4. Proposta de Roteiro "Belém- O Mundo Lusófono a dois passos"

Este roteiro terá por base a zona de Belém, que possui um valor intrínseco Lusófono bastante elevado, com a concentração de várias obras que permitem reviver a Lusofonia, tendo contato com monumentos marcantes da época, padrões de homenagens aos descobrimentos, túmulos das maiores figuras da escrita da língua Portuguesa entre outras!

Visto que todos os pontos a serem visitados se encontram próximos um dos outros, a proposta é que o roteiro se faça de forma pedonal. Dessa forma os visitantes poderão também contactar e respirar esta atmosfera lusófona. O roteiro propõe uma visita de apenas um dia aos monumentos marcantes da Lusofonia em Belém. Esta proposta[3] principia com o encontro de todos os participantes na Praça do Império, local de grande impacto na EMP, denominada dessa forma na época do Estado Novo, como simbolo do Império Português.[4] A primeira visita será ao Museu do Combatente, é um local que emana nostalgia, na medida em que estão escrito nas paredes todos os nomes dos que pereceram na Guerra Colonial. Depois é aconselhado ao participante a visita à Torre de Belém, local marcante nos descobrimentos, servindo de farol às embarcações que chegavam das longas expedições além-mar.

Propomos uma paragem para o almoço, esse que se dará no Restaurante Espelho de Água, construído propositadamente para a EMP, e que é dos poucos edifícios que restou dessa exposição. Após o almoço é aconselhada a visita ao Mosteiro dos Jerónimos, onde se consegue contactar para além da fantástica obra arquitectónica, com as sepulturas de alguns dos maiores vultos da Lusofonia, como é o caso de Luís Vaz de Camões, Fernando Pessoa e outros.

Em seguida propomos a visita ao Jardim Tropical, trata-se de um local marcante da EMP, e que faz com que os participantes descontraia, viva momentos de lazer ao ar livre e contactem com a natureza. De seguida, teremos a visita ao Padrão dos Descobrimentos, local onde se encontram destacados alguns dos mais marcantes nomes desta época, e que estão intrinsecamente ligados ao que é hoje a Lusofonia. O dia terá o seu fim na antiga Praia do Restelo, de onde partiu Vasco da Gama para muitas das suas expedições náuticas, permite assim que o dia termine num local de beleza extrema, com o pôr-do-sol a brilhar.

Para o turista que pretenda explorar um pouco mais Belém, aconselha-se a visita ao Museu da Marinha, ao Museu da Arte Popular, ao Museu do Oriente, ao Jardim Vasco da Gama e ao Museu dos Coches.

5. Conclusões/ Recomendações/ Limitações do Presente Estudo

Tendo em conta o presente estudo, verificamos que a zona de Belém tem uma relação bastante próxima com a Lusofonia, sendo visto por muitos como um dos local mais marcantes destas comunidades, devida à excepcional concentração de monumentos e edifícios que fazem reviver e relembrar o Mundo Lusófono e o modo como ele foi sendo construído ao longo dos séculos.

Dada esta excepcional concentração, Belém torna-se cada vez mais um local procurado pelos que querem estudar, saber mais sobre os descobrimentos, a Guerra Colonial, ou mesmo aqueles que

3 Em anexo, pode ser encontrada a proposta mais detalhada, em desdobrável, que poderá ser utilizada por um Turista Cultural Lusófono.

4 É com perplexidade que verificamos que a designação da Praça do Império, permaneceu após a queda do Estado Novo, como referência a um momento histórico que há quase quatro décadas teve o seu epílogo. De qualquer modo não é este o local para explorar as razões de tal permanência de denominação.

somente querem visitar e enriquecer-se. É então assim que o Turismo Cultural deve aproveitar esta oportunidade.

Após o estudo podemos verificar que a oferta turística que parte da motivação especificamente lusófona está ainda muito pouco organizada e aproveitada. A nossa proposta é que seja criado um Circuito Lusófono em Belém, onde as pessoas possam ser acompanhadas por um mediador turístico, devidamente informado sobre esta temática, que possa tornar a visita numa oportunidade de reflexão sobre lusofonia, sua história e seu futuro, para além de uma visita a monumentos. Fornecer informação lusófona durante esta visita é um aspecto central neste roteiro, para o seu sucesso apelando também à vivência dos seus participantes. Desta forma, julgamos que até mesmo os que não vêm com a motivação para "visitar a lusofonia", podem acabar este dia de imersão lusófona, como maior conhecimento da sua própria História.

Por fim não queremos deixar de referir que se trata de um produto que faz falta a este destino turístico tendo em conta a aglomeração patrimonial já descrita. Este roteiro lusófono pode trazer um conjunto de benefícios económicos não só na utilização de património cultural, mas também no apoio à realização de eventos que tenham como tema a Lusofonia.

Este roteiro não pretende esgotar a criação de roteiros lusófonos, na zona de Belém, podendo existir espaço para novos roteiros, com mais inovação, contundo pensamos que numa fase inicial se trata de uma alavanca essencial para desenvolver esta zona, sob a perspectiva Lusófona.

Referências Bibliográficas

Arenas, F. (2011). *Lusophone Africa. Beyond Indepence.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Baptista, C. (2005). *Memória e Identidade: Aspectos relevantes para o desenvolvimento do turismo cultural.* Rio de Janeiro: Caderno Virtual de Turismo, N°3, vol 5.

Dias, I. (2009). *Curating Contemporary Art and the Critique to Lusophonie*: Arquivos da Memória Antropologia, Arte e Imagem 5-6. Lisboa: Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa.

Fava, F. (2012). *A Lusofonia e a Competência Intercultural na Aula de Português Língua Estrangeira* – Tese de Mestrado em Português Língua Segunda/ Língua Estrangeira. Faculdade de Letras da Universidade do Porto: Porto.

Jesus, C. (2012). *A Importância do Turismo Cultural para os Destinos: O caso de Aveiro* – Tese de Mestrado em Gestão e Planeamento em Turismo. Departamento de Economia, Gestão e Engenharia Industrial: Universidade de Aveiro.

Lopes, E. (2008). *CPLP e Lusofonia: de conceito multicultural a vector portador de futuro*, Colóquio 'CPLP e Lusofonia: de conceito multicultural a vector portador de futuro. UCP: Lisboa.

Macedo, H. (1999). *Língua e Literatura Nacionais. Namancolo e eu.* Revista Camões: Pontes lusófonas II, nº 6, pp. 6-9.

Machado, A. (2006). *"Configuração do Turisnrio Cultural nas cidades de média dimensão em Portugal - o caso de Braga"* - Tese de Mestrado em Gestão e Desenvolvimento em Turismo. Departamento de Economia, Gestão e Engenharia Industrial: Universidade de Aveiro.

Martins, Uiara Maria Oliveira (2009). *A gastronomia portuguesa no brasil – um roteiro de*

turismo cultural –Tese de Mestrado em Gestão e Planeamento em Turismo. Departamento de Economia, Gestão e Engenharia Industrial: Universidade de Aveiro.

Ministério do Turismo. (2009). "Hábitos do Consumo do Turismo do Brasileiro". São Paulo. [Url: www.turismo.gov.br, acedido em 9/12/2013].

Nobre, P. (2010). *Belém e a Exposição do Mundo Português: Cidade, Urbanidade e Património Urbano"* - Trabalho de Projecto de Mestrado em Património Urbano. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa.

Turismo de Portugal. (2013). Os resultados do Turismo. Direção de Planeamento Estratégico/ Departamento de Estudos e Planeamento. [Url: www.turismodeportugal.pt].

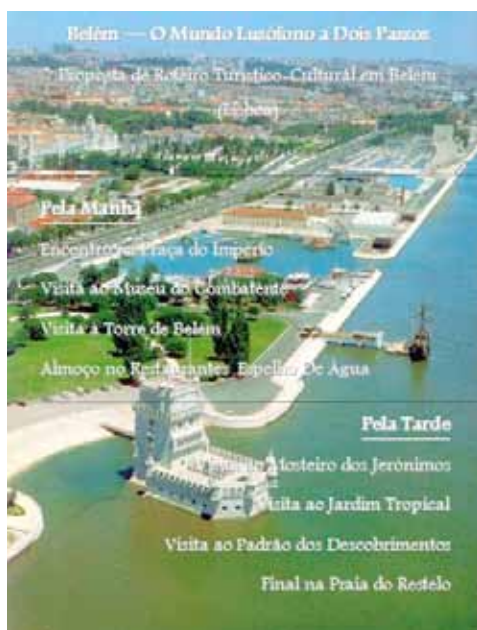
Vanspauwen, B. (2012). *"A importância de implementar uma noção de lusofonia na educação cultural e cívica em Portugal, argumentado por alguns músicos oriundos de países 'lusófonos' em Lisboa"* Anuário Internacional de Comunicação Lusófona 2011 - Lusofonia e Cultura-Mundo. Coimbra: CECS/Grácio Editor, pp. 67-83.

Anexos

Propomos o seguinte panfleto para o Roteiro Turístico-Cultural Lusófono denominado "Belém- O Mundo Lusófono a dois passos".

De Belém ao Tarrafal: O turismo negro como veículo de narrativas múltiplas (pós-) coloniais

Belmira Coutinho[1] & Maria Manuel Baptista[2]

Universidade de Aveiro e Universidade do Minho/ CECS, Portugal

Resumo: No seguimento das iniciativas de aproveitamento turístico de atrações relacionadas com o período colonial e pós-colonial português, este artigo salienta a necessidade de veicular narrativas múltiplas sobre os acontecimentos e as circunstâncias que estiveram na origem dessas atrações. Assim, descreve-se o processo de passagem de uma narrativa única de Portugal como colonizador – onde se destaca o Lusotropicalismo – para a multiplicidade de narrativas que existem na atualidade, vindas de Portugal e dos países que foram colónias suas. De seguida, demonstra-se o potencial do turismo negro, em particular, das suas atrações, como meios privilegiados para a transmissão de mensagens múltiplas, já que cada atração é passível de várias interpretações. Por fim, conclui-se com a necessidade de tomar decisões consertadas entre os países da CPLP sobre as narrativas a veicular nas atrações e de realizar estudos de caso que aprofundem aspetos específicos de cada uma delas.

Palavras-chave: Pós-colonialismo; narrativas múltiplas; Turismo Negro; mediação da morte.

Introdução

> "Muitas histórias importam. As histórias têm sido usadas para expropriar e tornar maligno. Mas as histórias também podem ser usadas para capacitar, e para humanizar. As histórias podem destruir a dignidade de um povo, mas as histórias também podem reparar essa dignidade perdida."
> — Chimamanda Ngozi Adichie

Recentemente têm surgido iniciativas dos países Lusófonos com vista à implementação de projetos turísticos que exploram a História colonial comum. Um exemplo destas iniciativas é o projeto da Rota dos Presídios do Mundo Lusófono, que tem por objetivo a criação de:

> Um novo espaço formal de reflexão e conhecimento da nossa história comum, eventualmente no âmbito da CPLP, sobre a natureza da ditadura que vigorou durante anos, nos países de expressão portuguesa e da promoção e aprofundamento do estudo científico dos movimentos e processos de resistência dos povos português e africanos pela sua liberdade e autodeterminação (Saial, 2013a).

Existe também um projeto da UNESCO com vista à criação da Rota dos Escravos, que visa compreender a escravatura e as suas consequências e fomentar o diálogo intercultural sobre o tema (UNESCO, s.d.). Esta iniciativa, que partiu de vários países Africanos, inclui (ou incluirá) países membros da CPLP como o

1 Doutoranda em Estudos Culturais pelas Universidades de Aveiro e do Minho, Mestre em Gestão e Planeamento em Turismo pela Universidade de Aveiro e Licenciada em Turismo pela Universidade do Algarve. É Investigadora do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (UM).

2 Doutorada em Filosofia da Cultura, com provas de agregação em Estudos Culturais é Professora Auxiliar e Investigadora da Área de Cultura Portuguesa no Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro. É atualmente Diretora do Curso de Doutoramento em Estudos Culturais no Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro (3º ciclo lecionado em colaboração com a Universidade do Minho). As publicações mais significativas situam-se na área dos Estudos Culturais e na obra de Eduardo Lourenço.

Brasil e Cabo-Verde (UNESCO, 2012; Saial, 2013b).

Ao mesmo tempo, existem já várias atrações turísticas relacionadas com o colonialismo que refletem momentos e circunstâncias de morte e de sofrimento em Portugal e nos países Lusófonos: as cadeias de Peniche e do Aljube, em Portugal, o campo de concentração do Tarrafal, em Cabo-Verde, o Museu da Resistência Timorense, o Museu da Escravatura e o Museu das Forças Armadas, em Angola (entre outros).

Em todos estes locais, as narrativas do colonialismo e pós-colonialismo português são marcadas por visões, por vezes, diametralmente opostas.

Por um lado, existe a narrativa de Portugal como um colonizador de exceção – já que era, ao mesmo tempo, colonizador e colonizado – que colonizou povos subdesenvolvidos primordialmente através da língua, da cultura, da integração, do desenvolvimento (Santos, 2003). Por outro lado, existe uma outra narrativa, pejada de violência, repressão, racismo, discriminação, em que Portugal aparece como invasor, explorador de recursos, sob a máscara de um ideal de união que nunca se concretizou (Almeida M. V., 2008b, Castelo, 2013).

E, no meio destas visões a preto e branco de uma mesma realidade, existe um sem fim de tons de cinzento que importa trazer para o debate; não só – ou não como prioridade – no interior da academia, mas também na sociedade, com os indivíduos, sejam decisores políticos ou comuns cidadãos.

A pergunta que se impõe é: como fazê-lo? Como fomentar a discussão e a reflexão individuais sobre estas múltiplas visões de um mesmo objeto? Desta pergunta nascem outras: Como é que estas narrativas podem coabitar de forma pacífica? Onde é que elas podem estar à disposição dos indivíduos, sob formas que todos possam consumir, processar, discutir e debater?

A tese aqui proposta é a de que o Turismo, em particular o turismo negro, pode ser uma resposta a estas questões.

O turismo negro pode ser definido como um tipo de atividade turística que se desenvolve em locais com alguma ligação, concreta e identificável, à morte e ao sofrimento. Neste âmbito incluem-se, por exemplo, cemitérios e catacumbas, mas também prisões, campos de batalha, museus e exposições temporárias (entre outras atrações). Mas, para além disso, os locais de Turismo Negro são espaços sociais passíveis de múltiplos significados e reconfigurações, constituindo, ao mesmo tempo, locais que não põem em causa a sensação de segurança dos indivíduos.

Assim, num primeiro momento deste texto abordam-se as várias narrativas relativas ao colonialismo e ao pós-colonialismo portugueses, desde a narrativa com tendências hegemónicas do Lusotropicalismo até às narrativas múltiplas e contrastantes que existem na atualidade. De seguida, discute-se como o Turismo Negro pode ser um meio onde todas estas narrativas podem coexistir e serem apresentadas para apropriação e discussão do público.

Nas conclusões finais do artigo apontam-se caminhos através dos quais esta possibilidade se pode concretizar.

1. O espectro de narrativas do (pós-) colonialismo português

As narrativas sobre Portugal enquanto colonizador sofreram várias alterações e evoluíram ao longo dos anos. Se, desde os anos 60 até à Revolução de 1974, a narrativa oficial dominante era a do Lusotropicalismo, a queda do regime ditatorial e o colapso do império deram azo à emergência de muitas e distintas perspetivas (Almeida M., 2008a, 2008b).

O conceito de Lusotropicalismo nasce da obra *Casa Grande & Senzala* do autor Gilberto Freyre, em 1933, embora o termo só seja usado em obras posteriores (Almeida M., 2008b). Segundo esta conceção, os portugueses teriam uma inclinação natural para a vida nos trópicos e para o relacionamento fácil

com os povos nativos, inclinação que seria consequência do facto de os portugueses serem já um povo híbrido e miscigenado (Freyre, 2003).

Embora não tenha sido inicialmente aceite pelo regime ditatorial, o Lusotropicalismo tornou-se uma ferramenta útil ao regime a partir do momento em que, no período pós- II Guerra Mundial, a recém-criada organização das Nações Unidas defendia a autodeterminação como um direito fundamental do ser humano e começou a exercer pressão sobre os países que mantinham territórios sob ocupação para que os libertassem (Castelo, 2013, Almeida,2008b).

O Lusotropicalismo ganhou aceitação no meio académico e científico à medida que era assimilado como discurso oficial do regime. Adriano Moreira, que teve um papel fulcral nessa assimilação, introduz o estudo do Lusotropicalismo no ensino superior em meados da década de 50 do século passado (Castelo, 2013).

Na década de 60, com o início da guerra em Angola, as críticas ao posicionamento de Portugal em relação às colónias surgem pela primeira vez (Ribeiro, 2005), apesar da crítica encoberta que Castelo (2013) diz já existir, principalmente no meio académico.

A partir de então, sucedem-se as visões que contrariam a narrativa do regime, por exemplo através de textos literários (Ribeiro, 2005). Verifica-se, nesta altura, uma descentralização das narrativas: ao invés de viajarem exclusivamente da posição do centro (metrópole), chegam agora de posições ex-cêntricas (das colónias) (Ribeiro, 2005).

Apesar de todos os esforços do Estado Novo, as "províncias ultramarinas" tornaram-se países independentes, ao mesmo tempo que o próprio regime autoritário português deu origem a uma democracia, integrada numa comunidade de países europeus. A nação precisava de se redefinir, mas não pôde fazê-lo ignorando ou descartando tudo o que acarretava a queda do Império.

Nas palavras de Almeida (2008b: 7-8):

> Três eventos fundamentais tiveram lugar desde 1974 que são importantes para a avaliação desta mudança – ou falta dela. O primeiro foi o deslocamento de um país que se via como baseado nos descobrimentos, a expansão e a colonização, para um país reduzido ao seu território de ex-metrópole e a parte da União Europeia supranacional; o segundo foi o fluxo de migrantes das ex-colónias; e o terceiro foi a emergência de uma nova retórica (e realidade), nomeadamente aquela da Lusofonia e da comunidade falante de Português, incluindo a nova noção da Diáspora Portuguesa.

Pós 25 de Abril, Portugal reconfigura-se como um país integrado no espaço Europeu, e, simultaneamente, como uma ponte entre a Europa, e os países ex-colónias de Portugal, constituindo com eles uma comunidade unida por laços históricos e culturais e interesses económicos (Ribeiro, 2005, Almeida M., 2002, 2008b, Santos, 2003).

Segundo alguns autores (Castelo, 2013, Almeida, 2002, 2008ª, 2008b, Cunha, 2010)), esta narrativa, apesar de duradoura, apresenta inúmeras fragilidades. Estes autores defendem uma visão de Portugal como colonizador violento e repressivo, explorador de recursos, racista e discriminatório – características que perduram no período pós-colonial a que o país não foge no contexto da Lusofonia e na CPLP, face às estratégias de desenvolvimento e às decisões políticas dos outros países-membros.

Segundo outros autores, aqui representados na posição de Boaventura Sousa Santos, Portugal foi um colonizador de exceção, assumindo ao mesmo tempo uma posição de dominador das suas colónias e de subalterno ao poderio de Inglaterra; mais do que isso, foi um colonizador que integrou em si a identidade de colonizado, sendo portanto híbrido, indeciso, incapaz de se definir verdadeiramente (Santos, 2003).

Existem também outros autores com outras perspetivas, como Martins (2004). O autor (Martins, 2004: 91) veio a encarar o Lusotropicalismo como um "multiculturalismo com o denominador comum

de uma língua como pátria", e a Lusofonia como uma classificação prática ou "ordenação simbólica do mundo" (Martins, 2004: 91), regida por funções práticas no sentido de obter efeitos sociais, e composta por nações distintas, culturalmente solidárias.

Ao mesmo tempo, as narrativas coloniais e pós-coloniais que surgem a partir das ex-colónias portuguesas oferecem novas perspetivas e possibilidades de (re)configuração de Portugal e de Portugal em relação aos países que outrora dominou.

Algumas dessas narrativas evidenciam, claro, a resistência dos povos à repressão por parte dos ocupantes; outras manifestam-se contra a identidade Lusófona que tem dificuldades em ser imposta a determinados países, salientando a necessidade de que eles definam as suas identidades em relação a Portugal, de outro modo que não através da língua (Varela, 2012).

Todas estas narrativas, e muitas outras não incluídas aqui, constituem um vasto espectro de perspetivas de análise do (pós-)colonialismo português – que importa pensar e debater na esfera pública. A tese aqui apresentada é a de que a atividade turística pode contribuir para este debate.

2. Turismo Negro: mediador e reconfigurador de espaços

O turismo negro pode ser definido como a atividade turística em locais que, acidental ou intencionalmente, se tornaram atrações turísticas, e que têm uma ligação, concreta e identificável, à morte e ao sofrimento (Coutinho, 2012). Dentro desta definição cabe uma grande variedade de atrações, capazes de apelar a públicos-alvo distintos. Mas, subjacente a essa variedade da oferta está a característica comum de possibilidade de contacto/relacionamento dos visitantes com a morte e o sofrimento.

Segundo autores como Ariès (1988), Giddens (1991), e Stone (Stone, 2009), a sociedade contemporânea afastou o contacto direto com a morte das vivências quotidianas, remetendo-o para lugares e circunstâncias excecionais – como instituições médicas e funerárias. Ao mesmo tempo, verificou-se a desvalorização da religião e dos mecanismos tradicionais para lidar com a morte, face ao multiculturalismo, às diásporas, e mesmo à emergência da ciência, que não obstante, não consegue criar novas verdades que substituam as religiosas (Giddens, 1991). Desta forma a morte perdeu muito do seu significado público, estando agora na esfera individual, sendo cada indivíduo, sozinho, obrigado a criar os seus próprios mecanismos para lidar com a morte e o sofrimento (Giddens, 1991).

Na sociedade ocidental contemporânea, o Turismo é um meio privilegiado através do qual os indivíduos podem contactar com a morte e com o sofrimento (Walter, 2009, Stone, 2009b) de uma forma que não ameaça a sua segurança ontológica (Giddens, 1991). Por outras palavras, o contacto com morte e sofrimento através do Turismo – do turismo negro, portanto – não causa aos indivíduos a sensação de que aquilo que são, na sua totalidade, é de alguma forma posto em causa. Pelo contrário, o turismo negro oferece um ambiente seguro, e por vezes socialmente sancionado, onde os indivíduos podem construir os seus conceitos de mortalidade (Stone 2006, 2008). Nas palavras de Tarlow: "é no turismo negro que o espaço interno de uma pessoa se define pela experiência externa" (2005, p.52).

De facto, este tipo de turismo pode ser considerado como simbólico (Tarlow, 2005), o que se liga com a afirmação de Stone (2013) de que os locais de turismo negro podem ser considerados heterotopias. Segundo Foucault (1967), as heterotopias são locais que:

> "têm a curiosa propriedade de estarem relacionados com todos os outros locais, mas de uma maneira tal que suspendem, neutralizam ou invertem o conjunto de relações que são, em si, designadas, refletidas ou pensadas. Estes espaços, de qualquer tipo, [...] estão ligados a todos os outros, [...] e contudo contradizem-nos" (Foucault, 1967).

Stone (2013) argumenta que os locais de turismo negro são, ao mesmo tempo, espaços físicos e espaços sociais, que refletem a cultura do local onde se localizam, mas ultrapassam-na, sendo, muitas vezes, locais representativos de crises do passado com significado supra-nacional, mas onde os visitantes também podem reflectir sobre crises presentes e futuras. Desta forma, estes locais representam mais do que um único momento no passado, apontando antes para uma justaposição de tempos (Stone, 2013).

Deste modo, os locais de turismo negro são espaços físicos e sociais onde a normalidade é interrompida e onde são projectados significados relacionados com o local, aquilo que representa, e o indivíduo que o visita (Stone, 2013, Foucault, 1967).

Contudo, para se perceber o verdadeiro poder do turismo negro, é necessário relacioná-lo com a nostalgia (Tarlow, 2005). Segundo Boym (2001, p.8), a nostalgia moderna é "um luto pela impossibilidade de regresso mítico", regresso a um mundo com fronteiras e valores definidos, mas imaginado. A nostalgia no turismo, contudo, supõe uma possibilidade restauradora para além da reflexiva – o turista procura curar feridas antigas viajando para o passado (Tarlow, 2005). O mesmo autor afirma que o turismo negro "pode ser uma forma de nostalgia virtual em que o viajante indiretamente visita a cena da tragédia, experienciando o local da tragédia" (Tarlow, 2005: 52).

No entanto, os locais de turismo negro permanecem atrações turísticas e, como tal, estão inseridos numa lógica comercial. É necessário que se apresentem como uma atração, um produto capaz de apelar aos visitantes e responder às suas necessidades.

Assim sendo, o turismo negro pode ser apresentado e consumido em diferentes configurações, dependendo do modo como cada produto é contextualizado e tematizado de forma a ser consumido pelo público visitante (Tarlow, 2005). Tarlow (2005: 54) identifica sete formas de apresentação/ consumo do turismo negro:

- "*Um pretexto para compreender a nossa época através de visitas a locais de tragédia usados como pretexto para explicar a situação política atual*[1]." Desta forma o visitante não só capta a mensagem, mas espera-se que a integre na sua compreensão cultural atual e a transmita.
- "*Romantismo, que é frequentemente encontrado em campos de batalha ou em locais de tortura*". Aqui o visitante pode imaginar-se como um herói dos acontecimentos retratados na atração.
- "*Barbarismo, onde se faz com que o visitante se sinta superior aos perpetradores do crime*." Esta modalidade mostra a crueldade do ser humano ao mesmo tempo que instiga a compaixão pelas vítimas.
- "*Parte da identidade nacional, produzindo a mensagem de que 'apesar de termos sofrido conseguimos vencer'*". O autor enfatiza o facto de a distinção entre "nós" e os "outros" estar muito presente nesta modalidade.
- "*Um sinal de decadência*", no sentido de degradação moral/ética daqueles que injustamente prejudicaram ou maltrataram o grupo que agora é dominante ou vencedor.
- "*Uma experiência mística*", que nasce da tragédia e está relacionada com a ligação dos visitantes ao local. Tarlow (2005) dá como exemplo os descendentes de escravos que visitam antigas senzalas.
- "*Uma experiência espiritual*", que se distingue da mística por ser mais ampla e "*baseada mais num sentido comum de humanidade do que em comunhão de raça, etnia ou nacionalidade ou religião*".

Daqui pode concluir-se que a mesma atração de turismo negro pode ser interpretada pelo visitante

1 Todos os itálicos são do autor.

de várias maneiras, e pode ser narrada de várias maneiras. E o modo como ela é narrada/apresentada aos visitantes está dependente das decisões dos responsáveis pela atração e pelo seu conteúdo. Nas palavras de Sternberg (1999, p.125):

> "se os compositores de experiências turísticas realmente escolhem temas múltiplos, devem fazê-lo através de uma cuidadosa avaliação icónica – devem escolher temas que são compatíveis, complementares, ou propositadamente contrastantes."

O autor (Sternberg, 1999) salienta ainda que, ao optar-se por múltiplas narrativas numa mesma atração, é fundamental manter coerência narrativa do princípio ao fim da experiência do visitante; coerência não entre narrativas, mas na estrutura em que elas são contadas.

3. Uma proposta de turismo negro para a Lusofonia

No seguimento das iniciativas dos países Lusófonos de implementar projetos turísticos que exploram a História colonial comum, importa encontrar meios que permitam veicular as diversas visões que existem sobre os acontecimentos que ligam todos estes países. O turismo negro é aqui apresentado como uma forma de responder a essa necessidade, já que é passível de múltiplas interpretações.

Em Portugal, passou-se de um regime que só permitia uma única narrativa do colonialismo, para uma época de múltiplas narrativas coloniais e pós-coloniais. Desde a década de 50 do século passado, e até à revolução de 1974, o discurso oficial do Estado Novo era o de um Portugal inclusivo de povos e culturas, híbrido, com especial aptidão para a colonização ultramarina. Com a queda da ditadura, o desmantelamento do império ultramarino e a entrada de Portugal na União Europeia, as perspetivas sobre o colonialismo e o pós-colonialismo portugueses diversificam-se. Algumas contradizem quase por completo a narrativa Lusotropicalista, vendo Portugal como um colonizador repressivo, violento e racista, que mantém ilusões neocoloniais numa comunidade entretanto formada com os países que outrora colonizou. Outras continuam a considerar Portugal um colonizador sui generis, já que ao mesmo tempo que colonizava, estava subordinado ao poderio Britânico. Outras ainda reconhecem a importância dos laços culturais que foram criados entre Portugal e as suas ex-colónias e vêem-nos como uma possibilidade de união com efeitos práticos. A criação e difusão destas narrativas não é, agora, privilégio único de Portugal: dos países que foram colónias portuguesas chegam narrativas de resistência e coragem, de afirmação de identidades nacionais e culturais.

O facto é que existem muitas maneiras de olhar o colonialismo e o pós-colonialismo de Portugal – e é importante pensá-lo na sua complexidade.

O Turismo, em especial o turismo negro, pode ser um meio que potencia essa reflexão e esse pensamento. Este tipo de turismo diz respeito a locais de e relacionados com morte e sofrimento que são alvo de atividade turística. Os acontecimentos e as circunstâncias de morte e de sofrimento que estão na origem da criação destas atrações são representativos da história e da cultura dos locais, mas, ao mesmo tempo, têm significados globais e podem ser interpretados de múltiplas formas.

Assim, o turismo negro é um mediador de morte e de sofrimento privilegiado, mas é também especialmente destinado ao consumo por parte dos indivíduos, numa ótica comercial. As atrações de turismo negro não se limitam a veicular mensagens: inserem-nas numa estratégia temática e processam-nas de modo a serem facilmente assimiladas pelos visitantes.

Esta definição estratégica das narrativas pode representar uma tematização única das atrações de turismo negro, mas, ao mesmo tempo, é aqui que reside o seu grande potencial como veiculadoras de narrativas múltiplas: cada atração pode ser apresentada e consumida sob várias formas.

Ilustra-se esta posição tomando como exemplo o caso concreto da Colónia Penal do Tarrafal. A Colónia Penal do Tarrafal, também chamada de Campo da Morte Lenta ou Campo de Concentração do Tarrafal, foi criada em 23 de Abril de 1936 pelo Estado Novo na ilha de Santiago (arquipélago de Cabo Verde), com o intuito de acolher "presos por crimes políticos e sociais" (Câmara Municipal do Tarrafal, 2010) e esteve em funcionamento até 19 de Julho de 1975 (Morais, 2011).

Em 2000, a Colónia Penal do Tarrafal foi transformada no Museu da Resistência, com o apoio da Cooperação Portuguesa (Mendes, 2012). O museu funciona em "condições minimalistas" (Mendes, 2012, p. 65), tendo informação turística essencial, como painéis informativos sobre o campo e as diferentes salas e secções por onde o visitante pode circular. Para além dessa informação, existem também painéis com fotografias e relatos de antigos presos (Mendes, 2012), bem como listas com os nomes dos presos que passaram por esta prisão (Cabo Verde Contacta, 2011).

Este Museu da Resistência funciona como um espaço de "compensação simbólica", procurando reconstruir as memórias dos presos que passaram pelo Campo, entendidos como vítimas do fascismo (Mendes, 2012: 66). No entanto, verifica-se a ausência de uma estratégia narrativa que estimule a discussão e debate nos visitantes: o esforço de reconstrução de memória por parte do Museu é feito de forma desarticulada com a população local e com as associações de sobreviventes do campo, e não inclui as narrativas de resistência formadas a partir de Portugal e de outros países da Lusofonia (Mendes, 2012).

Daqui podem ser inferidos dois aspetos fundamentais a ter em conta numa política de turismo negro na Lusofonia. Um deles é que os espaços museológicos que explorem aspetos do passado colonial entre os países lusófonos devem conter a multiplicidade de narrativas produzidas neste contexto. O outro é a necessidade de envolver os sujeitos, as universidades e outras organizações no debate, com vista à definição de macro e micro estratégias de turismo negro, entre e nos países lusófonos.

Em 2009 realizou-se, no Museu da Resistência do Tarrafal, um Simpósio Internacional comemorativo dos 35 anos do encerramento do campo e instalaram-se exposições comemorativas no local (Mendes, 2012). Estas duas iniciativas representam outros dois elementos estratégicos importantes para uma política de turismo negro para a Lusofonia. As conferências internacionais poderão ser palcos privilegiados para o debate sobre o colonialismo e o pós-colonialismo, na Lusofonia e no resto do mundo, e sobre os meios e formas de explorar, configurar e apresentar o tema de forma a estimular a sua discussão pelos indivíduos.

As exposições itinerantes, que transitem entre vários países da Lusofonia e sejam produzidas em conjunto por eles, poderão também fomentar a reflexão e o debate multilaterais.

Contudo, a definição de uma política de turismo negro para a Lusofonia representa um desafio logo à partida: em primeiro lugar, é necessário que os países lusófonos compreendam que o turismo em locais de morte e de sofrimento (turismo negro) cumpre um papel importante para a sociedade e para a cultura dos países que compõem a Lusofonia, ao potenciar a discussão e o debate sobre os acontecimentos e os contextos de morte e de sofrimento que estão na origem das atrações turísticas.

Entretanto, cabe aos responsáveis pelas atrações e aos decisores políticos estabelecer as estratégias que determinam o modo como as atrações de turismo negro são tematizadas e apresentadas ao público. No contexto dos países que fizeram parte do antigo Império Português Ultramarino, importa estabelecer estratégias conjuntas, de modo a dar voz a uma pluralidade de mensagens nestas atrações.

Poder-se-á descrever apenas os factos relativos a uma atração, despojados de contexto, e deixar que os visitantes os insiram nas suas próprias construções? Será o melhor caminho a criação de visitas ou pacotes de interpretação temáticos para cada atração? Poderá a inclusão de testemunhos individuais sobre os locais e os acontecimentos que deram origem às atrações de turismo negro ser a solução para a veiculação de narrativas múltiplas? A resposta a estas perguntas só será possível conduzindo mais

investigação. Serão necessários, por exemplo, estudos de casos singulares e comparativos de forma a identificar boas-práticas dentro e fora da Lusofonia e a perceber concretamente como é que as atrações de turismo negro nos países lusófonos podem ser apresentadas de forma a estimular a discussão em cada visitante. Com efeito, pretende-se, com o turismo negro, contribuir para a construção de uma memória e um imaginário lusófonos comuns, na base dos quais o Outro (todos os Outros) possa(m) ser reconhecido(s) – condição essencial à construção de uma real comunidade Lusófona.

Referências Bibliográficas

Almeida, M. (2008a). "Anthropology and Ethnography of the Portuguese-speaking Empire" in P. Poddar, R. Patke, & L. Jensen (Edits.), *A Historical Companion to Postcolonial Literatures. Continental Europe and Its Empires*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 435-439.

______. (2008b). *Portugal's Colonial Complex: From Colonial Lusotropicalism to Postcolonial Lusophony*. Miguel Vale de Almeida: [Url: http://miguelvaledealmeida.net/wp-content/uploads/2008/05/portugals-colonial-complex.pdf, acedido em 17/04/2013].

______. (2002). "O Atlântico Pardo. Antropologia, pós-colonialismo e o caso 'lusófono'". Em C. Bastos, M. V. Almeida, & B. Feldman-Bianco (Edits.), *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros*. Lisboa: ICS, pp. 23-37.

Ariès, P. (1988). *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa: Teorema.

Boym, S. (2001). *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.

Cabo Verde Contacta. (21 de Abril de 2011). *Campo de Concentração do Tarrafal*. Cabo Verde Contacta: [Url: http://caboverdecontacta.blogspot.pt/2011/04/campo-de-concentracao-do-tarrafal.html, acedido em 28/04/12].

Câmara Municipal do Tarrafal. (2010). Museu da resistência. Município do Tarrafal: [Url: http://www.cmt.cv/index.php?option=com_content&view=article&id=50&Itemid=64, acedido em 28/04/2012].

Castelo, C. (2013). O luso-tropicalismo e o colonialismo português tardio. de Buala - cultura contemporânea africana: [Url: http://www.buala.org/pt/a-ler/o-luso-tropicalismo-e-o-colonialismo-portugues-tardio, acedido em 17/04/2013].

Coutinho, B. (2012). *Há morte nas catacumbas? Um estudo sobre Turismo Negro*. [Dissertação de Mestrado] Aveiro: Universidade de Aveiro.

Cunha, C. (2010). A questão da "especificidade" do pós-colonialismo português. (U. d. Minho, Ed.) RepositoriUM: [Url: http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/22564, acedido em 8/02/2013].

Foucault, M. (1967). Des espaces autres, Hétérotopies. de "Nouveau millénaire, Défis libertaires": [Url: http://1libertaire.free.fr/Foucault12.html, acedido em 15/02/2013].

Freyre, G. (2003). *Casa-grande & senzala*. Recife: Global Editora.

Gallo, L. (s.d.). *Portugal, entre Próspero e Caliban: Quando se está na diáspora mesmo estando na própria terra*. [Url: http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/L/Liliana_Gallo_10_B.pdf, acedido em 7/02/2013].

Giddens, A. (1991). *Modernity and Self Identity*. Cambridge: Polity.

Martins, M. (2004). *Lusotropicalismo e Lusofonia. Equívocos e possibilidades de dois conceitos hiper-identitários*. [Url: http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/1075, acedido em 15/01/2014].

Mendes, C. (2012). *Museu da resistência: lugar de memória e instrumento da memória. Ensaios e Práticas em Museologia*, 2, 57-69. [Url: http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10516.pdf, acedido em 23/02/2013].

Morais, C. (31 de Outubro de 2011). *Tarrafal, de Campo de Concentração a Museu da Resistência. de Sapo Notícias Cabo Verde*. [Url: http://noticias.sapo.cv/info/artigo/1197253.html, acedido em 28/04/2012].

Ribeiro, M. (2005). *Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo*. Porto: Edições Afrontamento.

Rothwell, P. (2006). Portugal e Moçambique no Século XX: Língua, Pátria, e Pânico. Em Prelo 3. INCM – Imprensa Nacional Casa da Moeda, pp. 114-27.

Saial, J. (2013a). 1.ª Conferência Internacional Rota dos Presídios do Mundo Lusófono no Tarrafal de Santiago. Cidade Velha 1462: [Url: http://cidadevelha1462.blogspot.pt/2013/10/0478-1-conferencia-internacional-rota.html, acedido em 15/01/2014].

______. (2013b). [0373] Conferência sobre a Rota dos Escravos. de Cidade Velha 1642: [Url: http://cidadevelha1462.blogspot.pt/2013/01/0373-conferencia-sobre-rota-dos-escravos.html, acedido em 19/01/2014].

Santos, B. (2003). “Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade” in *Revista Novos Estudos*, 66, pp. 23-52.

Sharpley, R. (2009). “Shedding Light on Dark Tourism: An Introduction” in Sharpley, R., & Stone, P. (Edits.), *The Darker Side of Travel - The Theory and Practice of Dark Tourism*. Bristol: Channel View Publications. pp. 3-32.

Sternberg, E. (1999). *The Economy of Icons: how business manufactures meaning*. Westport: Praeger Publishers.

Stone, P. (2013). “Dark Tourism, Heterotopias and Post-Apocalyptic Places: The Case of Chernobyl” in L. White, & E. Frew, *Dark Tourism and Place Identity: Managing and Interpreting Dark Places* (p. s.p.). Melbourne: Routledge.

______. (2011). “Dark Tourism in Contemporary Society: Mediating Life and Death Narratives” in *Twilight Tourism: An International Symposium*, pp. 1-29.

______. (2009a). “‘It’s a Bloody Guide’: Fun, Fear and a Lighter Side of Dark Tourism at the Dungeon Visitor Attractions, UK” in R. Sharpley, & P. Stone (Edits.), *The Darker Side of Travel - The Theory and Practice of Dark Tourism*. Bristol: Channel View Publications, pp. 167-185.

______. (2009b). “Making Absent Death Present: Consuming Dark Tourism in Contemporary Society” R. Sharpley, & P. Stone (Edits.), *The Darker Side of Travel: The Theory and Practice of Dark Tourism*. Bristol: Channel View Publications, pp. 23-38.

______. (2006). *A Dark Tourism spectrum: Towards a Typology of Death and Macabre Related Tourist Sites, Attractions and Exhibitions. Tourism: An Interdisciplinary International*

Journal, 54 (2), pp. 145-160.

______., & Sharpley, R. (2008). “Consuming Dark Tourism: a Thanatological Perspective” in *Annals of Tourism Research*, 35 (2), pp. 574-595.

UNESCO. (2012). *Projeto A Rota do Escravo da UNESCO inspira seminário internacional sobre a memória negreira*. REPRESENTAÇÃO DA UNESCO NO Brasil: [Url: http://www.unesco.org/new/pt/brasilia/about-this-office/single-view/news/the_slave_route_project_of_unesco_inspires_international_seminar_on_slavery_memory/#.UwzF9_l_tug, acedido em 19/01/2014].

UNESCO. (s.d.). *The Slave Route*. UNESCO - Culture: [Url: http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/dialogue/the-slave-route/, acedido em 19/01/2014].

Varela, O. (2012). Manifesto «Lusofóbico», crítica da identidade cultural «lusófona» em Cabo Verde. Buala: [Url: http://www.buala.org/pt/a-ler/manifesto-lusofobico-critica-da-identidade-cultural-lusofona-em-cabo-verde, acedido em 20/01/2014].

Walter, T. (2009). “Dark Tourism: Mediating Between the Dead and the Living” in R. Sharpley, & P. Stone (Edits.), *The Darker Side of Travel: The Theory and Practice of Dark Tourism*. Bristol: Channel View Publications, pp. 39-55.

Cultura e lazer na Amazônia: a influência europeia nas práticas de lazer e na criação dos espaços verdes em Belém, Brasil

Sílvio Lima Figueiredo[1] **& Mirleide Chahar Bahia**[2]

Universidade Federal do Pará, Brasil

Resumo: O trabalho apresenta algumas notas sobre as práticas referentes ao lazer e à cultura, durante as primeiras décadas do processo de urbanização das cidades brasileiras, particularmente em Belém, Brasil. Essas práticas são representadas por uma relação entre as práticas comuns e usuais do cotidiano dos moradores da cidade, em processo de urbanização, e as tentativas de organização da vida urbana e da cidade, implementadas em função das concepções exógenas, principalmente provindas das concepções europeias de cidade, que proporcionou a criação de uma série de equipamentos culturais e de lazer e instaurou as rupturas entre urbano e natureza, criando para a última espaços específicos como jardins, parques e praças.

Palavras-chave: Cultura; Lazer; Espaços verdes urbanos.

1. Introdução

A urbanização brasileira se inicia a partir do século XVIII, quando o homem do campo começa a migrar para a cidade, estabelecendo nesta a sua residência principal. Para Santos (2009), a urbanização atingiu a maturidade no século XIX, mas adquiriu as características atuais e se generalizou a partir das três últimas décadas do século XX, avolumando-se de tal forma que, atualmente, há mais do que uma separação tradicional entre um Brasil urbano e um Brasil rural, tendo-se uma verdadeira distinção entre um Brasil urbano (incluindo-se as áreas agrícolas) e um Brasil agrícola (incluindo-se as áreas urbanas).

Nesse processo inicial, muitos costumes do homem rural são trazidos para as cidades, gerando preocupações com a higiene e a proliferação de doenças na população das mesmas. Castellani Filho (1994) e Costa (1983) descrevem que também há uma forte ação do governo para a adoção de hábitos de higiene na população, tendo assim influenciado o fortalecimento de áreas como a medicina e a educação física. Os higienistas passam a assumir posição de destaque, utilizando sua competência médica no sentido de educar os indivíduos para o cultivo da saúde e do vigor dos corpos.

No final do século XIX e início do século XX, a sociedade brasileira passa a presenciar a transformação do espaço público e do modo de vida das pessoas, além da propagação de uma nova moral e a montagem de uma nova estrutura urbana, que exerce um mecanismo de controle das classes pobres e do aburguesamento da classe rica. A inserção do Brasil na era da modernidade tem como elementos básicos desse processo, representados como indicadores de "progresso", a industrialização, a urbanização, a divisão técnica do trabalho e a formação de uma elite nacional.

1 Professor e pesquisador do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da UFPA (Brasil). Doutor em Comunicação pela USP (Brasil) com estágio pós-doutoral na Université René Descartes - Paris V Sorbonne. slima@ufpa.br

2 Professora e pesquisadora da Faculdade de Educação da UFPA (Brasil). Doutora em Desenvolvimento Sócio-Ambiental pela UFPA (Brasil). mirleidebahia@gmail.com

Muitos são os fatores que contribuíram para o processo de concentração da população nos núcleos urbanos. Nos períodos mais recentes, o processo de urbanização brasileira se associa muito à pobreza nas grandes cidades, pois os trabalhadores da agricultura capitalizada vivem cada vez mais nos espaços urbanos, já que são repelidos das áreas rurais.

O presente texto aborda as formas culturais cotidianas do lazer em uma cidade da Amazônia brasileira, Belém, relacionadas com a urbanização da mesma e com as necessidades de criação de espaços verdes, reprodutores de práticas urbanas de lazer encontradas nas cidades europeias, tendo Paris como modelo.

2. A urbanização de Belém e as práticas de lazer

Para se entender como vêm se dando os processos de urbanização na Amazônia e em Belém, cabe visitar alguns estudos que tratam da temática (Santos, 2009; Sarges, 2010; Castro, 2006), os quais descrevem tais processos e consideram que estes estão diretamente interligados e condicionados ao modelo político-econômico de exploração dos recursos naturais, desde a exploração das drogas do sertão, tendo como momento crucial a exploração da borracha, até a exploração da madeira e de minérios, em períodos mais recentes.

O Crescimento das cidades amazônicas, especialmente de Belém e de Manaus, teve seu grande impulso a partir da economia extrativista da borracha, em fins do século XIX e início do século XX, mais exatamente no período entre 1840 e 1920. Este panorama é apresentado por Sarges (2010), demonstrando que em função da nova economia que se instala nessas cidades, chegam novos contingentes, resultando numa ampliação e modificação na paisagem do urbano das mesmas.

Em Belém, o processo de modernização aconteceu a partir da segunda metade do século XIX, em função do enriquecimento de certos setores sociais da região com a produção da borracha, a partir de 1840, como parte do processo de inserção da Amazônia na economia mundial, transformando a paisagem urbana aos moldes de cidades europeias. Sarges (2010) demonstra várias modificações na paisagem da cidade com o "calçamento de ruas com paralelepípedos de granito importados da Europa, construção de prédios públicos, casarões em azulejos, monumentos, praças etc".

O capitalismo e a modernidade se refletiam na estrutura urbana de Belém, seguindo o modelo de urbanismo moderno da Europa, com destaque para o período da administração do Intendente Antônio José de Lemos, de 1897 a 1910.

Antônio Lemos desenvolveu uma rigorosa política sanitarista na cidade, sendo tudo controlado por um código de posturas, baseado em ideais liberais, criado para disciplinar os hábitos da população e voltado à higienização da cidade, tomando como referência as ideias que referendavam a reforma urbana de Paris, no século XIX, comandada pelo administrador e político Georges Eugène Haussmann.

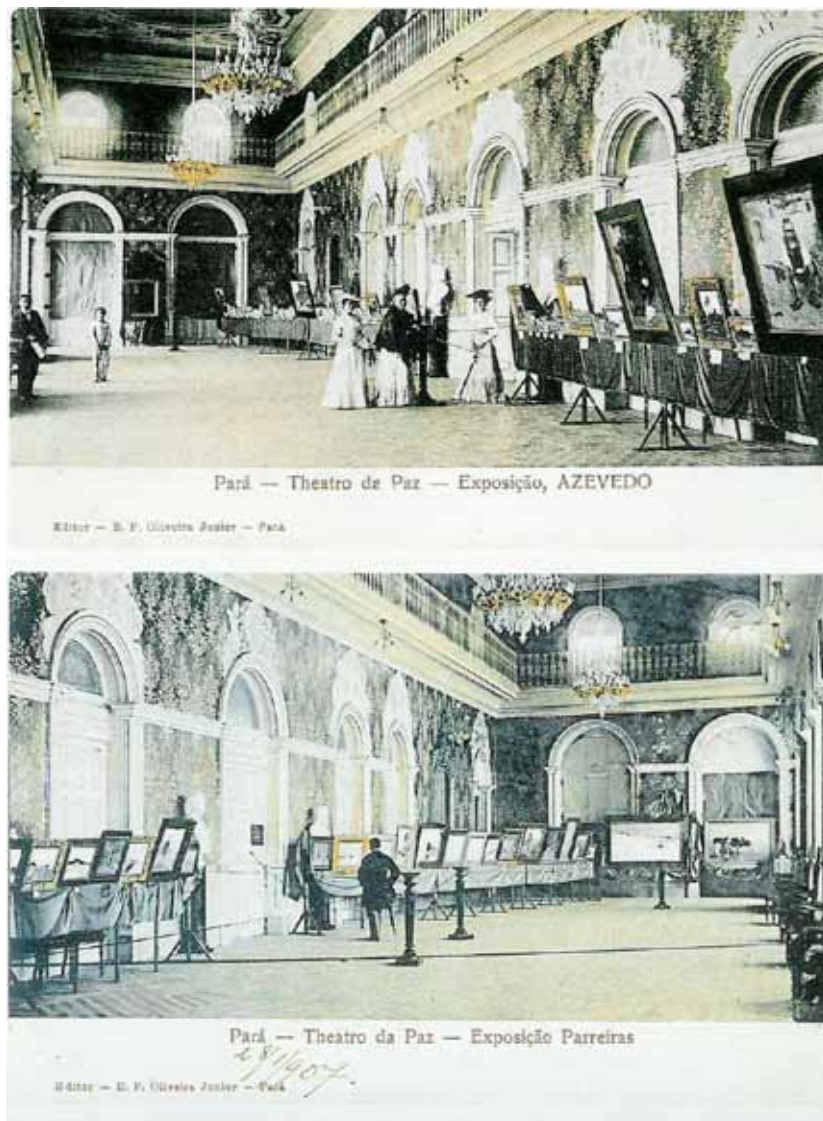
De acordo com Freitag (2010), as ideias de Haussmann para a remodelagem de Paris recebiam forte influência de Napoleão III, com princípios para uma cidade de "circulação", com a construção de amplas avenidas – próprias para o fluxo de mercadorias e de pessoas, que também serviam para impedir as barricadas dos movimentos revolucionários populares –, de canais subterrâneos de água e esgoto, de instalação de luz e gás, de mercados e de parques urbanos.

Seguindo fielmente os princípios da obra de Haussmann, Antônio Lemos procurou imprimir em Belém ares de uma cidade moderna, com características de uma época conhecida como *Belle Époque,* materializados em construções de *boulevards*, de praças, de jardins, de bosques e a abertura de longas e largas avenidas. Mas, esse "progresso" era visivelmente direcionado apenas à área central

da cidade, onde geralmente quem habitava era a elite local e parte da classe média em crescimento.

Lemos transformou a cidade num centro de consumo de produtos importados, com destaque para a abertura de vários comércios que traziam seus produtos da Europa, como as citadas por Sarges (2010): Paris N'América, Bon Marché, *Maison Française*, Mme. Russo, além de algumas lojas ambulantes que vendiam fazendas francesas, inglesas e outras miudezas.

Foram construídos ou re-estruturados e reinaugurados alguns dos principais espaços e equipamentos de lazer da cidade, como: cafés; casas de espetáculos; o Theatro da Paz (Fotografia 1); o cinema Olympia (Fotografia 2); várias praças, como a Praça da República e a Praça Batista Campos, assim como o Bosque Rodrigues Alves, inicialmente denominado de Bosque Municipal.

Com o objetivo de proporcionar o entretenimento da classe burguesa paraense, Lemos mandava buscar grandes companhias artísticas da França, de Portugal e do Rio de Janeiro, para se apresentarem no Theatro da Paz. Segundo Sarges (2010), é possível que de fevereiro a dezembro de 1878 tenham sido apresentados, aproximadamente, 126 espetáculos no referido Teatro.

Fotografia 1 - *Salão Nobre do Theatro da Paz. Fonte: Belém (1998).*

Fotografia 2 - *Sala de espera do Cinema Olympia em 1912. Fonte: Cinema (2010).*

As praças não eram lugares públicos de lazer criados para a frequência do povo, mas espaços para se demonstrar o *status* burguês e como relata Sarges (2010), serviam para ver e ser visto, sendo este o novo *hobby* da elite. A praça se transformou num lugar onde, por meio da observação do vestuário de seus visitantes, era possível se identificar a que classe cada um pertencia, distinguindo gente do povo e burgueses.

Pensando num lazer mais saudável para a classe burguesa paraense, proporcionando-lhe uma maior convivência com a natureza, o Intendente reformou o Bosque Municipal, aumentou sua área de extensão e realizou sua reinauguração em 15 de agosto de 1903. Em 11 de novembro do mesmo ano, o Conselho Municipal, o denominou de Bosque Rodrigues Alves.

Havia uma intensa dedicação de Antônio Lemos com a arborização da cidade, no intuito de se ter qualidade de vida, em função de uma vida ligada à natureza, tanto no que se refere à preocupação com a higienização da cidade e a purificação do ar para uma vida saudável, quanto pelo embelezamento da cidade e a melhoria de aspectos climáticos de uma capital tropical.

De acordo com Sarges (2010), em 1900 foi criado o Código de Posturas da cidade, tendo como uma de suas finalidades proteger as árvores de agressões, onde se proibia o corte e o apedrejamento das mesmas, principalmente algumas espécies como, por exemplo, as andirobeiras, as seringueiras e as castanheiras.

Fotografia 3 - *Arborização da Praça da República. Fonte: Belém (1998).*

Em algumas passagens do primeiro relatório de Antônio Lemos percebe-se sua dedicação às áreas verdes da cidade, quando este se refere aos jardins, parques e praças de Belém. Nesse período, o intendente reaparelhou o Horto Municipal, para suprir as demandas de fornecimento de mudas para serem utilizadas na arborização das ruas, dos parques, das praças, dos jardins, principalmente em função de seus planos de saneamento da cidade.

A política de urbanização de Lemos redefiniu o espaço urbano de Belém e caracterizou a segmentação da cidade, tendo o seu centro desodorizado e higienizado, como a área destinada aos segmentos burgueses e a sua periferia alagada e malcheirosa, como área para a população pobre, com a implantação de ideais de civilização e mudança radical dos hábitos e costumes da população paraense, gerando profundas tensões sociais.

Após a era Lemos, com a queda da comercialização da borracha, em função de vários fatores – "grande rentabilidade da heveicultura do Oriente; a falta de uma classe política local que brigasse pelos interesses da região; o descaso do Poder Central e as vultuosas remessas de lucro para o exterior" (Sarges, 2010: 133), há uma transformação na configuração da região amazônica e suas principais metrópoles, Belém e Manaus, vêem seu crescimento econômico e sua importância decrescerem no cenário nacional e internacional.

A partir da passagem do século XIX e início do século XX, com o período inicial de urbanização de Belém, até por volta da década de 1960, o *modus vivendi* da população das cidades ribeirinhas continua a ter forte vínculo com as águas. O lazer e as brincadeiras de muitas crianças geralmente aconteciam nos rios e igarapés ainda existentes no meio da cidade, que se inscreviam na história delas, assumindo um dos principais espaços de expressão de sua ludicidade e de criação de vínculos afetivos com a natureza.

No livro "Belém – Estudo de Geografia Urbana", de Penteado (1968), são citadas passagens sobre a configuração topográfica da cidade e a presença de igarapés em bairros da periferia. O autor ilustra sua obra com uma foto de crianças tomando banho no igarapé, num pequeno afluente do rio Guamá, localizado no bairro da Condor (Fotografia 4).

Fotografia 4 - *Crianças tomando banho em um igarapé. Fonte: Penteado (1968: 59)*.

Em outra passagem da obra do referido autor, citando a questão climática de Belém, faz referências sobre o costume da população em frequentar as margens dos rios em busca de se refrescar com a brisa e de utilizar o rio para pescar.

Algumas casas e sítios de Belém, por algum tempo, localizavam-se na beira do rio Guamá, onde

crianças e adultos de certa parcela da população tinham como quintal de suas casas o próprio rio para realizar suas brincadeiras, para pescar, para tomar banho (Fotografia 5).

Fotografia 5 - *Sítio na beira do Rio Guamá. Fonte: Belém (1998).*

O banho de igarapé (riacho – caminho de canoa) era uma tradição em Belém, uma herança indígena, mas que era uma experiência vivenciada, geralmente, mais pela população pobre, pelo povo, haja vista que as classes mais altas, as elites da cidade, preferiam realizar seus passeios de lazer nas praças e nos bosques, locais mais propícios a ser demonstrado seu *status*, "a ver e ser visto".

Na obra de Meira Filho (1976), há relatos de que desde o século XVIII, no período de expansão da cidade para além dos limites onde esta surgiu, começam a ser erguidas moradias denominadas de "rocinhas", onde há uma integração entre a casa e seus arredores arborizados. Nos sítios existentes em torno do campo da pólvora, nas sombras virgens e férteis da campina e de seus arredores, a população ainda reduzida da cidade do Grão-Pará começava a erguer suas rocinhas, suas vivendas, seus pomares. A preferência pelos lugares ermos do povoado se acentuava dia a dia, proporcionando, assim, a expansão urbana no verdadeiro sentido de seu povoamento (Meira Filho, 1976: 550).

As rocinhas também são citadas por Penteado (1968), demonstrando sua expansão a partir do largo da Pólvora (atual praça da República) por caminhos ainda situados dentro da mata em direção a um sítio suburbano, denominado de "sítio de Nazaré". Deste seguiam vários caminhos em direção à Pedreira, ao Guamá, junto ao Tucunduba e ao igarapé do Una.

Havia o costume de se andar pelas estradas de asfalto que ligavam o centro da cidade à estrada do Tapanã, de Icoaraci, de Ananindeua, e se enveredar pelas estradinhas de terra batida em direção aos sítios, onde os igarapés eram conservados pelos donos destes em seu estado natural. Como cita Tocantins (1987: 368), "o cinturão de mata vizinha a Belém está cheio de pequenos sítios, granjas, retiros, com pomar, casa de residência (que imita as antigas rocinhas), pedaço de floresta, e igarapé".

A relação com as áreas verdes era cotidiana, principalmente nas casas mais populares, localizadas na periferia da cidade em bairros como, por exemplo, da Pedreira e do Marco. A maioria destas casas ainda possuía seus quintais com várias árvores frutíferas, com pequenos bosques, que representavam interessantes momentos de relação diária com a natureza, de alegria e de espontaneidade lúdica, tanto de crianças com suas brincadeiras, quanto de adultos com reuniões de família em encontros e

festas realizadas em seus quintais.

De acordo com Amaral e Guarim Neto (2008: 329), os quintais podem ser reconhecidos como uma das mais antigas formas de manejo de terra, possuindo longa tradição nos países tropicais e se caracterizando por serem "uma combinação de árvores, arbustos, trepadeiras, herbáceas, algumas vezes em associação com animais domésticos, crescendo adjacentes à residência", com a associação de diversos benefícios às famílias que ali residem.

No Brasil, esse termo é utilizado para caracterizar a área situada ao redor da casa e que, na maioria das vezes, é de acesso fácil e cômodo, na qual se cultivam ou se mantêm múltiplas espécies que fornecem parte das necessidades nutricionais da família, bem como outros produtos, como lenha e plantas medicinais.

Em estudos de Sousa e Costa (2006), os quintais também ganham relevância. As pessoas entrevistadas na referida pesquisa geralmente eram "do interior" e citam que realizavam a manutenção e limpeza dessas áreas por meio de "capinas e varridas", juntando e queimando o "lixo" (matos e folhas), o qual era colocado, posteriormente, nos "pés das plantas" ou para o plantio de mudas de árvores frutíferas.

Sobre os quintais existentes nas casas de Belém, Tocantins (1987: 322), também faz interessantes relatos, considerando que "onde se sente melhor a integração de Belém à natureza é no quintal, ponto de confluência entre o sítio (ontem, a rocinha) e a casa urbana".

O autor relata ainda que este talvez seja um indicador de que a população da cidade "não quis se desligar, de todo, daquele ambiente de pomar, ou simplesmente de mato, das antigas propriedades rurais" (Tocatins, 1987: 322). E de que, para a população de Belém, os quintais possuem um sentido mais humano, mais de utilidade caseira, do que de paisagem estética.

Com a expansão urbana para o bairro da Campina, as rocinhas da Estrada de Nazaré foram absorvidas, mas mesmo assim a população continuava dando importância às plantas e às árvores frutíferas plantadas em seus quintais e, essencialmente, ao fato de poder conviver, no seu cotidiano, próximo à natureza.

Nos quintais de sua própria casa, as crianças viviam sua aventura lúdica ao subir nas árvores, sem precisar procurar, em lugar distante, uma relação com a natureza "perdida" da cidade, como nos dias atuais.

3. Conclusão

Podemos perceber a partir dos aspectos apresentados no texto, o conflito e, obviamente, a articulação entre duas feições das práticas de lazer e as áreas verdes na cidade. Belém apresentou na sua formação elementos ligados à natureza que foram excluídos na medida em que o processo de urbanização caminhava. Essa ruptura da cidade com o verde voltou em manteve-se nos quintais e voltou sob a forma de parques e jardins urbanizados e praças arborizadas, bem como a arborização da cidade. Esses parques e jardins vêm de uma nova concepção de cidade nas quais as áreas verdes não estão integradas e aparecem como espaço exclusivo. Esse modelo se choca continuamente com as práticas sociais de lazer que são identificadas na historia da urbanização de Belém, que se utilizavam das áreas naturais cotidianamente porque elas estavam presentes (o rio, as matas, os quintais). É importante ressaltar que na atualidade, mesmo que escassa, ainda sobrevive um pouco dessa relação com o rio e com a floresta, e essa dinâmica ainda se faz presente em comunidades ribeirinhas localizadas em algumas das 39 ilhas que fazem parte geograficamente da região metropolitana de Belém, e que ainda não foram atingidas pelo processo acelerado de urbanização.

Referências Bibliográficas

Amaral, C. & Neto, G. (2008). "Os quintais como espaços de conservação e cultivo de alimentos: um estudo na cidade de Rosário Oeste (Mato Grosso, Brasil)". *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi.* Ciências Humanas, Belém, nº 3, v. 3, set./dez, pp. 329-341.

Castellani Filho, L. (1994). *Educação física no Brasil: a história que não se conta*. Campinas: Papirus.

Castro, E. (2006). "Introdução: uma incursão temática à Belém" in Castro, E. (org). *Belém de águas e ilhas*. Belém: CEJUP. pp. 13 - 21.

Freitag, B. (2010) *Teorias da Cidade*. Campinas: Papirus.

Meira Filho, A. (1976 [1ª edição]) *Evolução histórica de Belém do Grão-Pará: fundação e história*. Belém: Grafisa. v. 1.

Penteado, A. (1968) *Belém do Pará: estudo de geografia urbana*. Belém: UFPA, v. 1. (Coleção Amazônica. Série José Veríssimo).

Santos, M. (2009 [5ª edição]). *A urbanização brasileira*. São Paulo: EDUSP.

Sarges, M. (2010 [3ª edição]) *Belém: riquezas produzindo a Belle-Époque (1870-1912)*. Belém: Paka-Tatu,. p. 212.

Sousa, R. & Costa, R. (2006) *Sonhos e ilusões: um estudo sobre a formação de quintais em uma ocupação urbana no Município de Belém-PA*. Belém [Url: http://www.agriculturasamazonicas.ufpa.br/PDF%27S/textos_do_neaf/TextoN016_Formacao_de_quintais_em_uma_ocupacao_urbana.pdf#2, acedido em 7 /04].

Tocantins, L. (1987 [3ª edição]) *Santa Maria de Belém do Grão Pará: instantes e evocações da cidade*. Belo Horizonte: Itatiaia.

TERTÚLIA 19

IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES EM CONTEXTOS COLONIAIS E PÓS-COLONIAIS 4

Para além das marcas coloniais: o que se expõe e o que se ensina sobre o negro nos museus do Rio Grande do Sul

Maria Angélica Zubaran[1] & Lisandra Maria Rodrigues Machado[2]

Universidade Luterana do Brasil - ULBRA, Brasil

Resumo: O presente artigo analisa as representações sobre o negro em exposições museais do Rio Grande do Sul demonstrando como as marcas da herança colonialista ainda hoje marcam a construção de significados sobre a diferença étnico-racial nos museus e, também, como as representações culturais da alteridade podem ser superadas e ressignificadas em novas propostas museológicas. Este estudo se dedica ainda a mapear os possíveis ensinamentos que são produzidos sobre o negro nos museus a partir das representações veiculadas nas exposições museais. Tomamos como artefatos culturais as exposições do Museu Julio de Castilhos (MJC) e do Museu de Percurso do Negro em Porto Alegre (MPN) para empreender uma análise cultural embasada na perspectiva teórica dos Estudos Culturais em Educação e através do diálogo com os campos da Museologia e dos Estudos Afro-Brasileiros. No MJC analisamos a exposição Período Escravista, onde predominam representações racializadas do negro e construções eurocêntricas e hegemônicas. No MPN, a análise se dá a partir dos três marcos que integram o percurso expositivo do museu nas ruas do centro da cidade de Porto Alegre, onde se percebe a presença de estratégias de contestação ao regime de representações racializadas por meio da reinvenção de aspectos da cultura e da história do negro em Porto Alegre. Propomos ainda, uma reflexão sobre as pedagogias culturais em operação nesses museus, a partir do que é exibido e do que é invisibilizado sobre o negro no Rio Grande do Sul.

Palavras-chave: representações étnico-raciais; educação; pedagogias culturais; museus.

1. Educação, Estudos Culturais e Museologia: articulações possíveis para repensar questões étnico-raciais

O discurso colonial construiu a diferença tomando o estereótipo como principal estratégia de representação. Homi Bhabha (1998) afirma que tal discurso se vale da fixidez da construção ideológica sobre a alteridade tornando o estereótipo um modo de representação paradoxal, pois ao mesmo tempo "conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição" (p. 105). Bhabha enfatiza a centralidade dessa ambivalência para a legitimação do estereótipo colonial uma vez que

> (...) ela garante sua repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes; embasa suas estratégias de individuação e marginalização; produz aquele efeito de verdade probabilística

1 Ph.D. em História, State University of New York. Professora do Curso de História e do Mestrado em Educação da Universidade Luterana do Brasil - ULBRA. E-mail: angelicazubaran@yahoo.com.br

2 Mestre em Educação, Universidade Luterana do Brasil - ULBRA. Orientadora de Educação Profissional do SENAC-RS.E-mail: lisandramachado@gmail.com

> e predictabilidade que, para o estereótipo, deve estar sempre em *excesso* do que pode ser provado empiricamente ou explicado logicamente (pp. 105-106).

Nesse sentido, entendemos que na contemporaneidade as marcas do discurso colonial sobre a diferença se perpetuaram em diversas instâncias culturais. Tomaz Tadeu da Silva (2000), ao abordar a maneira como a diferença étnico-racial tem sido tematizada em educação, critica a abordagem multiculturalista, centrada na tolerância e no respeito à diversidade. Para Silva "parece difícil que uma perspectiva que se limita a proclamar a existência da diversidade possa servir de base para uma pedagogia que coloque no seu centro a crítica política da identidade e da diferença" (Silva, 2000: 73). De acordo com o autor, a perspectiva multiculturalista liberal estaria apoiada principalmente no "vago e benevolente apelo à tolerância e ao respeito" (p. 73), perspectiva que tende a naturalizar a identidade e a diferença, sem problematizar as relações de poder implicadas nos processos de construção da identidade e da diferença. Segundo o autor:

> (...) não podemos abordar o multiculturalismo em educação simplesmente como uma questão de tolerância e respeito para com a diversidade cultural. Por mais edificantes e desejáveis que possam parecer, esses nobres sentimentos impedem que vejamos a identidade e a diferença como processos de produção social, como processos que envolvem relações de poder (Silva, 2000: 96).

Também Iara Tatiana Bonin (2009) problematiza a "pedagogia da diversidade" e a ideia de uma sociedade "naturalmente plural". Para a autora, a retórica da diversidade não questiona a norma e a forma como se definem os "iguais" e os "diferentes". Ela afirma que "é fundamentalmente com base nas normas sociais desses 'iguais', que se produzem as diferenças que vão sendo narradas como desviantes, incomuns, indesejáveis (Bonin, 2009: 116). Neste sentido, para além do caráter celebratório e de tolerância dos discursos do multiculturalismo, as abordagens educacionais da diferença ainda tem um longo caminho a percorrer.

No que diz respeito aos museus, cabe lembrar a afirmação de Mário Chagas (2006) de que os museus não são inocentes, mas lugares de memória e de esquecimento, de poder e de silêncios, que tanto podem atuar hierarquizando culturas e identidades, quanto contribuindo para colocar em circulação representações alternativas sobre diferentes grupos sociais, étnico-raciais e culturais. Neste sentido, as instituições museológicas não somente dizem coisas sobre o passado, mas naturalizam formas de ver o mundo, legitimam, hierarquizam e ordenam culturas e identidades e podem ser interpretadas como espaços políticos, de disputas de representação. De acordo com os estudos recentes da Nova Museologia, os museus exercem uma função social e cultural que vai além da simples preservação dos bens culturais, uma vez que se constituem em espaços privilegiados para a construção de narrativas e representações que contribuem na constituição de subjetividades e identidades.

Entendemos que a investigação das memórias, da história e da cultura da comunidade negra não são assuntos que dizem respeito apenas às populações negras, mas constituem-se em um tema que interessa a toda sociedade brasileira, na medida em que contribuem para a desconstrução de preconceitos e estereótipos étnico-raciais e no combate ao racismo e à discriminação étnico-racial. Portanto, analisar as representações sobre o negro nos museus do Rio Grande do Sul implica compreender que as representações culturais contidas na linguagem não apenas "falam sobre", mas constituem as coisas sobre as quais falam.

2. As representações sobre o negro nos museus do Rio Grande do Sul

A análise cultural aqui empreendida está centrada nas estratégias de representação mais recorrentes sobre o negro no Museu Julio de Castilhos e no Museu de Percurso do Negro em Porto

Alegre e procura, ainda, investigar o potencial pedagógico das representações construídas nesses museus através dos textos escritos, das imagens visuais e dos objetos expostos. Na perspectiva dos Estudos Culturais, as representações culturais são produtivas, veiculadoras não apenas de conhecimento, mas de modos de ser que contribuem na constituição de subjetividades e identidades. Portanto, mapear as representações sobre o negro nessas exposições museais significa refletir sobre o caráter formativo dessas representações, na medida em que interpelam os sujeitos de múltiplas maneiras e contribuem para a constituição de suas subjetividades e identidades.

O Museu Julio de Castilhos (MJC) e o Museu de Percurso do Negro em Porto Alegre (MPN) apresentam propostas museológicas distintas. O MJC, criado no início do século XX, formou-se com um acervo em grande parte originado da Exposição Agropecuária e Industrial do Estado, ocorrida alguns anos antes de sua criação. É um Museu administrado pelo poder público estadual e organizado a partir do modelo do Museu Histórico Nacional. Inicialmente, sua atuação era voltada às Ciências Naturais e de acordo com Letícia Borges Nedel (1999), somente nos anos de 1950 o Museu Julio de Castilhos adotou uma tipologia histórica comprometida com a construção de uma memória regional e oficial do estado.

Já o MPN surgiu a partir de um projeto de entidades do movimento negro do Rio Grande do Sul, na primeira década do século XXI, ancorado nas possibilidades abertas pela Nova Museologia. Configura-se como um museu de percurso ou de território, com marcos físicos que representam a memória e a territorialidade negra na capital gaúcha e estão distribuídos em diferentes espaços públicos da cidade de Porto Alegre. Na perspectiva apontada por Raul Lody (2005), o Museu de Percurso do Negro pode ser considerado um “espaço não convencional de memória”, em que o conceito de museu se amplia para além dos museus convencionais. De outro lado, a diferença fundamental entre os dois museus analisados neste estudo reside nas políticas de representação: enquanto no Museu Julio de Castilhos o negro é representado como o “outro”, no Museu de Percurso do Negro em Porto Alegre esse sujeito é o produtor de sua própria representação.

2.1 O discurso colonialista nas representações racializadas no Museu Julio de Castilhos

O Museu Julio de Castilhos (MJC) está instalado em um prédio de fachada imponente, na Rua Duque de Caxias, número 1231, no centro da cidade de Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul. O prédio foi moradia de Julio de Castilhos, ex-presidente da província do Rio Grande do Sul e líder do Partido Republicano Riograndense. O museu foi criado em 1903, pelo decreto-lei nº 589, que instituiu o primeiro museu do Rio Grande do Sul, naquela ocasião denominado Museu do Estado. Após a morte de Julio de Castilhos, sua antiga residência foi adquirida pelo Governo Estadual, para transformar-se na nova sede do museu, que em 1907, passou a chamar-se Museu Julio de Castilhos. Andrea Reis da Silveira (2011), ao analisar os discursos, representações e práticas museológicas desenvolvidas no Museu Julio de Castilhos entre os anos de 1960 e 1980 observa que as narrativas e representações construídas no MJC nesse contexto histórico estão articuladas às orientações políticas predominantes nos contextos nacionais e locais da época e aos perfis dos diretores dessa instituição:

> As representações das memórias sociais conduzidas nos objetos incorporados e apresentados expositivamente no Museu Julio de Castilhos estavam marcadas pela forma centralizadora, autoritária e excludente legitimada na sociedade local e brasileira (Silveira, 2011: 56).

Atualmente, a maior parte das narrativas e representações sobre o negro na expografia do Museu Julio de Castilhos se concentra na sala denominada Período Escravista, o que remete ao estigma

da escravidão frequentemente atribuído aos negros e que, segundo Marcelo Nascimento Bernardo Cunha (2008), faz parte de um "elenco básico de discursos referente à memória afro-brasileira". Desta forma, a concentração das narrativas e imagens sobre o negro em uma sala assim nomeada, contribui para uma redução das experiências negras ao tempo da escravidão, reiterando e enfatizando a marca do cativeiro e naturalizando a representação do negro como escravo, além de suprimir do 'período escravista' a história dos povos indígenas, que também foram escravizados no processo de colonização brasileira. O projeto expográfico da sala Período Escravista apresenta três nichos, um deles com duas faces. Esses nichos estão compostos por imagens, textos escritos e objetos e em sua base apresentam legendas: Liberdade, Escravatura, Objetos e Abolição.

A análise aqui empreendida não tem a pretensão de revelar todos os possíveis significados das representações construídas sobre o negro na exposição de longa duração do Museu Julio de Castilhos, mas quer investigar como o "outro" negro, afro-brasileiro, é produzido discursivamente nessa exposição, que significados são privilegiados e quais são silenciados na marcação da diferença étnico-racial. Na perspectiva dos Estudos Culturais apresentamos três estratégias de representação racializada sobre o negro que são recorrentes na exposição do MJC: a homogeneização do 'outro' negro, o destaque à violência escravista e o silenciamento sobre o protagonismo afro-brasileiro.

O negro homogeneizado ou "sujeito pleno de uma marca cultural

Parece-nos que a homogeneização do "outro" é marca recorrente nos nichos da exposição da Sala Período escravista do MJC. Nas palavras de Silvia Duschatzky e Carlos Skliar (2001), nessa perspectiva as culturas dos "outros" são representadas como se apresentassem uma homogeneidade de crenças e estilos de vida. Para os autores, "o mito da consistência interna supõe que cada cultura é harmoniosa, equilibrada e que as identidades se constroem em referencias únicos. Nesta direção teórica, se observa a recorrência de representações de um negro genérico, sempre escravo, representado pelo olhar do branco. Ao fixar a identidade negra como homogênea, negligencia-se a diversidade cultural das etnias africanas e suas diversas práticas culturais. Essas representações de um sujeito negro pleno são construídas apropriando-se das obras de viajantes estrangeiros que visitaram o Brasil no século XIX, como as iconografias *Navio Negreiro* e *Desembarque de Escravos no Cais do Valongo*, de autoria do viajante e artista alemão Johann Moritz Rugendas, que parecem marcar o início do processo escravista no país, visto a partir do tráfico transatlântico de escravos da África para o Brasil. Tal abordagem tem sido criticada pelos africanistas e estudiosos da História Afro-brasileira, pois negligencia a história e a cultura da África e dos africanos no período anterior ao tráfico de escravos. Essa estratégia representacional suprime também informações sobre a escravidão na África Pré-colonial, o que dificulta a compreensão do caráter mercantil da escravidão moderna, em que os africanos são coisificados e transformados em mercadoria. Como afirmam Ella Shohat e Robert Stam (2006), o colonialismo foi o divisor de águas da escravidão moderna. Os autores sublinham que:

> A escravidão existiu sob várias formas, desde o início da história conhecida até o período contemporâneo. No entanto, antes do colonialismo, a escravidão no Mediterrâneo e na África se limitavam essencialmente à servidão doméstica (Shohat & Stam, 2006: 120).

O negro vítima da violência escravista

Uma segunda estratégia discursiva recorrente na exposição é a representação do negro como vítima da violência escravista. Essa estratégia também é construída pelo olhar branco estrangeiro,

presente nas obras *O Colar de Ferro* e *Aplicação do Castigo do Açoite*, de Jean Baptiste Debret, artista francês e pintor oficial da Corte. Além disso, a violência escravista é marcada pelos objetos de castigo exibidos em todos os módulos da exposição, como gargalheiras e vira-mundos, assim como pelo texto que identifica esses objetos, sem, contudo, questionar os seus usos. Não se trata aqui, de colocar em questão a inegável violência da escravidão, mas de questionar a representação do escravo vítima como a abordagem dominante na história do período escravista. Também os textos da exposição, quando se referem aos instrumentos de tortura parecem naturalizar e legitimar a existência dos castigos corporais, sem questioná-los ou problematizá-los. A presença de objetos de castigo e suplício em todos os nichos da exposição, às vezes sem ligação com a temática do nicho, remete às reflexões de Myrian Sepúlveda dos Santos (2004), quando afirma que a exibição de objetos de suplício em um ambiente neutro, sem provocar reflexão, acaba contribuindo para a banalização da violência a que foram submetidos os escravos. A autora questiona também a memória do sofrimento como instrumento de dominação e coloca que é necessário refletirmos sobre os objetivos dessas encenações. Santos sustenta que há um excesso de prestígio destinado aos objetos de suplício e tortura nas exposições que tematizam a escravidão em museus tradicionais.

O silenciamento do protagonismo negro

A terceira estratégia de representação racializada do "outro" negro na exposição do MJC é o silenciamento sobre as experiências e os saberes negros, sobre sua história e práticas culturais. Silencia-se sobre os quilombos que existiram no Brasil desde o início do sistema escravista e que constituíram alternativas bem sucedidas de rompimento com a escravidão, além de revelarem a habilidade de escravos e libertos se organizarem e conviverem com relativa autonomia dentro do sistema escravista. Neste sentido, cabe questionarmos porque os vários saberes cotidianos de escravos e libertos nos seus ofícios, nas artes plásticas, nos cultos religiosos, na música, nas festas e celebrações, na forma de se vestirem, de falarem e de sepultarem os seus mortos estão sendo negligenciados? Silencia-se também sobre o papel ativo das lideranças negras no movimento abolicionista. O texto presente no nicho Abolição apresenta a abolição como resultado de leis, das pressões do movimento abolicionista e da imprensa e destaca apenas personagens brancos e ilustres, a Princesa Isabel e o presidente da província Julio de Castilhos, ocultando e invisibilizando os abolicionistas negros. Também são esquecidas as irmandades e associações negras cujos membros, escravos e libertos, contribuíram decisivamente para a compra de alforrias desempenhando importante papel na luta pela liberdade no Brasil. A exposição Período Escravista encerra as narrativas sobre o negro com a abolição da escravidão, congelando a história e a cultura negra naquele momento histórico. O negro é convertido em um vestígio do passado. Conforme apontam Mattos, Abreu, Dantas e Moraes (2009):

> Depois do período colonial e da escravidão, os afrodescendentes praticamente desaparecem da história do Brasil ensinada, de alguma forma confirmando a ideia de que somos uma nação sem problemas raciais. Por que estudar os afrodescendentes depois da abolição se não existem mais escravos? (p. 310)

2.2. A contestação das representações racializadas: o Museu de Percurso do Negro

Para Mário Chagas (1994), a aplicação do conceito de museu a um espaço/cenário determinado está vinculada a uma intencionalidade representacional. O autor entende que a musealização é uma

construção voluntária, de caráter seletivo e político, vinculada a um esquema de atribuição de valores. Nesta direção, a musealização de ruas, praças e do Mercado Público, no Museu de Percurso do Negro em Porto Alegre, parece estar articulada à intenção de recriar espaços de memórias negras por meio de obras distribuídas pelo centro da cidade, às quais são atribuídos sentidos e valores ligados às memórias e a história da comunidade afro-riograndense. O Museu de Percurso do Negro surgiu a partir de um projeto desenvolvido por entidades do movimento negro do Rio Grande do Sul, reunidas pelo Centro de Referência Afro-Brasileiro - CRAB[1], sob a coordenação Grupo de Trabalho Angola Janga[2], com apoio financeiro da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) e do Programa Monumenta[3] do Ministério da Cultura. É, portanto, no cenário de lutas pela autorrepresentação, que se constituem estratégias de reversão de estereótipos e de positivação das identidades negras que vão possibilitar que os significados existentes sobre o negro sejam reapropriados e flexionados, o que Hall chama de *transcodificação*, quando ocorre a substituição de imagens retóricas negativas dominantes por imagens positivas do negro e da cultura negra. No contexto museológico, as ações afirmativas estão relacionadas ao reconhecimento e valorização dos patrimônios culturais afro-brasileiros e indígenas e estão vinculadas à construção de novos projetos expositivos.

O projeto do Museu de Percurso do Negro, aprovado no ano de 2003, junto ao Núcleo de Políticas Públicas para o Povo Negro da Prefeitura Municipal de Porto Alegro objetiva dar visibilidade à comunidade afro-brasileira através da construção de obras de arte idealizadas por artistas negros em espaços públicos no centro histórico de Porto Alegre, marcando visualmente os *territórios negros urbanos*. Para Ilma Silva Vilasboas (2010) o Museu de Percurso do Negro em Porto Alegre apresenta uma estrutura de museu não convencional, elaborada de forma coletiva pela comunidade negra porto-alegrense, criando possibilidades de novas leituras dos espaços urbanos da cidade, valorizando práticas culturais distintas e afirmando identidades positivas (Vilasboas, 2010: 91). O projeto do MPN teve início no ano de 2009 prevendo a criação de quatro marcos da presença negra na capital gaúcha. Até o presente momento três obras já foram entregues à cidade: o Tambor, a Pegada Africana e o Bará do Mercado. O primeiro marco, o Tambor, foi inaugurado no ano de 2010, na Praça Brigadeiro Sampaio, antigo Largo da Forca. O espaço era assim designado por ser o lugar onde eram enforcados criminosos entre os anos 1830 e 1860, conforme previsto no Código Criminal do Brasil Imperial. Vale destacar que entre os escravos condenados à forca incluíam-se aqueles que resistiram à escravidão. De outro lado, esse marco está também relacionado à presença de um antigo chafariz nessa praça, onde se reuniam os escravos em busca de água para abastecimento das casas de seus senhores. O Tambor foi produzido por um coletivo de artistas, entre eles: Adriana Xaplin, Gutê, Leandro Machado, Elaine Rodrigues, Marco Antônio dos Santos, Mattos e Pelópidas Thebano.

O segundo marco do Museu de Percurso do Negro em Porto Alegre é a Pegada Africana, inaugurada em novembro de 2011, na Praça da Alfândega, antigo Largo ou Praça da Quitanda. No século XVIII esse pequeno espaço de terra situado entre a Rua da Praia e o lago Guaíba era considerado o maior ponto de movimentação comercial da cidade e reunia mulheres negras que vendiam seus quitutes em balaios contendo frutas secas, rendas e bordados. A obra Pegada Africana foi gerada em um processo

1 O CRAB é uma instituição criada no ano 2009 para ser referencial da cultura afro-brasileira atuando na direção de resgatá-la e valorizá-la.

2 O Grupo de Trabalho Angola Janga é uma organização não governamental, fundada em 1988 que atua na área da educação desenvolvendo cursos de formação e capacitação destinados principalmente a militantes do movimento negro. Tem por objetivo a promoção da igualdade racial.

3 O Monumenta é um programa do Ministério da Cultura que visa a recuperação do patrimônio cultural urbano brasileiro. Atua em cidades históricas protegidas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) promovendo restauração e recuperação de bens tombados e de edificações.

diferente do Tambor, pois é de autoria de um único artista. O mapa do continente africano, estilizado de forma a assemelhar-se a um pé humano, imprime uma pegada no chão da Praça da Alfândega, em frente ao Clube do Comércio. O desenho da Pegada Africana foi desenvolvido pelo arquiteto Vinícius Vieira e foi elaborado utilizando pedras pretas e aço inoxidável para os contornos e tem cerca de 3 metros de altura e 2 metros de largura.

O terceiro marco do Museu de Percurso do Negro, o Bará do Mercado, é ainda mais recente e foi inaugurado em fevereiro de 2013. A obra, elaborada no centro do Mercado Público de Porto Alegre, marca a presença dos trabalhadores negros nesse espaço de comércio da cidade e também está relacionada às práticas religiosas de matriz africana que até hoje se realizam nesse local em homenagem ao Bará do Mercado. No blog do Museu, Mãe Norinha de Oxalá declara que o Mercado Público faz parte dos "caminhos invisíveis dos negros em Porto Alegre", e sua importância deve-se a preservação e culto ao Orixá Bará Agelu Olodiá, assentado no chão, no centro do mercado. No panteão africano, o orixá Bará é a entidade que abre os caminhos, o guardião das casas e cidades e representa o trabalho e a fartura. Nas religiões de matriz africana, "assentar" significa fixar o orixá no local, através de um determinado objeto e de práticas rituais específicas. Este objeto, chamado pelos praticantes das religiões de matriz africana de ocutá teria sido enterrado no chão do Mercado, exatamente no seu centro, significando que o orixá está ali, podendo ser visitado e cultuado, recebendo oferendas dos adeptos da religião. A obra Bará do Mercado, que integra o percurso expográfico do MPN foi construída em forma de círculo e é uma produção coletiva, idealizada por Mãe Norinha de Oxalá, concebida pelos artistas Leandro Machado e Pelópidas Thebano e executada por Leonardo Posenato, Vilmar Santos e Vinícius Vieira.

Na perspectiva dos Estudos Culturais, entendemos que a produção de um percurso expositivo para o Museu do Percurso do Negro em Porto Alegre implica na construção de discursos e estratégias representacionais sobre as memórias e histórias negras da cidade na direção do que Stuart Hall tematiza, sobre diferentes contra-estratégias que têm sido adotadas. Essas contra-estratégias contestam as representações racializadas, revertendo estereótipos e substituindo a imagem retórica negativa sobre o negro e a cultura negra, por imagens positivas. Sugerimos que a principal contra-estratégia representacional em operação no percurso expositivo do MPN é *a reinvenção da história e da cultura afro-riograndense,* que envolve não somente a substituição de imagens negativas de aspectos centrais da cultura negra por imagens positivas, mas também a contestação da invisibilidade histórica do negro no centro da cidade de Porto Alegre. Trata-se, portanto, da ressignificação de múltiplos aspectos da história e da cultura negra do Rio Grande do Sul.

Reinventando territórios negros

Um dos primeiros estudos a tratar dos territórios negros no sul do Brasil foi o trabalho da antropóloga Ilka Boaventura Leite (1996) que afirma que o território negro integra o corpus de representações partilhadas pelo grupo, geralmente associado a um lugar, a uma experiência, sendo um elemento de visibilidade a ser resgatado e através do qual os negros procuram reconstruir suas tradições de parentesco e religião, a terra e os valores morais. De outro lado, o historiador José Rivair Macedo (2012) salienta que a noção de territorialidade negra, desenvolvida por Iosvaldyr Carvalho Bittencourt Júnior, é fundamental porque explica as peculiaridades da socialização das populações negras duplamente desterritorializadas: na África e no Novo Mundo, ao serem privadas da liberdade e dos espaços que ocupavam originalmente. É importante observar que existem múltiplas concepções de território por trás do discurso da desterritorialização Neste estudo, priorizamos a dimensão cultural e política na definição de território, indissociável das relações de poder. Na visão do jornalista Deivison

Moacir Cezar de Campos (2006) o processo de desenraizamento da população negra está vinculado à transferência de comunidades de territórios negros tradicionais de Porto Alegre para áreas mais distantes do centro, num processo de reterritorialização, que implica a perda dos referenciais simbólicos e mesmo sociais das antigas comunidades. Iosvaldyr Carvalho Bittencourt Júnior (2010) menciona o intenso processo de periferização da população negra e também da população branca empobrecida em Porto Alegre nas primeiras décadas do século XX. De acordo com o autor, essas populações eram pressionadas a se deslocarem do perímetro urbano para os arrabaldes da cidade.

O projeto expográfico do Museu de Percurso do Negro marca, na contemporaneidade, a reterritorialização da presença negra no centro da cidade. A localização das obras que integram o percurso do MPN parece evocar essa presença e seus múltiplos significados para os leitores da cidade. No caso da obra do Tambor, as figuras humanas aplicadas à estrutura da obra parecem evocar as diversas atividades urbanas desenvolvidas por negros na cidade. Também na obra Pegada Africana, está em operação uma reinvenção territorial, que marca simbolicamente os muitos pés de africanos e afrodescendentes que por ali passaram cumprindo suas rotinas de trabalho e, por que não dizer, também de lazer. Trata-se de um marco que materializa o continente africano na Praça da Alfândega e que possibilita que raízes históricas adquiram nova visibilidade na forma do continente africano.

Reinventando a África

De acordo com os autores Carlos Serrano e Maurício Waldmann (2007) o continente africano foi o mais desqualificado pelo pensamento ocidental, com imagens negativas e excludentes. Quando se pensa em África, emergem noções frequentemente estereotipadas e pejorativas que foram construídas ao longo de muitos anos e em diferentes contextos históricos e que têm sido reforçadas pelas representações que circulam na mídia, particularmente, nos filmes e programas de televisão. Compondo essas imagens, é recorrente a ideia de um continente selvagem, tribal, vivendo fora da civilização, o que reflete uma visão simplificada da África e dos africanos. Desde a cartografia medieval, a África foi representada como o território de monstros, como um conjunto de terras situadas abaixo do espaço europeu e, portanto, simbolicamente estigmatizada como inferior. Os autores observam ainda que na lógica eurocêntrica a civilização egípcia não teria nada a ver com um continente selvagem como o africano e, portanto, o Egito foi expurgado dos seus traços negros e africanos. Também Stuart Hall (1997) destaca que o repertório europeu de representações sobre a África foi construído salientando a subordinação e o primitivismo dos povos africanos. Hall afirma que as representações populares da diferença racial mostravam os negros como próprios para a servidão e dotados de uma preguiça inata que os incapacitava para o trabalho regular. Os povos negros eram representados próximos à natureza e em oposição à cultura, de forma que os negros seriam naturalmente incapazes de civilização.

Para Patrícia de Santana Pinho (2004) a África teve um papel central como mito de origem na construção das identidades negras na busca de uma unidade identitária. Juntamente com uma ideia de raça negra baseada na cor da pele e na textura dos cabelos, o "mito da Mama África" difunde a crença de uma ligação entre todos os negros através de uma essência originada na África e transportada em seus corpos e almas. Para Pinho:

> O mito da Mama África representa, para a maioria das populações afros-descendentes, a base da história 'da fundação', assumindo um papel central nas narrativas identitárias. Isso envolve a reivindicação do passado africano onde se tem construído uma África da memória e do desejo. Contudo, alguns estudiosos

da identidade negra alertam para as armadilhas do essencialismo presentes no discurso e nas práticas afrocentristas (Pinho, 2004: 58).

Na mesma direção, Stuart Hall (1996) quando discute a construção da identidade cultural na diáspora, destaca o papel unificador da África, proporcionando "uma coerência imaginária à experiência da dispersão e fragmentação, que é a história de todas as diásporas forçadas" (p.69), além de um recurso de resistência e confronto as experiências diaspóricas do tráfico, da escravidão e da colonização. É importante destacar que não só as tradições africanas foram inventadas, mas também o próprio conceito de África foi inventado pelos europeus. Parece-nos que o marco da Pegada Africana na Praça da Alfândega de Porto Alegre, reinventa a África não apenas como um mito de origem, mas como um recurso de resistência que ressignifica as imagens negativas do continente através de uma presença marcante e central no percurso urbano da cidade.

Reinventando a religiosidade afro-riograndense

A religiosidade afro-brasileira, em suas diversas variantes, possui como característica constitutiva a reinvenção. As crenças, os deuses e os costumes religiosos dos diversos grupos étnicos africanos que foram traficados para o Brasil como escravos precisaram ser negociados, transformados e reelaborados como estratégia para sua permanência cultural. Ao chegarem ao Brasil, os africanos eram obrigados a adotar o catolicismo dos brancos, mesmo que superficialmente. A partir daí, desenvolve-se uma tradição de sincretismo religioso como estratégia dos africanos e seus descendentes para manterem as suas tradições. "O sincretismo valeu como uma poderosa arma que de início os negros habilmente manejaram contra a pressão esmagadora da cultura superior dos povos escravizadores" (Sanches, 2001: 69). Neste sentido, Milton Silva Santos (2012) destaca o fato de que até o ano de 1976 os terreiros eram obrigados a se cadastrar nas Delegacias de Polícia (p. 19). O autor menciona ainda que apesar da perseguição policial e das representações negativas, as práticas religiosas de origem africana asseguraram a permanência de uma ancestralidade africana preservada e reelaborada graças à memória coletiva de homens e mulheres, de escravos e libertos.

De outro lado, Milton Silva dos Santos (2012) afirma que a tolerância dos senhores de escravos com as crenças afro-brasileiras baseava-se muitas vezes no entendimento de que os "batuques" eram uma forma de divertimento que servia para manter a paz nas senzalas. Ainda assim, desde o seu surgimento, as religiões de matriz africana foram desqualificadas, perseguidas e frequentemente apontadas como "feitiçaria, curandeirismo e charlatanismo" (Santos, 2012: 19).

O Bará é considerado, no Rio Grande do Sul, o primeiro dos orixás, dono dos caminhos e encruzilhadas. Um dos símbolos que o representa é a chave, responsável por abrir e fechar caminhos e outros elementos que se relacionem a dinheiro, o que explica a relação do orixá com o comércio e com os mercados. O historiador Mateus Cunha (2007) explica que o assentamento do Bará no centro do Mercado Público de Porto Alegre inscreve o local como ponto de passagem obrigatória para os praticantes de todas as religiões de matriz africana do Rio Grande do Sul. Também José Carlos dos Anjos (2007) registra que as lideranças religiosas afro-gaúchas reivindicam o Bará do Mercado, como um espaço sagrado das religiões afro-brasileiras.

Neste sentido, perpetuar a tradição do Orixá Bará no mercado público de Porto Alegre através de um marco simbólico no Museu de Percurso do Negro articula-se ao desejo da comunidade negra rio-grandense de ressignificar e dar visibilidade à religiosidade de matriz africana que durante um longo período foi silenciada, negativada e perseguida no Rio Grande do Sul.

3. O que as representações museológicas ensinam sobre o negro?

Reafirmando o potencial pedagógico das exposições museológicas para além dos projetos declaradamente de 'ação educativa', este estudo se interessa por identificar significados e sentidos sobre o negro produzidos nos espaços museais. Afinal, o que os museus ensinam sobre o negro? Para essa reflexão, tomamos o conceito de Pedagogias da Racialização elaborado por Gládis Elise Pereira da Silva Kaecher (2010), que contribui para problematizar os *efeitos de sentido* produzidos pelas pedagogias da racialização. A autora argumenta que há uma pedagogia da racialização em funcionamento na sociedade brasileira, que ensina que o pertencimento racial está relacionado a questões fenotípicas, a características físicas que demarcam a raça/cor das pessoas. Essa demarcação, a partir de características físicas, atua naturalizando o processo de pertencimento étnico-racial e a cor da pele passa a ser vista como fator determinante da pertença racial. A partir desse entendimento a identidade racial se estabeleceria de uma maneira fixa e essencialista. A autora salienta ainda, o aspecto político das pedagogias da racialização que "evidencia embates e disputas que são, em última instância, embates de e por poder: o poder de se representar, de ocupar a centralidade das narrativas e de dizer sobre e para o outro" (Kaercher, 2010: 91). Os estudos de Kaercher contribuem para pensar os modos distintos como as representações relativas à raça estão também presentes nos museus e atuam na constituição de identidades e subjetividades negras.

As representações sobre o negro nas exposições museais consideradas nessa análise cultural parecem enquadrar-se em dois eixos. Um primeiro eixo marcado por representações racializadas do "outro" negro, naturalizando a diferença étnico-racial, construindo um "outro" negro genérico, homogêneo e estigmatizado pela escravidão, tal qual foi instituído pela mentalidade colonialista europeia. Um segundo eixo que se vale de contra-estratégias de representação, na direção da reversão e da substituição de significados negativos por positivos. Neste sentido, aspectos da cultura negra são ressignificados buscando superar uma abordagem estereotipada, na direção de sua valorização e visibilidade. Nesse ponto, reafirmamos que as identidades negras são construídas dentro da representação de acordo com as formas com que os sujeitos são representados e se representam e ocupa espaço central nas políticas de identidade e nas disputas por distribuição de recursos materiais e simbólicos. Ademais, a questão da representação do Outro adquire importância crescente em razão da emergência e da visibilidade de diferentes grupos e movimentos que reivindicam voz e participação no jogo das políticas identitárias. Nesse contexto, entendemos que é também a partir das representações produzidas sobre o Outro negro nas exposições museológicas que poderão ser constituídas outras histórias de outras culturas e de identidades plurais.

Referências Bibliográficas

Anjos, J. (2007). "A Reterritorialização do Negro no Centro de Porto Alegre" in Ari Pedro Oro; ______& Mateus Cunha (Org.). *A Tradição do Bará do Mercado*. Porto Alegre, PMPA/SMC/CMEC.

Bitterncourt Júnior, I. (2007). *Relatório Antropológico*.

______. (2010). "Os percursos do negro em Porto Alegre: territorialidade negra urbana" in Ilma Silva Villasboas; ______ &Vinícius Vieira de Souza. *Museu de Percurso doNegro em Porto Alegre*. Porto Alegre: Ed. Porto Alegre, pp. 9-74.

Bhabha, H. (1998). "A outra questão: o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo" in *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 105-128.

Bonin, I. (2009). “Para problematizar a pedagogia da diversidade” in Marisa Vorraber Costa (Org.). *A Educação na Cultura da Mídia e do Consumo*. Rio de Janeiro: Lamparina, pp. 115-116.

Campos, D. (2006). *O Grupo Palmares (1971-1978): Um movimento negro de subversão e resistência pela construção de um novo espaço social e simbólico*. 195 f. Dissertação (Mestrado em História), PUCRS-

Chagas, M. (1994). “No museu com a turma do Charlie Brown” in *Cadernos de Museologia*, nº 2, pp. 49-65.

______. (2006). *Há uma gota de sangue em cada museu*: *a ótica museológica de Mário de Andrade*. Chapecó: Argos.

Cunha, M. (2007a). *Museus e Exposições e suas Representações sobre o Negro no Brasil*. V Simpósio Internacional do Centro de Estudos do Caribe no Brasil. Salvador.

______. (2007b). “O Orixá Bará” in Ari Pedro Oro; José Carlos dos Anjos & ______ (Org.). *A Tradição do Bará do Mercado*. Porto Alegre, PMPA/SMC/CMEC.

Duschatzky, S. & Skiliar, C. (2001). “O nome dos outros. Narrando a alteridade na cultura e na educação” in Larrosa, J & Skliar, C. (Org.). *Habitantes deBabel***:** *política e poéticas da diferença*. Belo Horizonte: Ed.Autêntica.

Hall, S. (1996). “Identidade Cultural e Diáspora” in*Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, nº 24, pp. 68-75.

______ (Ed). (1997). *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London/Thousand Oaks/ New Delhi: Sage.

Kaercher, G. (2010). “Pedagogias da Racialização ou dos modos como se aprende a “ter” raça e/ ou cor” in Maria Isabel Edelweiss Bujes & Iara Bonin (Org.). *Pedagogias sem Fronteiras*. Canoas: Ulbra.

Leite, I. (Org.). (1996). *Negros no sul do Brasil***:** *Invisibilidade e Territorialidade*. Santa Catarina: Letras Contemporâneas.

Lody, R. (2005). *O Negro no Museu Brasileiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil

Macedo, J. (2012). “Os educadores em face da educação antirracista: o desafio necessário” in Iosvaldyr Carvalho Bittencourt Júnior& Viviane Saballa. (Org.). *Procedimentos didático-pedagógicos aplicáveis em História e cultura afro-brasileira*. Porto Alegre: EDUFRGS, pp. 29-34.

Mattos, H. *et al* (2009). “Personagens negros e livros didáticos: reflexões sobre a ação política dos afrodescendentes e as representações da cultura brasileira” in Helenice Rocha, Aparecida Bastos, Luis Rezinik, Marcelo de Souza Magalhães, (org.) *A história na escola: autores, livros e leituras*. Rio de Janeiro: Editora FGV, pp. 299-320.

Museu do percurso do negro em Porto Alegre. [URL: www.museudepercursodonegroem portoalegre.blogspot.com.br, acedido em 11/11/2012].

Nedel, L. (1999). *Paisagens da Província: o regionalismo sul-rio-grandense e o Museu Julio de Castilhos nos anos 1950*. Dissertação (Mestrado em História). Rio de Janeiro: Instituto Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Pinho, P. (2004). *Reinvenções da África na Bahia*. São Paulo: Annablume.

Sanches, P. (2001). *Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Verj.

Sansone, L. (2004). *Negritude sem Etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. (Trad. Vera Ribeiro). Salvador: EDUFBA; Pallas.

Santos, M. (2012). "Afinal, o que são religiões afro-brasileiras?" in Renata Felinto (org.) *Culturas africanas e afro-brasileiras em sala de aula*: saberes para os professores e fazeres para os alunos. Belo Horizonte: Fino Traço.

Santos, M. (2004). "Entre o tronco e os Atabaques**:** a representação do negro nos Museus Brasileiros" in *Colóquio Internacional: Projeto UNESCO: 50 anos depois*.

Serrano, C. & Waldman, M. (2007). *Memória d'África: a temática africana em sala de aula*. São Paulo: Cortez.

Shohat, E. & Stam, R. (2006). *Crítica da imagem eurocêntrica*: *multiculturalismo e representação* (trad. Mario Soares). São Paulo: Cosacnaify.

Silva, T. (org.) (2000). *Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis; Vozes.

Silveira, A. (2011). *O Museu Julio de Castilhos no Período 1960-1980: acervos, discursos, representações e práticas através de uma exposição museológica*. Dissertação (Mestrado Profissionalizante em Patrimônio Cultural), Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria-RS.

Vilasboas, I. (2010). "Projeto Museológico e Museográfico" in ______; Bittencourt Júnior , I. C. & Souza, V. V. *Museu do Percurso do Negro em Porto Alegre*. Porto Alegre: Ed. Porto Alegre, pp. 75-103.

Identidade e utopia: um discurso para os novos tempos

Madalena Zaccara[1]

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Resumo: O texto trata das ações do movimento intercultural "Identidades" da Universidade de Porto, Portugal. A arte relacional praticada pelo coletivo inscreve-se entre as práticas artístico/culturais que possibilitam ações que visam provocar resistência à uniformização de comportamentos artísticos, construindo um discurso alternativo e encorajador da prática política da arte contemporânea. Através de uma perspectiva intercultural, ele busca a ação e a intervenção política em contextos onde as populações se envolvem no seu próprio desenvolvimento invocando para o artista como criação o seu envolvimento com o mundo. O interesse no coletivo faz parte de uma pesquisa maior desenvolvida pelo autor intitulada: Artes Visuais no Nordeste: relações multiculturais.

Palavras-chave: Arte e identidade; Arte e politica; Identidades; Interculturalidade; Utopia.

1. Sobre práticas culturais hegemônicas

Sabemos que as novas formas de soberania capitalista desenham, na contemporaneidade, a cartografia do poder econômico e cultural onde as situações não se organizam mais segundo um ponto de vista central, mas através de um sistema de redes, uma teia multicêntrica que defende (e impõe) a ideia de que centro e periferia são idealizações homogêneas. Nada fugiria a essa condição, muito menos a arte como expressão de uma cultura. Temos cerca de vinte anos de reflexões sobre o "outro" e sua sobrevivência, sobre o centro versus margens e sobre a consciência de que a bandeira que reivindicava uma identidade no universo fragmentado da Pós-Modernidade perdeu sua simplicidade inicial que nos dividia em apocalípticos ou em integrados na definição já clássica de Umberto Eco (1965).

Para além da ideia binária que nos envolveu (e envolve) de dominador/dominado proveniente de uma ideologia neoliberal e de uma realidade econômica internacional, a discutida globalização poderia conter uma dinâmica de retorno onde as margens poderiam encontrar o centro?

Para Canclini (1995) essa globalização traria em seu bojo uma dimensão onde a mestiçagem de culturas e o seu potencial de hibridismo desfariam a lógica e o poder do Estado. Esses processos de hibridização cultural seriam, pois, tão intensos que mobilizariam a construção de identidades bem como o reconhecimento e a valorização das diferenças culturais apesar das relações de poder.

Para Frantz Fanon, entretanto, em *Os condenados da terra* (1961) a principal arma do colonizador sempre foi a imposição da

[1] Madalena de Fátima Zaccara Pekala (Madalena Zaccara) é doutora em História da Arte pela Université Toulouse II; Professora Associada do Departamento de Teoria da Arte e Expressão Artística da Universidade Federal de Pernambuco; Coordenadora do Programa Associado de Pós-Graduação em Artes Visuais UFPE-UFPB, Membro do Comitê de Teoria e História da Associação Nacional dos Pesquisadores de Artes Plásticas (ANPAP); Líder do Grupo de Pesquisa Arte, Cultura e Memória, membro do Grupo de Pesquisas ID. Cai. Identidades da Universidade do Porto, Portugal. Tem vários livros e artigos publicados. Atualmente se encontra em estagio Pos-doutoral Senior como bolsista da CAPES. Email: madazaccara@gmail.

imagem que eles concebiam dos colonizados sobre os povos subjugados. Dessa forma, para libertar-se seria necessário expurgar essa imagem autodepreciativa. Um caminho que implica em um percurso educacional onde os valores impostos pouco a pouco fossem substituídos.

Já Charles Taylor, em *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, (1992), afirma que o reconhecimento público completo de cidadãos iguais exigiria duas formas de respeito: primeiro, o respeito pelas identidades únicas de cada indivíduo, independente do sexo, raça ou etnia e, segundo, respeito pelas atividades práticas e maneiras de ver o mundo.

Podemos considerar, a partir destas e de tantas outras reflexões sobre o assunto que: uma vez que pensadores reconhecem e denunciam a existência de práticas culturais hegemônicas que excluem as periféricas inclusive no que diz respeito à sua identidade cultural e que eles refletem sobre o assunto já há décadas se já não é tempo de falarmos das possíveis reações? Não é possível traçar nosso próprio caminho? Não podemos reagir na práxis? Não conseguimos mudar a dinâmica do *mainstream*?

Na tela da artista brasileira moderna Tarsila do Amaral *Os operários* (fig. 1), estes se perfilam para a fumaça onipresente e onipotente das fábricas. Anônimos, mestiços, eles são o "outro" estabelecido pela assimetria do poder. Já na modernidade, a artista os pinta e , dessa forma, denuncia, politiza, questiona essas fileiras de cabeças humanas pintadas em cores quentes, mestiças, aparentemente conformadas, como se uma grade invisível os contivesse contra o fundo feito pelas chaminés das fábricas que os engolem a cada amanhecer e os vomitam no fim do dia.

Em que medida a periferia global, margens econômicas, têm consciência desta grade, dessas barreiras, que, se anteriormente se projetaram como resultado de uma ocupação de fundo econômico mercantilista hoje se mantém pela ação do capitalismo financeiro que se instalou no planeta a partir do final dos anos 1970: o neoliberalismo?

No projeto de céu consumista dessa forma de controle financeiro o que ora guia estas cabeças, o que nos guia, de acordo com Suely Rolnik (2006: 5):" é a identificação quase hipnótica com as imagens de mundo veiculadas pela publicidade e pela cultura de massa", seriamos pois guiados por projeções de imagens que "são invariavelmente portadoras da mensagem de que existiriam paraísos, que agora eles estão neste mundo não num além dele e, sobretudo, que alguns teriam o privilegio de habita-los". As cabeças teriam se transformado em " zumbis hiperativos incluídos ou trapos humanos excluídos".

Fig.1. Tarsila do Amaral. *Operários*. Óleo sobre tela, 1924.

A partir do exposto acima, na atual reconfiguração do universo das artes visuais como são introduzidas as estratégias políticas de denúncia e de transformação? Como podemos ir além do espaço permitido ao "outro" possível, pregado pela nova dialética geopolítica que ainda parte dos, já

denunciados *ad nauseam*, centros hegemônicos de poder?

Artistas ou grupos de artistas parecem ter descoberto um caminho possível. Eles se inserem em um universo múltiplo de práticas que, dentro de um circuito micro político, faz frente à estética macro política dominante. Sua ação visa a vida. Não basta mais representar os operários e sua condição oprimida. É necessário interferir na vida destes operários. Arte , política e ação, desta forma, entram em processo de fusão.

1.1 A ação do coletivo "Identidades" como alternativa

A prática artística do coletivo português "Identidades" inscreve-se entre as ações de caráter micro político. O seu interesse intercultural, pelo outro implica na ideia de uma produção artística que tem identidade e alteridade, como matéria prima e que necessita do apoio da antropologia, sociologia, política, direito e demais ciências para ajudar na sua conceituação e ação. A sua reflexão/ação não está mais sujeita ao olhar contemplativo do belo platônico ou o das belas-artes no sentido clássico. Ela existe em sintonia com outras atividades da existência humana. Traz em sua gênese um novo mapa global que inclui geografias e interesses diversos.

A história da relação entre arte e política é o ponto crucial da sua ação que se processa através de uma perspectiva baseada em ume relação intercultural. O grupo promove uma negociação artística, política, cultural que não se baseia nos legados eurocêntricos, mas se orienta em função da construção de sociedades plurais e emancipada tendo como principio os quase mantras:confiança, conhecimento e cumplicidade. Seus membros são artista que mergulham no campo ampliado da criatividade onde arte e política relacionam-se em uma integração do fazer artístico ao agir social.

Nicolas Bourriaud teorizou a proposta de uma arte ligada a uma estética relacional que cria diferença no consenso legitimado de mundo. Uma estética que se pauta em função das relações inter-humanas que elas figuram, produzem ou criam. O mundo da arte e da vida está cada vez mais fundido e a estética, como ciência do sensível, está em consonância com esse novo olhar: « uma mesa de montagem alternativa que perturba, reorganiza ou insere as formas sociais em enredos originais" (Bourriaud, 2009: 83).

Talvez a melhor definição da prática artística intercultural traga em si o conceito de utopia. A utopia permite outro lugar, ela quer outro lugar. Ela reflete um questionamento crítico da ordem existente e abriga a idéia de outro território humano possível. Ela poderia, portanto, supor e propor a revisão da mecânica ocidental universalista através de uma interculturalidade baseada em trocas em que a solidariedade e a participação não se limitem ao contexto colonialista anterior. Para Catherine Walsh (*apud* Candau, Vera Maria, 2008):

> O conceito de interculturalidade é central à (re)construção de um pensamento crítico-outro-um pensamento crítico de – desde outro modo, precisamente por três razões principais: primeiro porque está vivido e pensado desde a experiência vivida da colonialidade (...);segundo porque reflete um pensamento não baseado nos legados eurocêntricos ou da modernidade e, em terceiro, porque tem sua origem no sul, dando assim uma volta à geopolítica dominante do conhecimento que tem tido seu centro no norte global.

A prática do "Identidades", apesar de ter origem em um país de passado colonialista proporciona uma (re)conceitualização da palavra utopia: uma atualização de sentido. Ela seria uma práxis possível através de um processo de comunicação entre culturas diversas em condições de respeito, de um intercâmbio construído entre pessoas, saberes e práticas culturalmente diferentes buscando um novo sentido nas suas diferenças, de uma negociação onde os conflitos de poder são confrontados gerando praticas e ações conscientes. Uma utopia necessária, pois, afinal, a sua ausência em qualquer

momento ,inclusive no que vivemos, é uma falha social. Uma falha para com a esperança.

A liberdade conceitual, imaginativa e perceptiva das práticas artísticas ditas utópicas que envolvem a política pode abrigar um sonho para além das servidões e uma promessa de reconciliação com o humano em sua expressão maior. Sua proposta encontra-se para além das múltiplas grades com as quais o capital burocratiza e regula a arte incidindo em sua produção. Afinal, a arte, segundo Ramirez (2002) oferece a melhor alternativa conhecida a esse mundo infeliz.

É, portanto, trabalhando no intervalo, pós – colonial e micro politico, que o movimento intercultural Identidades se manifesta estabelecendo sua ação artística. Atuando em comunidades isoladas - em um tempo no qual a universalização das mídias gera uma fusão conceitual atrelada à realidade de um mercado mundial de arte limitando a produção artística às normas estéticas e ideológicas do circuito euro-americano – ele, o movimento, mobiliza, já há 16 anos, artistas, professores e estudantes de arte que, fora do seu espaço de conforto buscam, através da reflexão partilhada, interagir em três espaços sociais de língua e colonização portuguesas. A partir de Porto, como já foi dito anteriormente, ele se relaciona com Moçambique, Cabo Verde e Conceição das Crioulas (fig. 2), comunidade quilombola[1] em Pernambuco, Nordeste do Brasil.

Fig. 2. Conceição das Crioulas. Salgueiro. Pernambuco. Brasil.

Ao tomar comunidades com tais características como campo de desenvolvimento para uma proposta de educação intercultural que visa a desconstrução da subalternidade, o coletivo pretende encontrar outras modulações para as oposições binárias entre periferia e centro, atrasado e desenvolvido, subalterno e dominante, popular e acadêmico, a partir desse entre-lugar que possibilite relações de reciprocidade e dialogicidade.

A proposta do movimento "Identidades" não se volta para intervenções artísticas no sentido mais clássico que estas intervenções assumem ou para a produção de objetos artísticos. Ele busca a ação e a intervenção política em contextos onde as populações se envolvem no seu próprio desenvolvimento (Paiva, 2011), invocando para o artista como criação o seu envolvimento com o mundo.

Na fluidez das fronteiras processa-se, portanto, o debate teórico da arte produzida/provocada pelo coletivo "Identidades". O artista torna-se um mediador social ou um etnógrafo de micro

1 No período de escravidão no Brasil (séculos XVII e XVIII), os negros que conseguiam fugir se refugiavam com outros em igual situação em locais bem escondidos e fortificados no meio das matas. Estes locais eram conhecidos como quilombos. Nestas comunidades, eles viviam de acordo com sua cultura africana, plantando e produzindo em comunidade. Na época colonial, o Brasil chegou a ter centenas destas comunidades espalhadas, principalmente, pelos atuais estados da Bahia, Pernambuco, Goiás, Mato Grosso, Minas Gerais e Alagoas.

estratégias que ativa um convívio que Hall Foster (2005) situa como arte etnográfica a partir da qual questões caras à antropologia tais como identidade e comunidade ou contexto e interdisciplinaridade são apropriados pelos artistas atuantes. Como linguagem eles privilegiam o Vídeo ou a Web como partilha de informações; oficinas artísticas partilhadas pelas populações no espaço público como interferência no seu território ou como desvio epistemológico como método de procura de novas soluções (Paiva, 2011)

A arte relacional praticada pelo coletivo inscreve-se entre as práticas artístico/culturais que possibilitarão ações que visam provocar resistência à uniformização de comportamentos artísticos construindo assim um discurso alternativo e encorajador da prática política da arte contemporânea. Fazer arte a partir de uma visão mais generosa, mais sensata e mais ética. A arte como o último reservatório de imaginário a escapar de ser incorporado/apropriado pelo sistema que hoje serve ao capitalismo neoliberal.

O "Identidades" significa, portanto, a ação para além das teorizações dos últimos vinte anos. Nas palavras do coordenador do grupo José Carlos de Paiva (2011) o que diferencia a ação do coletivo da política social é que «a ação artística não prepara nenhum amanhã, lida com o que habita em cada um, amplia a capacidade de admiração, de atenção, de reflexão". O "Identidades" investe no futuro. Ele entrou na tela de Tarsila do Amaral.

Referências Bibliográficas

Borriaud, N. (2009). *Estética Relacional*. São Paulo: Martins Fontes.

Candau, V. (2008). "Direitos Humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença" in *Revista Brasileira de Educação,* nº 37, v.13.

Deleuze, G. & Guatari, F. (2004). *Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34.

Canclini, G. (1995). *Consumidores Y ciudadanos*: *Conflictos multiculturales de globalización*. México: Grijalbo.

Durand, G. (2009). Resistance: chocs et résilience in *Inter Art Actuel*. Québec: Les éditions Intervention, nº 102. pp. 22-25.

Durand, G. (2006). *Les Structures Anthropologiques de l ´Imaginaire*. Paris: Dunod.

Eco, U. (1965). *Apocalípticos e Integrados*. Barcelona: Lumen,

Fanon, F. (1961). *Les Damnés de la Terre*. Paris: Editions Maspero.

Foster, H. (2001). "O artista como etnógrafo" in *Arte & Ensaios*. nº 12. Rio de Janeiro: PPGAV EBA/UFRJ.

Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro DP&A Editora.

Jameson, F. (1993). "Conflictos Interdisciplinares en la investigatión sobre cultura" in *Alteridades*; nº 5, México, pp. 93-117.

Jimenez, M. (2007). "A estética como resistência" in *Mestiçagens na arte contemporânea*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Lamoreaux, E. (2009). *Art et Politique*: *nouvelles formes d´engagement artistique au Québec*. Montréal: écosocieté.

Paiva, J. (2011). "No sertão de Pernambuco à procura de uma linguagem nítida do descontentamento como artistas saboreando munguzá..." in Paiva, C. J. & Martins, C. (Org.). *Investigar a partir da ação intercultural*: *ID-CAI*. Colectivo de Acção e Investigação. Porto: Gesto.

Taylor, C. (1992). *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton University Press.

Zaccara, M. (2012). "Reflexões sobre identidade, periferia e o sistema de internacionalização da arte contemporânea." in. Silva, M. B.; Wilner R. & Zaccrara, Madalena (Org.). *Arte Cultura e Memória*. Recife: Editora da Universidade Federal de Pernambuco.

__________. (2012). "Artes Visuais, política e identidade: um estudo de caso em Recife e Quebec" in Zaccara, M. & Marques, L. (Org.). *Paisagens Plurais*: *Artes Visuais & Transversalidades*. Recife: Editora da Universidade Federal de Pernambuco.

Polifonias em timor-leste: um novo paradigma identitário no pós-colonialismo

Filomena Imaculada Conceição Pinto[1]

Faculdade de Letras de Lisboa, Portugal

Resumo: Timor-Leste, um país pequeno, situa-se no cruzamento cultural de diversos povos visível na sua riqueza étnico-cultural, crenças religiosas e idiomas que o compõem. Os sons de mais de três dezenas de línguas e/ou dialetos, de acordo com as respetivas cores dos seus 'tais' traduzem uma identidade/ identidades, a ter a estudar neste perído pos colonialista pelo papel crescente que têm vindo a ter.

A herança dos portugueses a partir do século XVI foi determinante para o desenvolvimento da fé católica, espalhada pelos missionários que se deslocaram para a ilha. Se a polifonia pressupoe a diversidade de vozes controversas, nem sempre em simultaneo, então esta imagem da música religiosa e seus cânticos assemelha-se ao que também para além do espaço religioso acontece e/ou já acontecia em Timor.

No tempo presente, pos colonialista, urge que os timorenses se reorganizem num novo discurso, diferente das multiplas influências exteriores, se bem que estas tenham de ser analisadas criticamente, e possam ser inspiradoras para novos modelos, para que não sejam simplesmente duplicadas, mas que sejam uma visão e uma afirmação da nossa memória e da nossa independência. Em 1981, em plena luta da resistência, Fernando Sylvan escreveu:«A cultura é a memória de um povo que não dorme.[1]»

Em termos da sua identidade apresenta-se um diálogo sobre o papel dos media na visibilidade dada às tradições ou não, e como suportam o maior ou menor envolvimento do povo, considerando ainda alguma conflitualidade na questão das línguas.

Palavras-chave: Identidade; Religião; Língua, cultura e media.

1. Capítulo I- Breve resenha histórico/cultural

1.1. Conceitos de cultura

Foi o sândalo que provocou a entrada dos portugueses na ilha de Timor, uma terra antiga e sempre considerada como ponto de contacto entre grupos comerciantes de diversos cantos do mundo. A existência da ilha de Timor foi assinalada pela geografia chinesa do século XIV, que a considerava como o *Cabo do Mundo*, e que o nome desta terra "*was famous for its sandalwood and still alludes to tropical fragrance*" (Paulino, 2011a: 89).

A propósito da capital de Díli, Alberto Osório Castro (1996:24) recordou a memória de longa data da transferência da capital de Lifau para Díli: "No porto de Lifau, no actual enclave de Oé-Cussi em território holandês Timor, tivemos a capital da nossa possessão até 1769. Timor é caracterizado como um território de

1 Filomena da Imaculada Conceição Pinto, filha de Cesar do Carmo Pinto e de Domingas da Conceição Sarmento, nasceu em Baucau no dia 05 de dezembro de 1960 em Timor-Leste, onde estudou até ao ensino secundário na localidade de Dili, até 1988. Faz parte da Congregação das Filhas da Caridade de Santa Madalena de Canossa desde 1988. Fez a sua licenciatura emCiencias Religiosas na cidade de Verona na Faculdade de Teologia em 1998. Possui o mestrado em Ciencias da Educação, especialização em Comunicação e Linguagem pela Faculdade Nova de Lisboa no ano de 2009. Atualmente é doutoranda da Faculdade de Letras de Lisboa onde prepara a tese com o seguinte título: «Cultura, Arte e Media na Identidade Timorense».

encruzamento cultural dos diversos povos, repartidos em 31 grupos étnicos, falando suas línguas ou subdialetos”.

Revendo o conceito de cultura, o pensamento iluminista francês caracterizava ‘cultura’ como sendo o estado do espírito cultivado pela instrução e essa palavra estava associada às ideias de progresso, de evolução, de educação e de razão. Cultura e civilização andavam de mãos dadas, sendo que a primeira evocava os progressos individuais e a segunda, os progressos coletivos.

Neste sentido, há uma diferenciação entre o estado natural do homem, irracional ou selvagem, posto que sem cultura, e a cultura é o que ele adquire através dos canais de conhecimento e instrução intelectual. Decorre daí que as comunidades primitivas poderiam evoluir culturalmente e alcançar o estágio de progresso das nações civilizadas. Este pensamento deu origem a um dos sentidos mais utilizados que caracteriza como possuidores de cultura os indivíduos detentores do saber formal, na nossa visão, os que colonizam. Mas atualmente a ideia de cultura sofre constantes transformações. De acordo com Laraia (2004: 96), dois tipos básicos dessas mudanças culturais são: “uma, que é resultante da dinâmica do próprio sistema cultural, e uma segunda, que é resultado do contato de um sistema cultural com outro”. Burns (2002: 127) apresenta dois processos, que induzem a transferência cultural: “interno, pela evolução através de invenção, guiada por necessidades ou pelo capitalismo; e externo, por mudanças forçadas por influências econômicas, políticas, ambientais e culturais externas.”

A cultura de Timor-Leste reflete inúmeras influências, incluindo a tradição Católica Romana levada por Portugal e da Malásia e as culturas Papuas e Austronésias. A Ilha do Crocodilo revela uma cultura fortemente influenciada por lendas, contos e fábulas e apesar do analfabetismo ainda generalizado, há uma forte tradição oral em forma de poesia. Quanto à arquitetura, há alguns edifícios de estilo português junto com os tradicionais totens em casas da região oriental. Estas são conhecidas como *uma-lulik* (casa sagrada, em tétum), e *lee teinu* (casas com pernas) na região de Fataluku. O artesanato também é generalizado, sobretudo a tecelagem de panos tradicionais, o “tais” que veremos no segundo capítulo.

1.2. As tradições e vida espiritual

Os timorenses são animistas por tradição. Prestam cultos aos seus antepassados e acreditam num ser supremo a que chamam Deus respetivamente em suas línguas como: *Maromak* (em tétum), *Lelo Hitun* (em mambae), Uru Vátchu (em fatuluku), *Uru Uatu* (em makasae), *Amu Deus* (em galolen), (Araújo, 2010), *Lara Ula* (em uaimá), *Maromak* (Deus para catolicismo). Porém, em quase todas as variedades dialetais Deus chama-se *Maromak* o que virá, possivelmente, da palavra *naroman* que significa luz, esplendor. Os termos das línguas timorenses que se referem a Deus, associam sempre dois símbolos cósmicos: sol e lua.

Timor tem muitas danças e cânticos populares, por exemplo: a dança-trabalho “sama hare”, “dança do lenço” de Suai, “danças de berliku” de Fatuberliu e Barique. Merece destaque a que se faz ao separar dos grãos do *néli* da espiga reunindo homens e mulheres, que vestindo-se a preceito, acorriam ao *sallal’ah,* onde se cantava e dançava a tradicional *sama hare* “pisar o *néli*”*,* com grande animação. Aos convidados mandava o proprietário servir chá e aos participantes na tarefa distribuir *canipa* (Thomaz, 1973). A vida espiritual timorense decorre entre crenças, festas rituais nas casas sagradas. A religião católica entrou lentamente e é muito vulgar verem-se timorenses cristãos saírem da igreja e irem para casa sagrada. É vulgar os timorenses casados catolicamente terem às ocultas dos missionários outras mulheres. E também os timorenses mesmo casados catolicamente, executam a prática cultural denominado ‘barlaque’.

Como se sabe, a cultura timorense é rica em lendas, cujos temas se relacionam com factos históricos ou com acontecimentos marcantes da vida quotidiana das populações, tais como alianças matrimoniais, constituição da família, origens de determinada povoação e os pactos realizados entre os vários grupos étnicos, sobretudo em determinadas regiões de Timor-Leste. Estes costumes vão persistir mesmo dentro da colonização portuguesa, atravessam o período da ocupação indonésia e são transmitidos regularmente pela RDTL, televisão timorense, pois fazem parte da sua cultura e identidade.

Em 1914, a Sentença Arbitral assinada entre Portugal e os Países Baixos para terminar com os conflitos entre os dois países, fixando as fronteiras que hoje dividem a ilha, é atualmente na parte ocidental da ilha algo questionável, havendo murmúrios de que preferem estar unidos a Timor oriental, porque são a mesma nação. Esta ratificação deu origem de uma comunidade imaginada, designada por Timor Português, cuja formação foi reforçada pelas elites locais formadas nas escolas portuguesas, isto é, Timor Português foi uma entidade imaginada que dava um reconhecimento de solidez num mundo exterior.

2. Capítulo II – Os tais e a identidade timorense

2.1. Recursos tradicionais

"Tecer é produzir moeda" (Campagnolo, Henri & Campagnolo, 1992:21) e os tais são a mais alta expressão da arte local com resultados na economia. Quanto às roupas tradicionais, eram os panos masculinos, os mais vistosos, símbolos de hierarquia e de linhagem. "Os motivos timorenses dos panos masculinos constituiriam a minha mais intensa pesquisa, na esperança de melhor e mais digna visão civilizadora" (Cinatti, 1987: 15). Contudo, no tempo colonial, Portugal proibiu os funcionários timorenses de usarem as suas roupas tradicionais, e aqueles que só podiam usar 'lipa´, pano atado da cintura aos pés originário da China, eram excluídos, mas apenas os homens é que eram obrigados a usar calças.

A tecelagem é uma atividade executada por mulheres e muito valorizada pelos membros masculinos e femininos de cada grupo étnico. Isto significa que a tecelagem é uma atividade coletiva, os homens preparam a terra e fazem a sementeira do algodão, pois, a principal fibra utilizada na tecelagem é o algodão. Incumbe às mulheres a colheita, o descaroçamento, a fiação, a tingidura e a tecelagem do produto em teares de tipo horizontal que são pequenos e muito rudimentares. Com o fio do algodão e o tear as mulheres fabricam panos diferentes. Portugal também teve alguma influência na expansão e popularidade do algodão, quando no século XVII estabeleceu um comércio significativo desta fibra natural, tornando Timor um centro conhecido para a troca deste produto, nos finais do século XVIII, em que o cultivo desta planta atingiu o seu apogeu.

Encontram-se hoje com facilidade os fios pré-tingidos nos mercados regionais, assim como corantes químicos. A zona leste de Timor, por exemplo, Lospalos, é conhecida pela sua produção têxtil, utilizando o fio comercializado e corantes químicos.

Timor é reconhecido não só pela qualidade dos seus têxteis, mas também pelas diferentes técnicas decorativas. O *Warp-faced Ikat*[1] é praticado em todas as regiões, sendo uma das técnicas principais e a com maior relevo, devido às suas características estarem fortemente associadas a esta ilha e não a outras do arquipélago. Nem na língua portuguesa, nem em tétum, existe uma palavra ou pequeno conjunto de palavras que traduzam esta técnica duma forma exata.

1 *Warp-faced ikat* – Quando a técnica do *ikat* (atar antes de tingir) é aplicada apenas aos fios da teia antes de estes serem tecidos.

A tecedeira, seguindo o desenho, vai atando com tiras vegetais secas ou ráfia os vários fios, cobrindo áreas que correspondem ao motivo. Uma vez terminado, as meadas são retiradas da armação e são tingidas na cor pretendida. As secções que estão unidas resistem ao corante. Após o tingimento e antes da tecelagem, os fios são tratados com uma solução de tapioca e água para os endurecer, tornando portanto mais fácil a tecelagem do padrão, que se quer apertado e nítido. O aspeto final dos tons do pano é suave e subtil, quase esbatidos, com motivos em *ikat* que parecem um negativo da cor natural dos fios.

Os '*tais*' estão cada vez mais divulgados pelos *media*, orientam-se para o mercado e devem contemplar além da função de abrigo e proteção, os valores simbólicos dos códigos estéticos vigentes. Em suma, os tais têm caraterísticas semelhantes em toda a ilha, são parte dos diversos modos da vida coletiva dos diferentes grupos étnicos que se afirmam pelas suas cores e desenhos.

2.2. Os recursos naturais

As fibras sintéticas têm feito a sua introdução nos têxteis, e hoje é possível adquiri-las na maioria dos mercados regionais: nylon, acetato, acrílico e polyester, para além de fios metálicos, na maioria dourados antigamente obtidos, nalgumas regiões, a partir da fundição de moedas holandesas. Contudo, as tingiduras naturais são muito usadas em toda a ilha, e nesta, mais do que em qualquer uma das outras do arquipélago, o vermelho é a cor dominante. A explicação para este facto não é clara, embora existam alguns autores que apontam para uma inspiração a partir do tom das buganvílias em flor durante a estação seca. Esta cor, para muitas comunidades timorenses, está tradicionalmente associada à vida, ao sangue e à coragem. Timor-Leste foi e torna-se sempre conhecido não apenas pelas cores vivas dos seus têxteis, mas pela sua mestiçagem "na língua e na cultura" (Paulino, 2011e).

A maior parte das cores oriundas de corantes naturais eram fáceis de obter em qualquer região da ilha, mas com a devastação da natureza pelos ocupantes indonésios tornaram-se escassos estes recursos naturais. Quando em Timor-Leste a United Nations Transitional Administration for East Timor, UNTAET- pelas suas siglas, em inglês, restabeleceu o serviço de rádio e televisão pública RTTL - Rádio e Televisão de Timor-Leste, escolheu para o nome do seu boletim informativo *Tais Timor*. A escolha da palavra ´tais´ significa que nessa altura se reconheceu nestes tecidos uma identidade timorense.

3. Capítulo III – A identidade timorense nos *media*

3. 1. Ambiente da comunicação social em Timor-Leste

De acordo com o *Tais Timor* (edição de 12-25/3/2001, nº 24:6), a TVTL, dirigida pela UNTAET, emitia um total de 168 horas de notícias por semana, em tétum, português, inglês e *bahasa* indonésio com mais de cinco horas de programação em tétum. A Rádio UNTAET continuava a emitir 15 horas por dia de programação original, durante a semana, e várias horas por dia, durante o fim-de-semana. Sem a colaboração dos *media*, as ocorrências de Timor não seriam acontecimento com possibilidade de entrar na agenda pública, como documentos que poderão fazer parte da sua história.

Com fundos de diversos doadores, estabeleceram-se rádios comunitárias nos 13 distritos do país e vários jornais privados começaram a ser publicados. Percebe-se, que a rádio fosse um dos primeiros meios de comunicação de massa que deu imediatismo à notícia devido à possibilidade de divulgar os factos no exato momento em que ocorriam. Sendo menos complexa tecnicamente do que a televisão, a rádio pode estar presente com mais facilidade no local dos acontecimentos e transmitir

as informações mais rapidamente do que a televisão.

Além da rádio e da televisão pública, das rádios comunitárias, algumas das quais não emitem na atualidade devido a problemas técnicos e à falta de pessoal, Timor-Leste conta com três jornais diários (Suara Timor Lorosae, Timor Post e o Jornal Nacional Diário). O panorama dos órgãos de comunicação incorpora ainda três jornais semanais (dois em Dili, Jornal Nacional Semanário e o Tempo Semanal, e um no enclave de Oecusse, Lifau Post). É de salientar, no entanto, que no contexto da cobertura noticiosa pela televisão pública, ate o mês de Maio de 2007, estava limitada praticamente à zona de Díli. Devido a esta realidade, o governo de Timor-Leste investiu mais de $900.000 num contrato com uma empresa indonésia para a utilização de um satélite para ampliar a cobertura de televisão a sete distritos; o sinal de televisão chegará aos outros seis distritos no próximo futuro graças ao apoio da cooperação portuguesa dado pelo GMCS e do IPAD.

3.2 A formação para os media

Em Dezembro de 2011, a União Europeia assinou um acordo de delegação com o IPAD para a gestão e implementação do Programa de Comunicação Social em Timor-Leste, a partir de Janeiro de 2012, no valor de 1 milhão de euros. O documento assinado confirma que até 31 de Dezembro de 2013 se prevê acompanhar e participar na preparação do pacote legislativo e organizar o Congresso da Comunicação; acompanhar e participar na preparação dos Códigos e Procedimentos de Auto-regulação e adopção dos mesmos; dotar os jornalistas e profissionais dos *media* de formação especializada; possibilitar aos alunos do curso de Comunicação da Universidade Nacional de Timor Lorosa'e a realização de um período de estudos numa universidade europeia; produzir e distribuir conteúdos e materiais pedagógicos e informativos; e digitalizar e proteger os arquivos da RTTL.

O estudo do UNMIT (2011:XII) confirma que o número de jornais e revistas têm crescido desde 2006 (o alcance semanal agora é de 21% por semana). Há no entanto uma variação regional significativa: Díli domina com 46% enquanto Oé-cusse segue com 7%. A maioria dos leitores possuem baixa ou média escolaridade, mas os jornais são também lidos por uma alta percentagem de leitores com habilitações superiores. Isto quer dizer que não existe uma divisão significativa de 'status' ou 'posição' social entre os leitores de jornais. Embora em números brutos, a população com educação de nível superior representa uma pequena minoria do número total de leitores. Na obra a que deu o título de *Comunidade Imaginada*, Anderson (2005) dá-nos conta de como o labor da imaginação está presente no processo de construção de uma comunidade. Pode dizer-se que a construção da identidade nacional do povo timorense resulta do esforço conjugado do papel "reconstrutor" dos media, da ação cívica de intelectuais e figuras públicas e, sobretudo, dos movimentos sociais. Com a evolução constante dos meios de comunicação de massa, a sociedade vem-se moldando, e construindo uma nova identidade cultural. Recorde-se que foi depois da divulgação das imagens de Marc Stahl relativa ao massacre de 12 de novembro de 1991 e apos as notícias da não autorização da entrada do barco Lusitânia Expresso um ano depois que Timor atingiu maior visibilidade internacionalmente.

A importância crescente que a cultura dos *media*, nas suas diferentes expressões, vem assumindo faz da identidade, nos nossos dias, uma questão controversa e de futuro incerto. Na verdade, uma ausência de uma consciencialização pode conduzir à total dissolução da identidade. Mas, ao contrário cada um pode refazer, em cada momento, a sua própria identidade, respeitando a sua cultura e a memória dos antepassados.

4. Conclusões

Antes de passar ao diálogo com os presentes gostaria de salientar que entre todas as questões ligadas à identidade timorense, o que maior debate suscita internamente é, sem dúvida o ensino da língua portuguesa nas escolas e a sua utilização nos media num contexto pós colonial e democrático. A língua tétum encontra-se ainda em processo de ser consolidada, e a sua versão estandardizada oficial – desenvolvida pelo Instituto Nacional de Linguística – foi aprovada pelo governo em Abril de 2004. A maioria das notícias é produzida em tétum, mas nem todos os jornalistas põem em prática o padrão ortográfico do tétum. No processo de elaboração das notícias, importam-se muitas palavras de diferentes fontes, dependendo dos antecedentes linguísticos dos jornalistas. Devido a este problema, e às fracas técnicas jornalísticas existentes em Timor-Leste, muitos timorenses admitem que têm dificuldades em compreender as notícias. Daqui fica em aberto até que ponto o papel dos media é determinante na construção de uma nova visão identitária dos timorenses. A rádio oferece serviços noticiários em: tétum, português e língua indonésia; a televisão emite em tétum e português; e os jornais estão geralmente em tétum, mas podem ter algumas partes em outras línguas. Os casos de divulgação de informações incorretas devido a problemas de tradução são muito frequentes.

Quanto à introdução ou consolidação do português, refira-se que em 2013 se iniciou em 5 locais distantes uns dos outros, um projeto piloto sugerido por Kirsty Gusmão, presidente da fundação Alola, tendo por objetivo o ensino na língua materna das crianças na escola primária. Muito haveria a comentar sobre a identidade/identidades em Timor-Leste acerca reintrodução da língua portuguesa ou como recentemente se falou em Lisboa no congresso da CPLP sobre o futuro da língua portuguesa, que em Timor-Leste se deverá dizer consolidação. Mas esta palavra cabe apenas nas escolas de referência, onde o governo timorense contrata apenas docentes portugueses, e os timorenses cujos filhos as frequentam sentem grande orgulho nisso. Outro investimento de Timor-Leste tem sido enviar docentes timorenses a estagiarem em escolas portuguesas. Como é do vosso conhecimento, os guias e os manuais dos curricula do Secundário são da responsabilidade da Universidade de Aveiro. Terminamos com as palavras do investigador timorense que mais tem dignificado o tétum e cuja visão situa na atualidade esta questão que apresentamos: «há que criar ambiente para que haja diálogo, com diligência e honestidade, entre a tradição e a modernidade [...] apesar da diversidade de grupos étnicos a sociedade timorense é bastante uniforme. Para isso, contribuem, em muito, a regra da aliança matrimonial, o peso da linhagem e a sacralização através do culto aos antepassados que criam entre esses grupos distintos, laços estreitos de solidariedade e parentesco. [...] O tétum como língua comum a todos constitui um dos mais importantes fatores de coesão entre os leste – timorenses [...] com 54% de habitantes com menos de 30 anos, torna-se necessário pôr por escrito a sua cultura e a história para não esvair-se em poucas dezenas de anos, face ao desaparecimento dos velhos (lian'ain) se quiser manter a convicção da sua identidade». (Luis Costa: 2006)

Referências Bibliográficas

Burns, P. (2002), *Turismo e antropologia: uma introdução*. Dayse Batista (Trad.). São Paulo: Chronos.

Campagnolo, H. & Campagnolo, M. (1992). *Povos de Timor, Povo de Timor: vida, aliança, morte*, Lisboa: Fundação Oriente/ IICT.

Castro, A. (1996). *A ilha verde e vermelha de Timor*. Lisboa: Cotovia & Fundação Oriente.

Cinatti, R.; Almeida, L. & Mendes, S. (1987). *A arquitectura timorense*, Lisboa: IICT.

Costa, L. (2001), "O tétum, factor de identidade nacional" in *Timor Lorosa'e – Revista de Letras e Cultura Lusófonas*, nº 14, Lisboa: Instituto Camões, pp. 59-64.

Laraia, R. (2006 [19ª edição]). *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Paulino, V. (2011e). "Cultura e Múltiplas identidades linguísticas em Timor-Leste" in Sousa, I. C. & Correia, A. M. (Org.). *Lusofonia encruzilhadas culturais*. Macau: Saint Joseph Academic Press.

Sylvan, F. & Cantogrito, M. (1981). *7 Novos Poemas de Timor-Leste*. Lisboa.

Thomaz, L. (1973). "Vida Rural Timorense" in *Geographica,* ano IX, nº 33, pp. 20-32.

Resumo: Desde 2004 a cidade de Lins (interior de São Paulo) recebe, proporcionalmente, o maior fluxo de africanos do interior paulista. Lá residem e estudam no Centro Universitário de Lins (Unilins), faculdade local, em torno de 140 africanos naturais dos Países de Língua Oficial Portuguesa (Palop): Angola, Cabo Verde, São Tomé & Príncipe, Moçambique e Guine Bissau. No entanto, são preponderantes os jovens provenientes de Angola, cerca de 120, sendo, os únicos que se enunciam enquanto *comunidade angolana*. Ao enunciar esse discurso, os estudantes africanos agenciam e manobram um conjunto de representações, afirmam diferenças e promovem processos de identificação. Tomando essa premissa como pano de fundo, o objetivo geral dessa pesquisa fora buscar analisar os marcadores sociais da diferença utilizados e operados pelos estudantes angolanos residentes na cidade de Lins-SP. Deste se deriva as seguintes problemáticas específicas: i) como e porque o Brasil se apresenta como destino para esses estudantes? ii.) Como os estudantes angolanos se percebem diante da formação social brasileira? Pois, se por um lado, esses marcadores sociais da diferença contribuem para entender melhor as suas narrativas sobre as tensões e dificuldades que vivenciam nesse novo contexto sociocultural; por outro, a escolha do Brasil enquanto destino privilegiado por esses jovens não é gratuita, esta intimamente ligada às relações que o Brasil estabelece com Angola e os demais países dos Palop. Minha questão de pesquisa é saber de que forma esses jovens estão (re)construindo complexas figuras de identificação e diferença que extrapolam as suas fronteiras locais e nacionais, articulando-as no "espaço da diáspora". Elemento fundamental que subsidia os objetivos da pesquisa é não tomar qualquer posição *a priori* sobre a diferença sublinhada por esses jovens. Para tanto, essa pesquisa busca fazer uma aproximação, mais precisamente um esforço empírico e analítico orientado a partir das perspectivas *pós-colonial* e dos *estudos culturais*.

Palavras chave: Angolanos; Negro; Identificação; Diferença; Lusofonia; Lusotropicalismo.

Da racialização à etnização: um estudo de caso de emigrantes angolanos no Brasil[1]

Cauê Gomes Flor[2]

Universidade Federal de São Carlos – Programa de Pós-graduação em Sociologia, Brasil

1. Brasil, África e o Lusotropicalismo

A cena aparentemente inusitada de jovens africanos promovendo festas no Brasil pode ser motivo de espanto ao internauta desavisado, ou de pasme para o transeunte que anda displicente pelas ruas de Lins-SP (Brasil). No entanto, esta é uma situação recorrente para os moradores e, sobretudo, para os estudantes de curso superior da Unilins (Centro Universitário de Lins); autarquia municipal que por meio da FESA (Fundação Eduardo dos Santos) instituição não governamental de apoio

1 Este texto foi publicado com o apoio de uma bolsa de conferencista atribuída pelo Programa Doutoral em Estudos Culturais (PDEC).

2 Pós-graduando em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (Brasil). Com ênfase/experiência em Sociologia das Relações Raciais, Estudo da Diáspora, Relações Políticas - Socioculturais e Econômicas entre Brasil e os Países de Língua Oficial Portuguesa. Graduado (Bacharelado e Licenciatura) em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (Unesp/Campus de Marília- Brasil). Ênfase/experiência em Antropologia, em espacial Antropologia das Populações Afro-Brasileiras.

logístico ao desenvolvimento do povo de angola que promove parcerias entre instituições angolanas e instituições de ensino superior brasileiras (IES). A Unilins recebe estudantes angolanos desde 2004, e a partir de 2005 passou realizar vestibulares em Angola. O primeiro vestibular da instituição contou com a participação de 11000 inscritos, sendo endereçado, a alunos estrangeiros não residentes no Brasil que possuíam Certificado de Conclusão de Ensino Médio ou documento equivalente. Hoje, a universidade linense, estabeleceu uma política estudantil especifica para os estudantes africanos, especialmente para os angolanos. Com comissões específicas, que têm a responsabilidade de fazer visitas sazonais (no mínimo duas vezes ao ano) a Angola, assistentes sociais orientados a acompanhar esses estudantes e um conjunto de informações sobre as "benesses" da graduação no Brasil[1].

A cidade de Lins, hoje, abriga proporcionalmente o maior fluxo de estudantes africanos do interior paulista. Residem e estudam hoje na Unilins em torno de 140 jovens naturais dos mais diversos países africanos de língua oficial portuguesa (Palop) – Angola, Cabo Verde, São Tomé & Príncipe, Moçambique Guine Bissau. Dentre estes, aproximadamente 120 são angolanos, número que em 2006 corresponderia em torno de 90% do número absoluto de universitários angolanos em todo o Brasil inscritos no Programa Estudante Convênio de Graduação[2] (PEC-G) (Fonseca, 2009: 28).

De fato, o diálogo entre Brasil e África é de longa data histórica e a escravidão é a marca fundante que deflagra o início desse profícuo, e certamente, doloroso "diálogo atlântico". Segundo Saraiva (1998), historiador da Universidade de Brasília (Unb), ligado ao campo das Relações Internacionais, as relações entre Brasil e África no período contemporâneo (a partir de 1930) podem ser compreendidas sobre quatro momentos históricos que marcam as políticas externas estabelecidas entre Brasil e o continente africano. Estabelece como a primeira das políticas: o "esquecimento", o "afastamento deliberado" da África. Período, que transcorreu entre as décadas de 1930 a 1946.

A segunda etapa está inscrita no período circunscrito entre 1946 a 1961, denominada de "o Brasil e o renascimento africano", em que ocorre o recrudescimento das relações entre Brasil e o continente africano. A desestabilização geopolítica causada pelo fim da 2º Guerra Mundial, bem como o declínio das potências imperialistas, possibilitou a emergência e consolidação dos processos de libertação nacional em África. Neste momento, a diplomacia brasileira buscava afirmar-se no continente africano, mas é apenas em 1961 com o governo de Jânio Quadros e sua *Política Externa Independente*, que foram criados consulados e embaixadas em Luanda (Angola), Lourenço Marques (Moçambique) e, no mesmo ano criou-se a Divisão da África no Itamaraty (SARAIVA, 1998). A terceira etapa é nomeada por Saraiva (1998) como, "avanços e recuos nas relações Brasil-África", que está contida no período de 1961 a 1969, tem como aspecto marcante o refluxo das relações entre o Brasil e o continente africano, principalmente, se tomarmos como referencia o momento anterior. O fator central que contribui para esse refluxo está associado aos movimentos de libertação nacional em África, que por vezes estiveram ligados a orientações comunistas. A quarta e, portanto, ultima fase é denominada por Saraiva de *"a reafirmação da política africana"*. Momento que iniciou em 1969, em que o Brasil retoma o diálogo com África, marcando em seus acordos interesses econômicos e socioculturais, movimento que continua em ascensão até os dias de hoje.

Podemos também dizer que tais marcos estão intimamente ligados a paradigmas científicos que orientaram o trato das diferenças no país. O que por exemplo explicaria, porque no período inscrito entre final do século XIX e inicio do XX a imigração compulsório ou não de africanos para o Brasil é

1 Ver: http://www.unilins.edu.br/sejaluno/estrangeiros.php

2 O fica evidente é que, a despeito de as políticas de incentivo a vinda de estudantes angolanos para o Brasil buscarem democratizar o acesso, a presença de jovens mais abastados é preponderante. Haja vista o padrão de consumo que pude perceber.

proibida por lei[3]? Com efeito, tais paradigmas subscrevem o ponto, a forma e a aplicação da inflexão central dessas políticas que tratam da diferença e nesse caso, especificamente, a diferença que é sublinhada pela categoria, "negro".

Assim, diante dessa premissa adentremos a uma questão de fundo não menos importante tanto do ponto de vista da contextualização presente principalmente no período 4º período caracterizado por Saraiva (1998) que subsidia a vinda dos jovens estudantes angolanos para o país, quanto no que tange ao desenvolvimento e estruturação da pesquisa. Por que o Brasil apresenta-se não apenas para Angola, mas de forma significativa principalmente para os Palop como um destino pretendido e privilegiado por essa recente onda de imigrante, por essa nova diáspora africana? Para tanto partiremos de algumas elaborações sistematizadas por Dávila (2011) – *Hotel Trópico: O Brasil e os desafios da descolonização africana, 1950-1980*. Texto que tem por objetivo perceber

> "[...] as maneiras como diplomatas e intelectuais brasileiros que transitaram por países africanos interpretaram a mistura cultural e racial brasileira. Ele explora uma forma de pensar que alguns dos brasileiros interessados pela África abraçaram e outros rejeitaram: isto é, a existência de algo chamado de "lusotropicalismo". O termo cunhado por Freyre sugeria que os portugueses possuíam uma maneira especial de viver nos trópicos, caracterizada pela mistura racial e pela afinidade com negros: O Brasil seria a melhor exemplo desse ideal lusotropical" (Dávila, 2006: 12)

Segundo Dávila é o lusotropicalismo, que encontra a sua forma ideológica mais bem acabada na chamada "democracia racial", seria a marca singular do recente processo de formação da nação brasileira. O autor afirma que os diplomatas brasileiros buscaram acentuar a sua herança africana presente na cultura brasileira em suas missões a África pois este era certamente o instrumento cultural visceral de aproximação política e econômica com as nações africanas. Porém, é preciso antes compreender como essa herança africana é articulada no pensamento de Gilberto Freyre para que posteriormente possamos adentrar ao aspecto central dessa dimensão da pesquisa.

Neste ponto, a reflexão de Bastos (2006) em seu texto – *As Criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira* – apresenta proposições importantes para nossa perspectiva. Bastos demonstra que o pensamento de Gilberto Freyre surge em um momento em que a equação da nação precisa ser resolvida. O pensamento que conseguisse equalizar a relação entre cultura e identidade nacional seria o ideal. É justamente isso que *Casa Grande & Senzala* realiza. Esta particular relação que distingue a singularidade nacional se apresenta como um produto bem acabado que articula "harmoniosamente" a relação entre sociedade, cultura e raça. Algo que Gilroy (2007) em seu texto – *Entre Campos: nações, culturas e fascino da raça* – denomina de descentramento critico da narrativa; radicalizando tal processo, o autor, centra a sua análise na formação dos Estados-Nações a partir da estrutura analítica chamada de *raciologia*. Segundo Gilroy (2007) a raciologia se refere a articulação entre "raça" (entendida pelo autor como um processo social, cultural e político que articula local e global), cultura e nação, demonstrando uma relação estreita entre raciologia e a administração do Estado (Gilroy, 2007: 83). Segundo o autor esta é uma relação inerente a constituição dos Estados modernos, viveríamos em Estados racialmente estruturados, a metáfora "campos" sintetiza reflexão.

Retomando as proposições de Bastos (2006) e as relacionando com elaborações de Gilroy (2007) o que é se não a equalização alçada pelo pensamento de Gilberto Freyre uma forma de *raciologia* singular característica dos processos políticos e culturais brasileiros? E aproximando Dávila (2011) no sentido de salientar a importância da ideologia da democracia racial como argumento fundante da postura política especifica do Brasil em relação a África e Hall (2003: 51) ao sublinhar

3 É durante o primeiro momento em que ocorre a abolição da escravidão no Brasil em 1988 que a vinda de africanos para o Brasil é proibida em 1890 por Marechal Deodoro da Fonseca, mediante o Decreto N. 528 - De 28 De Junho De 1890.

que o *multiculturalismo* se refere as formas e estratégias políticas para governar e administrar problemas decorrentes da diferença cultural e/ou racial. O *lusotropicalismo* não seria então também uma variante do *multiculturalismo* em que o Brasil desenvolveu uma forma particular? Portanto, é a partir desse exercício de descentramento critico, é desse "lugar" que esta pesquisa buscara analisar as relações entre Brasil e África contemporâneas. Desenhando, por meio desse descentramento da narrativa, a genealogia historicamente contingente dessa recente diáspora africana para o Brasil.

Segundo a autora (Bastos, 2006), a equalização proposta por Gilberto Freyre tem como a sua pedra angular a força conservadora do patriarcalismo, é este que possibilita a acomodação ao invés do conflito entre as diferentes culturas, raças e povos existentes no Brasil. Gilberto Freyre desloca os termos do debate. Caminhamos da raça para à esfera da cultura, o que emerge como *conciliação* no texto de Bastos (2006), Segato (1998) chama de *negociação,* muito embora ambas tenham em vista o núcleo patriarcal conservador do pensamento de Freyre, que por sua vez define os termos das trocas e quais heranças africanas são ou não relevantes para a formação da nação brasileira. Como é sabido, aqui ocorreu todas as desventuras que o racismo pode oferecer, mas desde a invenção do "mito fundante" da nação, também desdobrou-se aqui um conjunto de processos políticos e culturais muito singulares relativamente àqueles que sucederam no "atlântico negro", marcados por caprichosas ambiguidades, o Brasil não é para principiantes.

Segundo Bastos (2006) é o lusismo presente na obra Gilberto Freyre e, também em suas ações e posicionamentos políticos para Dávila; que o lusotropicalismo e, consequentemente, o seu modelo ideal subsidiado pela conciliação garantida pela "democracia racial", que colocam o Brasil como nação central nas relações políticas e econômicas com África, projetando-se como parceiro natural com o continente. Processo que tem início na década 1950, mas que encontra maior força contemporaneamente. Ou seja, tão importante quanto a criação do mito fundante da formação nação brasileira, são os desdobramentos e influência da obra de Gilberto Freyre nas relações entre Brasil e África. Pois, é a natureza desses argumentos que qualifica o tipo de relação que o Brasil estabelece com Angola e os Palop. Como disse Jânio Quadros do quando afirma que o papel do Brasil em relação a África é prestar serviços aos conceitos da vida e dos métodos políticos ocidentais . "Nosso país deve se tornar o elo, a ponte entre África e o Ocidente, já que estamos a ambos os povos ... podemos dar às nações do continente negro um exemplo de ausência total de preconceito racial, junto com uma prova bem-sucedida de progresso, sem solapar os princípios de igualdade" (Dávila, 2006: 51.). Nessa ordem de ideias, como os estudantes angolanos se percebem diante dessa formação social brasileira?

2. Racilização & Étnização

Certamente, uma dos argumentos centrais e mais recentes a dessa relação supostamente natural entre Brasil e os Papop é justamente é a identificação dada pela língua portuguesa. Nesse sentido transcrevo agora a narrativa de Vicente, meu interlocutor, jovem de 26 anos, curso Engenharia Ambiental, natural em Luanda e que esta no Brasil desde meados de 2006 em que a língua portuguesa e, em especial o *"sotaque"* é operado como marcador social da diferença, marcador de pertencimento/ posicionamento étnico dos jovens angolanos no contexto brasileiro.

> Só qui é bom começa dize qui... o rapais que viveu essa história já não ta no Brasil porque envolve polícia. É qui, é uma feista qui uns colegas foram, eu não fui esse día, era uma feista aqui pertinho, em Guaiçara. A genti tinha acabado de chega, nu fazia um âno e a gente foi, você sabe como é qui é o nosso sutaque é bem diferente do vosso. Mas quando você em um lugar, você acha que tudo lá é bunito, e gente queria fala quinem brasileiro... "ah! que isso..."; "legal"; "na boa". Assim né! Só que na feesta tinha uns

> cara que wmexia com coisa errada. E policia já tinha ouvido comenta e tudo maiss. Ai depois de um tempo chego a policia né na festa. Pego todo mundo crio àquela confusão e eless não tavam proguntando direito que vc... só tavam enquadrando já. E tinha um colega nosso... Alguns conseguiram fuji, dos nosso amigos, brasileiros. Só que um colega nosso que acabo ficando. A policia chego pra ele e ele tava falando: "ow não fiz nada mano"; " que isso mano"; "não faz isso comigo"; " na boa mano". Ai chego um outro amigo que viu que ele já tava com a policia. E foi falando: " fala bem, fala bem, a grita com ele"; "fala bem o portugueis". Ai quando ele se tocou, ele começo a fala: " eu não fiíz nada sério, eu só vim pra feesta e tudo maiss". Ai os policias perguntaram: você não é brasileiro? Então ta bom fica ai. Então foi o suficiente para apaziguar os ânimos. Ou seja, quando ele tentou fala feito brasileiro eles enquadraram ele.

A narrativa de Vicente enuncia um dos problemas enfrentados pelos jovens angolanos, principalmente os homens, no contexto brasileiro. Porém, é a estratégia utilizada para tangenciar o trato truculento do policial durante a abordagem que chama a atenção, fato é, sim, discutiremos a ação policial, elemento fundamental de nossa reflexão. Por hora, no entanto, é o: "eu não fiíz nada, sério, eu só vim pra feesta e tudo maiss", o elemento que emerge como centralidade e, por sua vez, na relação travada com o policial produz um efeito de *diferenciação*, um posicionamento intencional, o meu primeiro elemento para a reflexão. Mas, diferenciação em relação ao o que, ou em nosso caso, quem? E, por quê? Retornemos a narrativa de Vicente e a questão de como, o posicionamento por meio do *sotaque* produz um efeito de diferenciação intencional.

Podemos compreender que existe mais uma *diferença* implicitamente em jogo no jogo de linguagem e significação que o jovem angolano articula durante à circunstancia expressa na narrativa, qual seja, a categoria – "negro", é por meio dela que ele produz um efeito de diferença (*différance*). Segundo Costa (2006) é esta tomada de posição no campo da cultura que produz este efeito. No memento da enunciação (Bhabha, 2011), (paradoxalmente, anterior ao texto enunciado e inscrito subjacentemente durante a fala): "eu não fiíz nada sério, eu só vim pra feesta e tudo maiss", que o efeito de diferença é produzido, o jovem diferencia-se do "negro brasileiro", operando um processo de etnicização, produzindo um efeito de fronteira, como efeito, marcando o seu pertencimento ao grupo – *angolanos*. Deslocando a significação do ser negro no processo de racialização de sua experiência coletiva presente na pratica policial (Silvério, 2013): "você não é brasileiro? Então ta bom fica ai". De imediato tal estratégia - interpreta-se como um posicionamento - marca uma diferenciação não apenas em relação, grosso modo, ao "negro brasileiro". Essa diferença que sublinho por "negro brasileiro" deve ser considerada como signo (Segato, 2005) sendo deslocado no tempo-espaço – mas sobretudo evidencia raça como uma categoria representacional, ou seja semiótica, em que o processo de significação é historicamente o contingente. Inscrita, constituída e organizada em relações sistemáticas através de discursos econômicos, culturais e políticos e praticas institucionais (Brah, 2006: 362). Assim, o posicionamento do estudante revela-se como político-epistemológico

Como diria uma anedota popular brasileira, que já cansei de escutar: "preto, parado é suspeito, correndo é ladrão"; talvez essa fora a justificativa da abordagem dos policiais sobre o estudante angalano. Guimarães (2002) ao investigar o insulto racial, como é o caso da anedota preconceituosa que alude a pratica policial, como forma de construção de uma identidade racial estigmatizada. O insulto racial deve ser compreendido como instrumento de humilhação e que sua lógica reside justamente em demarcar o afastamento do insultador em relação ao insultado, remetendo este ultimo para o terreno da pobreza, da anomia social, da sujeira e da animalidade (Guimarães, 2002: 173). Todavia, é compreendo efetivamente as nuanças de como o "racismo a brasileira" se expressa em praticas cotidianas que poderemos compreender como o *"sotaque"* enquanto uma diferença é articulado como sinal distintivo dos angolanos em Lins- SP. O "*sotaque"* ao ser agenciado (Ortiner, 2006) como elemento que, como vimos, conduz a um efeito que diferencia etnicamente o jovem

angolano "negro" do "negro brasileiro", mas, sobretudo é uma posicionamento em relação a sociedade racialmente estruturada (Grosfoguel, 2013) brasileira que, tende a perceber o individuo "negro" a partir do "estereótipo do agressor", racializando sua experiência (Silvério, 2013). O que me possibilita enunciar que grafo "negro" com aspas para denotar por três motivos que deliberadamente.

O primeiro sugere, retoricamente, mas é preciso afirmar, "negro" não é uma categoria substancial do ponto vista de uma categoria ética e, muito menos do ponto de vista de uma categoria êmica; segundo, deve ser considerado como elemento que opera de forma contingente e relacional ao contexto social e aos processos políticos e culturais que se expressão objetivamente, também, atravessada pela experiência do grupo que esta sendo sublinhado por essa categoria; terceiro, no campo epistemológico representa uma "a abertura de um outro lugar cultural, epistemológico, portanto, político de enfrentamento no cerne da representação colonial" (Bhabha, 1998: 62), ou seja, racista, que esta, evidentemente, inscrita de forma tácita na pratica policial. Com efeito, podemos interpretar que o posicionamento do estudante não apenas inverte o quadro de representações, mas, propõe outro caminho: busca desestabilizá-lo, tratando a diferença não mais como uma fronteira entre dentro e fora, mas como um "lugar" – incerto e disputado – dentro do próprio centro, do campo das representações culturais. Autorizando-me compreender o *sotaque* de forma especifica, e a *linguagem* em geral, como marcadores sociais da diferença operados intencionalmente enquanto estratégia étnica e, vale-se ressalvar, traço *vernacular* de uma identidade não essencializada.

Enfim, a narrativa que busquei desenvolver, enunciada por meu interlocutor neste momento são subsidio para que pudéssemos ampliar nossa reflexão sobre o agenciamento do *sotaque* enquanto marcador da social de diferença. Utilizado estrategicamente como instrumento que opera a possibilidade de um posicionamento/contra-discurso diante das relações raciais especificas do Brasil

Referências Bibliográficas

Bastos, E. (2006). *As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. São Paulo: Global.

Bhabha, H. (2013). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

______. (2011). "O entre lugar das culturas" in *O bazar global e o club dos cavaleiros ingleses*. Recco.

Brah, A. (2006). *Cartografías de la Diápora: Identidades en custión. Traficantes de sueños*. Mapas.

Dávila, J. (2001). *Hotel Trópico: O Brasil e o desafio da descolonização africana, 1950-1980*. São Paulo: Paz e Terra.

Fanon. F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. EDUFBA.

Fonceca, J. (2009). "A tripla perspectiva: a vinda, a permanência e a volta de estudantes angolanos no Brasil" in *Pro-Posições*, Campinas, nº 1, v.20, (58), p. 23-44, jan./abr.

Gilroy, P. (2001). *O Atlântico Negro*. São Paulo: Editora 34.

______. (2007). *Entre Campos: nações, culturas e fascínio da raça*. São Paulo: Annablume.

Grosfoquel, R. (2013). "La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de frantz fanon y la sociología descolonial de boaventura de sousa santos" in Brasil.

Ortner, S. (2006). "Uma atualização da teoria da prática" in *Conferencias e Diálogos: saberes e praticas antropológicas*, 25º Reunião Brasileira de Antropologia.

Guimarães, A. (2002). *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34.

Segato, R. (2005). "Raça é Signo" in: *Série Antropologia*, Brasília.

________. (1998). "The Color-Blind Subject of Myth; Or, Where to Find Africa in the Nation" in *Annual Review of Anthropology*, vol. 27 (1998), pp. 129-151.

Silvério, V. (2013). "Multiculturalismo e a metamorfose na racialização: notas preliminares sobre a experiência contemporânea brasileira" in *Diálogos: Brasil e América Latina*.

TERTÚLIA 20

IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES EM CONTEXTOS COLONIAIS E PÓS-COLONIAIS 5

Epistemologias e Teoria Descolonial

José Jaime Freitas Macedo[1]

Universidade Federal do Vale do São Francisco/UNIVASF, Brasil

Resumo: A Teoria Descolonial necessita de uma Epistemologia? Ou a própria perspectiva discursiva descolonial já impõe a ausência de uma lógica epistêmica? A noção epistêmica de Sul de Boaventura de Souza Santos e o conceito de Colonialidade do Poder, como foi discutido por Anibal Quijano, são elementos que compreendendo serem constitutivos de qualquer perspectiva epistêmica descolonial. O Discurso e a noção de fronteira porosa são outras representações discursivas que podem figurar numa episteme da Descolonialidade, bem como a perspectiva do entre-lugar de Homi Bhabha. Advogo que a ideia de *lugar de representação* também pode fazer parte deste grupo conceitual.

Palavras-chave: Epistemologias; Descolonialidade; Lugar de Representação; Identidades; Discursos

1.Teoria Descolonial: Episteme/epistemes?

A Teoria Descolonial necessita de uma Epistemologia? Ou a própria perspectiva discursiva descolonial já impõe a ausência de uma lógica epistêmica? Entretanto, poderíamos contestar as leituras de construção de uma única epistemologia para cada campo discursivo e/ou da impossibilidade de existir uma lógica epistêmica que não seja portadora de um discurso centrado na perspectiva da busca da Verdade ou, no mínimo, de múltiplas verdades e afirmar que nelas estão inseridas uma visão colonizadora que entende como epistemologia apenas aquela que fundamenta e trata como absoluto um conhecimento e não reconhece como leituras epistêmicas as possibilidades interpretativas que não se pretendem ser o Discurso Verdadeiro e Único sobre algo, mas, que por se constituírem a partir de um lugar de representação, já carregam consigo traduções que por si só significam epistemes plurais que ressignificam o mundo/sociedade.

Entendo que o discurso da Descolonialidade, como qualquer outra leitura teórica, tem uma perspectiva epistêmica, mesmo que não se pretenda constituir-se como uma alternativa teórica com uma configuração universalizadora e, muito mais, se proponha a ser uma leitura política. Ocorre que o limiar entre ambas as coisas é muito tênue, pois as proposituras de poder tendem a se colocar como universalizáveis e este limiar no Discurso Descolonial é, o tempo todo, rompido. Apesar de, em sua essência, a Teoria da Descolonialidade romper visceralmente com qualquer tentativa de *explicação* totalizadora/universalizadora sobre as sociedades e o mundo. Não podemos confundir Descolonialidade com fragmentação, com minimização das leituras propositivas.

A Teoria Descolonial é muito mais que um enfrentamento político de algumas questões: ela tem se tornado, cada vez mais,

1 Doutor em Ciencias Sociais pelo CEPPAC/UnB. Professor do Colegiado de Arqueologia e Preservação Patrimonial da UNIVASF; Professor colaborador do Programa de pós-Graduação em Arqueologia da UFPI.

um campo teórico que se dissemina por diversas áreas do conhecimento. A discussão arqueológica está sendo tensionada, bem como a sociologia já foi influenciada pela Teoria da Descolonialidade. Em outros campos teóricos o discurso descolonial vai penetrando e abrindo novas perspectivas teóricas, construindo uma leitura teórica mais ampla e totalizadora, sem pretender, contudo, ter foro de verdade única, absoluta. A busca aqui não se pauta na explicação do mundo, mas na tradução deste. E esta construção tradutiva se configura como o movimento de explicitação discursiva de um determinado lugar de representação que se pretende habilitado através das suas construções identitárias, memorialísticas e discursivas a conseguir realizar esta tradução. Este processo vai configurando uma perspectiva epistêmica nova que parte das múltiplas posições discursivas, dos inúmeros lugares de representação buscando mais do que entender, traduzir processos sociais.

Do mesmo modo, há um tensionamento dentro do discurso acadêmico em relação às leituras não acadêmicas que continuam a ser tratadas como algo inferior ou pouco científico, como se a leitura acadêmica fosse a única possível. A leitura acadêmica é ainda hegemonicamente, em termos discursivos, Moderna. Contudo, a Teoria da Descolonialidade traz efetivamente uma construção diferenciada que constituindo-se a partir de um lugar de representação multidimensional rompe com a ideia binomial centro-periferia e com uma lógica linear de relacionamento a que esta construção está alicerçada. Assim, o lugar de representação descolonial dialoga com todos os outros lugares de representação ao mesmo tempo num tenso enovelamento discursivo. Desta maneira, a leitura descolonial dentro da academia tem na sua episteme um lugar de representação multidimensional e não-linear.

A noção epistêmica de Sul na forma como foi debatida por Boaventura de Souza Santos e o conceito de Colonialidade do Poder, como foi discutido por Anibal Quijano, são elementos que compreendendo serem constitutivos de qualquer perspectiva epistêmica descolonial. O Discurso, aqui sempre entendido e utilizado como a articulação entre ato e fala, é outro conceito que, entendo, formaria dentro de epistemes Descoloniais. A noção de fronteira porosa, tão comentada por inúmeros autores, é outra representação discursiva que pode figurar numa episteme da Descolonialidade, bem como a perspectiva do entre-lugar de Homi Bhabha. Por outro lado, advogo que a ideia de *lugar de representação* também pode fazer parte deste grupo conceitual.

2. Identidades e lugar de representação

Entendo o lugar de representação como um território simbólico que está presente no conjunto das lutas sociais. É, dentro do campo teórico descolonial, o espaço da construção identitária e é, também, um portal para as pontes multidimensionais que ligam uns lugares de representação a outros. Eles, neste aspecto, são os vetores que canalizam as relações conflituais, de articulação, de negociação, de tensão, de acordos entre os diversos grupos humanos e, também, entre as pessoas. Estes lugares de representação ao mesmo tempo em que são os *loci* onde as Identidades Descoloniais se configuram e a partir de onde se representam, também são configurados/construídos por estas identidades. É um duplo movimento que está enroscado em si próprio, tal qual uma corda trançada ou como um *Buraco de Minhoca* interdimensional. Some-se a isto que as identidades na leitura teórica descolonial não são expressão de uma verdade subordinadora ou revolucionária. Elas se constituem como expressão do auto-reconhecimento, da autoconsciência pessoal ou grupal com todas possibilidades que daí emergem. Assim, o conceito *lugar de representação*, no melhor estilo teórico descolonial, se configura como o lugar da gênese do discurso da Descolonialidade e a este mesmo no seu processo de desenvolvimento.

A perspectiva descolonial do *lugar de representação* constrói discursos identitários que são

afirmativos e autocentrados, mas, que não tem parentesco com a lógica discursiva da Modernidade. Não é tal qual a certeza identitária moderna que, ao operar desde sua perspectiva localizadora, anestesia e subordina os conflitos e os submete a uma relação centro-periferia. Aqui é a lógica conflitiva que ajuda no movimento de construção dos discursos identitários. Não é o discurso afirmador sobre o Outro, mas a leitura Nossa, sobre nós mesmos. Eu sei aquilo que sou, não por negar qualquer coisa, mas por me entender assim. As Identidades Descoloniais trabalham numa lógica de tradução, aqui entendida como sendo esta leitura sobre si mesmo. Eu me traduzo como me entendo. Não peço licença a ninguém para ter uma visão sobre mim. Eu me traduzo a partir de um Lugar de representação que é fruto desta tradução.

As identidades na perspectiva descolonial são construídas como sendo este *lugar de representação*. É neste processo que, ao se autoreconhecerem, os grupos sociais e as pessoas vão criando um conjunto de elementos representativos, e estes elementos vão moldando uma leitura específica de mundo, e este processo vai num duplo movimento reforçando a identidade nascente e este conjunto de elementos representativos, passa a ser convalidado pelo discurso identitário que neste processo vai se constituindo. Este é o *lugar de representação*. Ao mesmo tempo, o discurso identitário descolonial não concebe o processo de articulação como uma lógica de engessamento, mas como a possibilidade do contato gerador de conflitos, tensões, contradições, negociações, relações/ processos sociais. O lugar de representação é o espaço de construção destas identidades que não ficam imobilizadas, nem localizadas, nem fluidas, nem transitórias, nem subordinadas. Todavia, estas identidades não são portadoras de uma, ou mesmo, de múltiplas verdades. O sujeito moderno, síntese do ideário da unidade do Homem, perde o sentido no discurso descolonial. Este Homem Uno, Senhor da Criação, não existe. Nem, tampouco, Uma Humanidade. Existem seres humanos, com diferentes representações de Humanidade.

Também não estou tratando das diferenças excludentes colonialistas, nem pós-modernas que localizam, invisibilizam e subordinam as pessoas e grupos tanto quanto o discurso da Modernidade e que tornam invisível um sujeito hegemônico, preservando-o nesta condição de hegemonia através deste processo de invisibilização protetora, que é construída num movimento de universalização dos particularismos de um grupo. Assim, o homem e a mulher traduzidos étnico-racialmente como brancos, são representados simplesmente como Homem e Mulher, sendo assim, transformados nas representações masculina e feminina únicas da Humanidade. Ficam todas as outras construções étnico-raciais que são nominadas a partir de suas identidades étnico-raciais, impedidas de representarem o Ser Humano. Desta forma, o grupo étnico-racial branco desaparece, invisbilizando-se, para estabelecer-se na condição de centro/grupo hegemônico/poder. Há um outro detalhe neste processo: enquanto todos os que não se configuraram como hegemônicos no discurso da Modernidade são invisibilizados pelo discurso deste campo hegemônico, é este mesmo lugar de representação hegemônico da Modernidade que se oculta. Em outros termos, este movimento é autônomo e estratégico, favorecendo a sua própria posição, os seus interesses, enquanto que o processo geral de invisibilização é heterônomo e favorece a estratégia da posição discursiva daqueles que invisibilizam e não dos que são invisibilizados.

Segundo o Discurso da Modernidade, as identidades são fixas e localizadas. A grande façanha deste campo discursivo foi fazer os outros acreditarem em fronteiras fechadas, em muralhas imponentes e infinitas, onde elas não existiam. O discurso moderno não localizou os grupos sociais, este lugar de representação teórica fez todos acreditarem que haviam locais específicos para cada um, para cada grupo. E fez estes grupos sociais assumirem, cada qual, *o seu espaço, o seu lugar periférico, subordinado*. A periferia e o centro foram construídos neste campo discursivo como espaços relacionais e oposicionais. Dentro do discurso da Modernidade, nenhuma identidade que

foi construída para marcar referencialmente os grupos e pessoas hegemonizados, foi elaborada de forma a valorizar positivamente estas pessoas e grupos sociais. Todas são, conforme a lógica desta perspectiva discursiva, expressões de 'limitações' e/ou 'deficiências' em relação à identidades hegemônicas ocidentais modernas. Assim, podemos exemplificar que este processo ocorreu na construção do discurso hegemônico sobre a identidade negra nas Américas. Estes foram vistos como bárbaros, sem cultura e lascivos, próprios, então, para o trabalho pesado e escravizado; também sobre a identidade indígena, novamente nas Américas, os índios foram tidos como seres diferentes dos homens e, portanto, passíveis de escravização e/ou aniquilação; sobre a identidade feminina, em todo Mundo Ocidental Moderno, as mulheres eram (e, em muitas circunstâncias, ainda o são) enxergadas como seres inferiores aos homens, que precisavam do controle destes, senão estariam perdidas; algo parecido pode ser descrito para a construção da identidade homossexual, tratada como doença, perversão e aberração pelo Discurso da Modernidade; para os não-europeus, ficaram as classificações de bárbaros, selvagens e primitivos, numa hierarquia que os punha invariavelmente sempre 'abaixo' das sociedades europeias, tidas como 'civilizadas' por este mesmo campo discursivo. As identidades no discurso da Modernidade representam uma forma de controle muito eficaz porque remetem à pessoa ou grupo social, assim classificado na condição de 'subordinado', as responsabilidades por suas 'deficiências' e, portanto, a 'culpa' pela sua 'incompetência' ou 'inviabilidade social'.

As diferenças descoloniais trazem a marca das identidades autoreferenciadas e afirmadas, construídas a partir de um lugar de representação que lhes é próprio. Aqui explicita-se a tensão, o conflito e a contradição como essências formadoras dos processos sociais, das identidades. Esta lógica epistêmica configura as leituras discursivas da Descolonialidade numa perspectiva de diferença, interconexão e tensão discursiva que perpassam todos os campos desta construção teórica.

As Identidades Descoloniais não são representadas como fragmentos de um todo. No discurso descolonial esta unidade não existe. Em cada pessoa existem múltiplas posições identitárias, porque o lugar de representação, como espaço multidimensional que é, não é unívoco, nem linear ou portador de uma Verdade, ou mesmo, de pequenas verdades. Isto produz conflitos e contradições nas atitudes das pessoas e dos grupos. Entretanto, esta múltiplas perspectivas de identidade são as pontes que articulam os deferentes lugares de representação dentro de cada pessoa e entre os diversos grupos de interesse. Ao invés, de fragmentar e pulverizar, estas perspectivas múltiplas de identidades, são o fator de construção dos *buracos de minhoca sociais* entre as diversas possibilidades de lugares de representação. Os lugares de representação são o ponto de entrada destas estradas interdimensionais, intersocietais, interdisciplinares.

Este processo é a construção de uma perspectiva epistêmica que se espraia na própria discussão sobre identidades que entendo desta forma: O pensamento discursivo que emerge desses dois conceitos está centrado na perspectiva de representar-se a partir de um lugar autônomo e que não está numa condição subordinada e periférica. Ao construir identidades e projetos nacionais, falar de uma posição como esta é extremamente significativa porque permite-nos interpelar aqueles com os quais disputamos poder numa posição que não é de pedinte ou de devedor, mas na condição de proponente, de quem tem projetos e quer viabilizá-los. A disputa passa, então, a ser por projetos, propostas de construção da sociedade.

Ao construir leituras epistêmicas da Teoria da Descolonialidade também temos que pensar na leitura das memórias e das temporalidades. Assim, entendo que a leitura discursiva descolonial se configura num campo epistêmico em construção em cujo movimento constitutivo temporalidades e memórias desempenham um papel fundamental.

Sobre memória e temporalidades entendo que uma leitura descolonial possível pode ser concebida como sendo, aquela em que as memórias são o processo de ressignificação do vivido e

que, desta maneira, reconfiguram e revivenciam aquilo que convencionamos chamar de passado. Considerando que o tempo da Modernidade pode ser traduzido como a sequência linear que vem do passado e que leva a experiência dos eventos históricos como referencial que ajuda a construir as experiências e os processos sociais no presente, projetando o futuro. Compreendendo que o presente é construído como um momento efêmero por este discurso, para ter a concretização dos eventos no futuro; considerando que o tempo pós-moderno pode ser entendido como o lugar do eterno presente, com passado, presente e futuro confinados num mesmo momento, e tendo o passado perdido a condição de referencial de experiências para o presente e o futuro; entendo que a partir da interpretação sobre memórias e temporalidades posta mais acima, o discurso descolonial traz uma perspectiva de temporalidade diferente.

Do mesmo modo que a Modernidade e a Pós-modernidade, na leitura descolonial a representação temporal é fruto de construção social. Todavia, para esta perspectiva discursiva não há um tempo eterno e imutável, conforme o discurso da Modernidade quer fazer crer ou um processo não-linear e confinado num lugar, como entendeu a Pós-modernidade. A temporalidade descolonial pode ser traduzida como a representação das experiências e processos sociais vivenciados e pensados através das memórias, das identidades, dos lugares de representação e dos discursos.

Desta forma, compreendo que no Campo Teórico da Descolonialidade o passado pode ser representado pelas memórias e, portanto, ele é múltiplo como são as memórias e é reconfigurado a cada instante, porque as memórias são sempre trazidas de volta e elas reemergem sempre diferentes daquilo que buscam representar e são reelaboradas a cada tradução. Isto porque o que as pessoas e os grupos constroem como memória não é uma leitura literal dos eventos vivenciados, mas o modo como estes eventos foram vivenciados por estas pessoas e/ou grupos e como estas vivências modificaram as suas interpretações daquilo que experenciaram. Então, isto significa que os fatos vividos, configurados nas memórias das pessoas e dos grupos, retornam ao momento atual sempre que eles são reconstruídos identitariamente por uma pessoa ou grupo que os enxergam de uma maneira particular.

O passado está vivo. Entretanto, ele não substitui o presente no discurso da Descolonialidade. Esta leitura é também diferente daquela que a interpretação Pós-moderna propõe para a tradução deste lapso temporal, que transformado em eterno presente, extinguiu o passado e o futuro. No discurso da Teoria Descolonial o retorno do passado através da memória é um processo que se configura como uma reconstrução ou tradução e não como uma substituição do tempo e dos processos sociais que existiram ou existem. Estes tiveram sua existência num determinado momento que não é o agora e estão sendo aqui recontados, traduzidos de acordo com os interesses das pessoas e grupos sociais que agora vivem. Desta forma, o tempo da memória não compete com o tempo do lugar de representação. Eles se articulam, numa relação dialógica tensa, conflituosa, mas sem se pretenderem excludentes. Ao contrário, em inúmeras circunstancias os processos de construção das memórias e dos lugares de representação se articulam. O que fica óbvio é que não há um passado, mas diferentes temporalidades representadas pelas memórias que disputam legitimidade com outras temporalidades, com outras memórias.

Aqui emerge uma outra questão: cabe a cada lugar de representação somente uma identidade ou um lugar de representação pode comportar várias identidades? Entendo ser fora de dúvidas que cada identidade identifica-se com pelo menos um lugar de representação. Entretanto, os lugares de representação podem não ser limitados a comportar apenas uma identidade, ou então, devemos conceber os lugares de representação como processos com fronteiras interpenetráveis em relação a outros lugares que lhes são próximos por afinidades e com isto emergiriam estruturas mais amplas, ou níveis diferenciados de lugares de representação dos primeiros, que seriam monoidentitários, sendo estes últimos multidentitários.

Assim, pensar numa perspectiva descolonial implica traduzir e relacionar-se com a experiência de muitas epistemologias que não estão aprisionadas dentro do discurso ocidental. A diferença subalterna se exprime no *lugar de fala* de Homi Bhabha que percebo ter equivalência com a singularidade *alephiana* de Jorge Luis Borges. Traduzo ambos como lugar de representação por entender ser um termo mais amplo e pertinente, porque compreendo que o lugar de representação articula as identidades pertencente a este, bem como, os seus discursos e as memórias associadas a estes processos. Ao mesmo tempo, ele é polarizado por estes, memórias, identidades e discursos. E este emaranhamento se explicita na sua conceituação quando ele é comparado ao *buraco de minhoca* da Física, justamente por seu enovelamento e por sua capacidade de se conectar com múltiplos lugares de representação ao mesmo tempo. Conforme Borges (2008) descreve no seu conto *"O Aleph",* é possível, a partir desta singularidade, que ele punha em seu romance como estando localizada no sótão de uma casa velha em Buenos Aires, ver todas as pessoas e ruas do mundo. Isto representa a possibilidade quântica de múltiplas dimensões articuladas e conectadas entre si, permitindo o transito rápido entre elas e dentro delas, tendo, por exemplo, a possibilidade especulativa das Pontes de Einstein-Rosen (um dos nomes científicos dos *buracos de minhoca ou buracos de verme* no campo da Física), que, conforme Albert Einstein e Nathan Rosen publicaram em 1935, seriam estruturas de ligação entre universos, dimensões e pontos do nosso espaço, de modo a permitirem o deslocamento entre pontos distantes do espaço tridimensional através da conexão entre um buraco negro e um buraco branco num curto espaço de tempo e reduzindo a distância espacial dentro do nosso Universo por dobrar o espaço sobre si.

O *Aleph*, conforme já disse anteriormente, pode ser traduzido como o ponto do conjunto espaço-tempo que contém todos os outros pontos. Isto é uma impossibilidade no espaço tridimensional, entretanto, é perfeitamente exequível no contínuo quadridimensional proposto por Theodor Kaluza, em 1919, e aprimorado por Oskar Klein, em 1926. Esta quarta dimensão, com poder de torcer e retorcer o espaço tridimensional e o tempo é, num mesmo sentido, microscópica e torcida como uma corda, e serve de imagem-espelho de qualquer do discurso identitário. A compreensão do mundo físico como possuidor de inúmeras dimensões, além das três ou quatro (se for considerada a dimensão espaço-tempo einsteiniana como tradicional) de uso mais comum, é muito recente na Física. Toda a mentalidade da Modernidade foi alicerçada no paradigma da Física clássica newtoniana. Esta visão de mundo compreendeu a linearidade do fluir do tempo, a ideia de certeza baseada na noção de que o mundo podia ser plenamente explicado com os conceitos das Ciências Naturais e Exatas conhecidos até então, e nisto se embasou a possibilidade de conhecer a Verdade.

Quando tomo a leitura da Física Multidimensional para o Campo Discursivo da Descolonialidade, a situação muda por completo. A construção discursiva de uma identidade nesta perspectiva teórica descolonial não fica limitada a um ponto. Ela é, *em si, uma singularidade,* ou seja, um lugar que abarca todos os outros, que através das Pontes de Einstein-Rosen. Desta maneira um ponto pode interagir simultaneamente com todos os outros pontos, com as outras singularidades, um lugar que contém o Universo. A esta *singularidade* o escritor Jorge Luis Borges deu o nome de *Aleph*.

Além disto, a singularidade é um ponto de inflexão em que a própria visão tradicional da Modernidade de tempo linear perde o sentido. Num primeiro movimento ela se parece com a ideia do *eterno presente* Pós-moderna, mas a singularidade não um representa um insulamento do tempo. Ela pode ser traduzida como um ponto onde os processos se embaralham e mutuamente se influenciam. Assim, o passado e o futuro não desaparecem num presente pasteurizado. No discurso descolonial memórias, identidades, lugares de representação e discursos se constroem e se entrechocam dando conformação àquilo que convencionamos chamar de processos sociais. E, portanto, configurando as temporalidades descoloniais.

Se na Física a forma de enxergar o *Aleph* está relacionada à posição dimensional que o observador toma, nas Ciências Sociais, desenvolvendo um pouco a perspectiva teórica do Campo Discursivo da Descolonialidade, o modo como é interpretada e representada uma identidade, entendendo a mesma como construída a partir da perspectiva da *singularidade alephiana,* está relacionada às suas posições discursivas, ou seja, ao lugar de representação de cada identidade.

Na Física existe a interpretação que explica o fato de que seres pertencentes a um espaço com menor quantidade de vetores dimensionais não conseguem perceber as outras dimensões que têm mais vetores dimensionais que a sua. Assim, um ser que está capacitado a viver e perceber apenas em três dimensões não consegue enxergar as dimensões que se seguem ou um ser bidimensional não consegue enxergar a terceira dimensão e as posteriores.

Não se pode trazer esta condição de limitação e/ou de incapacidade natural para a leitura das Ciências Sociais. A relação aqui está para a construção de discursos que produzem perspectivas que condicionam a percepção dos processos sociais de uma determinada maneira. Desta forma, podemos traduzir esta leitura dizendo que a construção discursiva influencia o modo como os integrantes/portadores daquela lógica de discurso operam em relação aos contextos sociais. Entretanto, nem este processo pode se visto como um fenômeno natural, nem como algo irreversível ou que não possa ser desconstruído. Os discursos não são eternos, são construções sociais limitadas dentro de determinados contextos histórico-sociais, que influenciam o processo de construção dos lugares de representação. Continuando este detalhamento conceitual, argumento que todo discurso para ser coerente precisa ter uma organicidade e uma lógica internas a serem seguidas tanto nas falas, bem como no agir social. Caso isto não ocorra, a leitura discursiva se fragiliza porque perde coerência.

Enquanto ato e fala, os discursos se configuram como expressão síntese da temporalidade descolonial. Isto porque se as temporalidades são resultantes dos processos sociais e no campo da Descolonialidade a memória e as identidades, bem como os lugares de representação são elementos articuladores de sua temporalidade, os discursos, para esta corrente teórica, são os elementos estruturantes das identidades, dos lugares de representação e das memórias, sendo, por consequência, elementos constitutivos das temporalidades descoloniais. E da forma que os discursos são estruturados por estes elementos temos a configuração dos lugares de representação descoloniais aqui concretizada.

Assim, conforme o discurso da Descolonialidade, as identidades são um dos eixos constitutivos de qualquer lógica discursiva. Cada discurso tem o seu lugar de representação que o gera, articula e dá consistência e coerência ao mesmo. Por outro lado, as perspectivas discursivas fundamentam os lugares de representação e trazem nexo referencial às respectivas identidades. É um emaranhamento que traz consigo a lógica da Descolonialidade.

Entendo que o conceito de identidade pode ser traduzido como toda a forma de representação através da qual uma pessoa ou um grupo social de qualquer tipo se percebe enquanto portadores de um conjunto de características próprias que lhes dão significado, ou que lhes permitem se reconhecer como produtores e/ou portadores dos referenciais que esta forma de representação construiu. Então, por inumeráveis circunstâncias, estas pessoas ou grupamentos sociais constroem empatia por estas características, produzindo um discurso identificador com as mesmas. A depender do referencial teórico em evidência as identidades podem ser lidas, também, como construções que emanam poder e/ou representam localização porque submetem e classificam como no Discurso da Modernidade, mas que, quando tomamos a perspectiva descolonial, elas estabelecem posições discursivas autônomas das quais também derivam representações de poder, todavia, sem localizar subordinadamente outros grupos.

Identidades podem representar pertencimento e ruptura porque acabam por criar laços de integração, bem como leituras de diferenciação, exclusão e estranhamento a depender do conteúdo

discursivo ao qual estão associadas. Ainda podem, através da construção de um discurso autônomo e auto-referenciado, conforme ocorre dentro da perspectiva teórica da Descolonialidade, romper com o poder hegemônico do discurso da Modernidade sem tomar este como seu opositor central, porque a leitura binomial centro-periferia não faz sentido neste campo discursivo. Por outro lado, segundo a leitura discursiva da Modernidade, uma identidade pode ser polarizada como figura-espelho de outro discurso identitário, tornando-se, assim, subordinada a este outro discurso identitário ou, tomando novamente a lógica teórica da Descolonialidade, se estabelecer como lugar de representação e, por tanto, ser multirrelacional porque os lugares de representação abrem pontes múltiplas entre si.

Por último, temos o conceito de discurso. Se este é traduzido na perspectiva descolonial como ato e fala; se ele é fruto das práticas sociais; se este se constitui nos diversos lugares de representação, sendo que cada um destes produz o seu discurso a partir das construções identitárias que engendra, então temos uma circularidade. Esta pode ser entendida sob a égide de um enovelamento entre identidades, lugares de representação, temporalidades e discursos que se configuram no âmago da Teoria Descolonial, na sua episteme. Ou numa delas.

Referências Bibliográficas

Bhabha, H. (1998). *O local da cultura*. Eliana L. L. Reis, Gláucia R. Gonçalves e Myriam Ávila (Trads.). Belo Horizonte: Editora UFMG.

Borges, J. (2008). *O Aleph*. São Paulo: Companhia das Letras.

Grosfóguel, R. (2013). "Para descolonizar os estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais. Transmodernidade, pensamento de fronteira e Colonialidade global". Inês Martins Ferreira (Trad.). [Url: www.eurozine.com, acedido em 26/09/2013].

Mignolo, W. (2003). *Histórias Locais, Projetos Globais*. Editora UFMG.

Quijano, A. (2005). "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina" in Edgardo Lander (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. pp.227-278.

Santos, B.; Menezes, M. (Orgs.) (2010). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez.

Políticas Culturais e Agamben: um diálogo

Flávia Lages de Castro[1]

Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, Brasil

Resumo: Nesta reflexão buscar-se-á tomar as atuais visões acerca da política cultural do Brasil, perpassando por sua história constitutiva recente, a partir de pressupostos indicados nas ideias de Giogio Agamben principalmente no Estudo que ele intitula Homo Sacer e os livros derivados. Pretende-se assim, iniciar ponderações percebendo a política cultural inserida na *bíos* da sociedade.

Palavras Chave: Política cultural; Biopolítica; Agamben

1. Introdução

O que se pretende com este ensaio é perceber o modo pelo qual a biopolítica, apresentada por Agamben e originalmente Foucault, realiza-se (e se o faz) nas Políticas Culturais e nos Direitos Culturais. Esta expressão – biopolítica - é cunhada por Foucault no primeiro volume de História da Sexualidade[1] para estabelecer que o corpo, docilizado pelas múltiplas disciplinas pelas quais passa o indivíduo durante a vida, é preocupação ao central do poder.

Segundo Foucault as disciplinas objetivavam e estabeleciam controle no "corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos[2]".

A análise de Agamben, parte das ideias de Foucault e constrói paradigmas (termo tão evitado por Foucault quanto praticado, segundo o italiano) que visam dar notas explicativas acerca de temas tão primordiais nos dias atuais quanto Estado de Exceção, Poder Soberano etc.

Não se pretende debater todos estes temas, mesmo porque há tanto em Agamben para refletir e tão contemporânea é sua filosofia que considerou-se, para este trabalho, essencial reduzir a fronteira de análise às questões iniciais apresentadas por ele em Homo Sacer e, nestas, as interseções com Foucault e a atualidade que, por óbvio deve ter um recorte e este é a Cultura, mais especificamente a Política Cultural, aqui entendida como um movimento jurídico-político que se propõe a fazer com que o "Direito à Cultura" exista com alguma efetividade.

Claro nos parece que, conforme afirma o filósofo, a contemporaneidade é uma "singular relação com o próprio tempo (...) que a este adere através de uma dissociação e anacronismo"[3]

---

1 Foucault, Michel. *História da Sexualidade*: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988

2 Ibidem, p. 151.

3 Agamben, Giogio. *O que é contemporâneo e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009, p. 59.

1 Student of the Graduate Program in Sociology and Law - PPGSD - Universidade Federal Fluminense.

mas, neste caso, toma-se o termo para indicar o fato de que as reflexões de Agamben são filhas desse tempo que também dá alguma importância – no Ocidente - a direitos culturais, ao menos nominalmente.

2. Biopolítica

O pensamento de Agamben repousa, entre outras, na idéia de biopolítica, indicada por Foucault que perpassa a compreensão de que atualmente o poder consolida-se a partir de uma "administração de corpos" ou, melhor, de uma gestão da vida do indivíduo nos mais específicos detalhes.

Desta forma o termo biopolítica sugere a maneira pela qual o poder – entre o fim do século XVIII e o início do XIX – encontra meios de governar não somente pessoas mas o "conjunto dos viventes". Desta forma a biopolítica é o poder que - através da saúde, educação, higiene, alimentação, sexualidade, natalidade etc – governa através de procedimentos disciplinares e disciplinarizantes.

A noção de biopolítica perpassa a análise histórica do surgimento da política como algo racionalmente estabelecido, indicado por Foucault como sendo o período do Liberalismo. Importante apontar que para o autor, este – o liberalismo - não parte do Estado para definir-se mas da sociedade "que vem a estar numa relação complexa de exterioridade e interioridade em relação ao Estado."[4]

Neste mesmo sentido, Arendt, em A Condição Humana, indica que há um momento histórico em que a esfera privada torna-se "de interesse coletivo" e como tal, passa a ser controlada pelo monopólio do Estado, fazendo com que esfera privada e pública correlacionem-se reciprocamente.[5]

Desta forma, antes de se pensar – de forma direta - o Estado como um ente a ser conservado, subverte-se encontrando a "população" como o bem precioso e que, como tal - na medida que também descobre-se o indivíduo e o corpo modeláveis – pode/vai ser objeto de intervenção, de biopolítica.

Aí está, segundo Judith Revel, o ponto nevrálgico da noção de biopolítica: ou se pensa a esta como o meio pelo qual mantem-se a ordem (o que os alemães chamaram no século XIX de Polizeiwissenschaft) ou como a ultrapassagem da dicotomia Estado/sociedade em "proveito de uma economia política da vida em geral."[6]

3. Cultura: umas definições

Cultura é uma palavra que carrega uma gama de possibilidades, de definições. Assim, a guisa de ter-se algum parâmetro em termos de definição, apresenta-se os três aspectos apontados por John Thompson[7]: clássico, antropológico-descritivo, antropológico simbólico.

Em sentido clássico, tem-se que Cultura é um processo de desenvolvimento e enobrecimento do homem. É tudo material e imaterial que compõe o arcabouço humano. Neste sentido, Aristóteles com a afirmação que a Cultura é tudo que não é material.

Na visão antropológico descritiva a cultura é tomada como sinônimo de civilização em seu sentido etnográfico amplo, sendo todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei , costume e todas as demais capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro de uma sociedade.

A terceira possibilidade apontada por Thompson dá conta de uma definição antropológico simbólica que realiza cultura como sendo o padrão de significados incorporados nas formas simbólicas.

---

4 Foucault, M. Nascimento da biopolítica. In: *Resumo dos Cursos do College de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 91

5 Arendt, H. *A condição humana*. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

6 Revel, Judith. *Foucault*: conceitos essenciais. São Carlos, Claraluz, 2005, p. 26.

7 Thompson, John B. Ideologia e Cultura Moderna. Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995

No que concerne a esta análise, a cultura pode ser descrita como sendo toda produção ou manifestação voluntária, individual ou coletiva que vise, com sua comunicação, a ampliação do conhecimento racional e/ou sensível através de uma elaboração artística, de um pensamento ou de uma pesquisa científica.[8]

Assim a Cultura é um sistema dinâmico e multidisciplinar, um bem subjetivo, com valor intangível (que passa a ser mensurável em mercados rentáveis), um segmento social, a expressão das sensibilidades cognitivas de uma sociedade.

Embora na contemporaneidade a dimensão dada à Cultura já tenha se expandido em escala de produto, bem de consumo, na medida que foi inserida nas configurações e no caminho do capital, podemos ficar com a pequena, mas poética definição de Umberto Eco: um privado e sutil encontro de almas. [9]

Em contraponto, pode-se tomar como reflexão a afirmação de Teixeira Coelho que considera a cultura não mais como um substantivo, uma ideia substantiva – coisa, objeto – mas um adjetivo "ou melhor, uma dimensão feita de tendências, diferenças, contrastes e comparações que descrevem o que a palavra 'cultura' recobre não como uma propriedade inerente a indivíduos ou grupos mas como um instrumento heurístico contingente (...)". [10]

4. Biopolítica, Políticas culturais e a cultura como recurso

A cultura como algo antropologicamente "natural" e valorizável é algo recente. Somente no século XX tem-se que qualquer cultura, qualquer produção humana deve ser valorizada e, preferencialmente, politizada, inserida na política daquela sociedade como valor.

Entretanto, a cultura como veículo no qual a esfera pública emerge[11] é algo anterior; o século XVIII já apresenta estas possibilidades no ocidente e Foucault dá-nos conta de que esta situação, elencada como meio de internalizar o controle social, através de disciplina e governabilidade é algo visível tanto no século XIX quanto no XX.

O "ter cultura" , impressão equivocada de acúmulo de informações das possibilidades culturais disponíveis, passa então a ser mais que um elemento distintivo de classe/posição social, torna-se um meio para a melhoria "ideológica" através da qual uma determinada sociedade superaria a outra e a si mesma pelo fato de ter o maior "polimento social" possível.

Neste sentido, o possuir esta cultura, passível de acúmulo por meio da educação formal, seria a configuração visível de que aquele/aqueles indivíduo(s) digerido(s) por uma anatomopolítica - ou seja, vigilância sobre corpos e modos e busca de produção de um modelo previamente pensado – estaria(m) conforme a disciplina previu.

Esta, chamada por Foucault de biopolítica é o poder que não mais é exercido através da proibição, do comando, mas sim pela facilitação, obstacularização, viabilidade etc. Este poder que se apresenta de nova forma é visível[12] na evolução (não linear, por óbvio) das políticas culturais no ocidente.

Assim, arte e cultura podem ser apontados como instrumentos da biopolítica. Aliás, Yúdice nos dá conta de que:

> "(...) hoje em dia é quase impossível encontrar declarações públicas que não arregimentem a

---

8 Ibidem

9 Eco, Umberto. *Integrados e apocalípticos*. [s.d:s.n:----]

10 Coelho, Teixeira. *A cultura e seu contrário :* cultura, arte e política pós 2001. São Paulo: Iluminuras; Itaú Cultural, 2008, p. 51.

11 Yúdice, George. A conveniência da cultura: usos da cultura na era global. BH: UFMG, 2006.

12 Também pois embora tenha-se, neste, um raciocínio voltado à questão das políticas culturais, não se pode olvidar que apresenta-se em múltiplas outras possibilidades políticas.

> instrumentalização da arte e da cultura, ora para melhorar as condições sociais, como na criação de tolerância multicultural e participação cívica através de defesas como as da UNESCO pela cidadania cultural e por direitos culturais, ora para estimular o crescimento econômico através de projetos de desenvolvimento cultural urbano e a concomitante proliferação de museus para o turismo cultural (...)"[13]

Os direitos culturais, atuais em seu poder de barganha política e importância fixada pelo Estado são considerados como um dos Direitos Humanos, básicos portanto, por definição e status.

Aliás, tem-se claro que Direitos Humanos são produto de sociedades individualistas até porque na Antiguidade Clássica – reduzida nesta análise ao binômio Grécia e Roma antigas – a noção de que o Estado deveria algo ao indivíduo era inexistente.

Como Direito Fundamental, Yúdice chama os Direitos Culturais de "cinderelas da família dos direitos humanos"[14] como sendo, portanto, aquela que, inocente, é pura e nobre, básico dos básicos porque engendra a própria individualidade e identidade de pessoas e pessoas em seus grupos.

O problema deste tipo de identificação é a idealização exacerbada do que são esses direitos ao ponto de não mais serem possíveis de serem realizados.

> O discurso dos direitos humanos, ao contrário, emprega argumentos legais fortemente normativos em nome da justiça, mas muitas vezes acaba numa idolatria de princípios abstratos, ignorando assim os contextos históricos e políticos que devem ser reconhecidos e negociados para que uma política de direitos humanos prevaleça num determinado país num determinado momento. Ou, ainda, esse discurso é abusado como um véu político de interesses particulares, para o qual os críticos dos direitos humanos frequentemente apontam como forma de desautorizar as reivindicações de direitos humanos de modo geral.[15]

Trazendo a baila as especificidades do Brasil, quando se relaciona o Estado e a Cultura, tem-se em mente a ideia de Políticas Públicas e estas, de resto, seriam a base na qual a cidadania seria construída, como signo ou como meio. Não obstante, se basearmo-nos numa análise básica histórica poderemos afirmar que o Estado brasileiro não foi capaz ou não realizou-se através de pessoas que desejassem que acontecesse a instalação de processos democráticos efetivos.

Isto se dá – no que interessa nesta análise – também com a via cultural, as vezes usada como reforço de significações, - como o foi no período Vargas que a tratou como o meio pelo qual comprovava- se (ou se construía-se, claro) o "homem brasileiro" – as vezes como via identitária ou, ainda, como "um direito" .

Ademais demonstra-se também pelo fato que o "mercado" – entendido como o meio pelo qual o capital se enreda e satisfaz suas demandas – entremeia sempre tão mais amplamente a Cultura quanto mais presente está no país.

Na esquina entre o uso da Cultura pelo Estado e a satisfação do "mercado" o país enveredou pelo caminho de oferecer descontos em impostos em troca de financiamento – por parte de empresas – a expressões/atividades/eventos culturais e, dependendo da forma que os incentivos são usados ou temos uma biopolítica do controle ou, indo além da dicotomia Estado/Sociedade vê-se a construção de uma economia política da vida em geral.

Perseguindo Agamben de perto, deve-se, também, estabelecer de que forma entende-se esta economia acima citada.

---

13 Yúdice, *op. cit. , p. 27*

14 Ibidem, p. 27.

15 Huyssen, Andreas. Direitos naturais, direitos culturais e a política da memoria. Disponível em < http://www.uesc.br/icer/artigos/direitos_memoria.pdf> . Acesso em 07 out 2013.

Economia, oikonomia, aparece na análise do filósofo no livro “O Reino e a Glória”[16]. Nele o italiano descreve a genealogia da oikonomia, traçando um nascimento na antiga Grécia, através do cuidar/administrar a casa, um organismo complexo no qual se entrelaçam relações variadas e heterogêneas que acabam por dizer respeito ao campo da economia porque dizem respeito à casa, visto que o que une todas essas relações heterogêneas é um paradigma gestional.

A Cultura, como um bem produzido pelos indivíduos e pelos grupos, antes vista apenas como reflexo de individualidades, marcas de saberes individuais e coletivos que se expunham em forma, por exemplo, de arte, passa no atual século no país, a fazer parte de um projeto nacional, uma questão antes política que social até.

Para Hanna Arendt a confusão entre o que é social e o que é político é resultado da moderna concepção de sociedade. Modernamente a política é vista como o meio pelo qual regula-se as esferas, inclusive a privada. Desta forma o Estado Nacional acaba por regular a vida doméstica através de uma economia nacional o que é, a princípio, contraditório, visto que a oikonomia nasce, justamente, no lar, realizada através do poder do chefe de família.

Se levarmos em consideração Agamben e Foucault, percebemos também que mesmo Políticas Culturais, cujo projeto reproduz todo um discurso social, podem ser usadas como meios de adequação de corpos/pessoas para o projeto do Estado pois que interpelados como cidadão produtores/fruidores de cultura, criam resistências e necessidades amplificadas de participação não necessariamente previstas inicialmente mas, que adequam pessoas, principalmente jovens, aos quereres atuais do padrão de cidadania.

5. Zoé e Bios: onde entra a cultura? Uma quase conclusão

Emprestados da Grécia antiga - os termos zoé e bios são realizados pelo filósofo Giorgio Agamben através do pensamento de Aristóteles e de suas ideias acerca da função da cidade na vida das pessoas. Esta é, para ele, o meio pelo qual se pode garantir uma boa vida.

Zoé é então, por esse prisma, o simples fato de viver, enquanto bios é o modo de viver, a vida qualificada, um modo particular de viver.[17] Gostariamos de partir desta noção de qualificação ou das possibilidades desta para refletir a cultura entrelaçada nestes pensamentos.

A zoé, a vida natural - humana, embora produza cultura, porque é impossível ao ser humano viver sem esta, nos interessa menos nesta análise que a bios, visto que a qualificação da vida, engendra necessariamente, as ideias de cultura acima definidas que qualificam o viver, realizando mais a bios do que a zoés.

O ôikos, a vida humana na pólis, deve então ir além do simples viver. Aí está o “momento” no qual a política, porta-se como biopolítica, tomando conta dos corpos em tantas quantas possibilidades possíveis. “Segundo Foucault o ‘limiar de modernidade biológica’ de uma sociedade situa-se no ponto em que a espécie e o indivíduo enquanto simples corpo vivente tornam-se a aposta que está em jogo nas suas estratégias políticas”.[18]

Ora, esta vida com qualidade requer também, além do homem político – em sentido estrito – o homem completo em suas possibilidades histórico culturais e artísticas, porque não? Neste sentido, a cultura ou melhor, a política cultural, cumpriria o papel de elemento primordial de “cuidado” porque possibilitaria o processo de subjetivação que leva o indivíduo a “vincular a própria identidade e à

16 Agamben, G. *O reino e a glória: Homo Sacer, II, 2*. São Paulo: Boitempo, 2011.

17 Agamben, Giorgio. *Homo sacer:* o poder soberano e a vida nua I. 2.ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p . 10

18 Ibidem, p. 11.

própria consciência (...) a um poder externo”. [19]

Este poder, o poder soberano, construtor de corpos biopolíticos teria assumido, conforme consideramos em nosso raciocínio, também o papel de tutor das “culturas”. Tomando para si a responsabilidade de dar conta do “incentivo” a ações que redundam em reprodução e criação cultural propondo, ou melhor “vendendo” a ideia que a manutenção de tradições interessa mais aos povos que compõe à sociedade que ao Estado que, através desta manutenção, reafirma poderes através do controle das possibilidades de incentivo.

Afinal, a pólis definida aristotelicamente como a oposição entre o viver (zen) e o viver bem (eû zen) se pensada na atualidade ocidental, acompanhando Agamben quando afirma que se constitui pela exclusão da vida nua, é o “lugar” (espaço e ideia) que somente a cultura, em amplo espectro, pode gerar o bem viver, o viver além da vida nua.

Isto é então “politização da vida nua”, uma tarefa, para Agamben, metafísica que engendra uma dupla categoria na política ocidental. Esta duplicidade não se dá no amigo x inimigo mas, segundo o filósofo italiano, na oposição entre vida nua x existência que, associando ao nosso raciocínio geraria uma oposição a natureza e a cultura, naturalizando a esta última, apresentada como sendo produto da zoés do indivíduo que, se mantida, possibilitaria um bem viver, a bios e assim a “vida nua (...) libera-se na cidade e torna-se simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político (...) o ponto em comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele.

Aí tem-se um ponto nevrálgico: a maioria esmagadora dos estudos atuais acerca das políticas culturais – primordialmente as brasileiras – consideram que políticas culturais são emancipatórias quase por definição.

Se partirmos do pressuposto que sim, a construção da cidadania é emancipatória, que o cidadão, cosmos biopolítico (no sentido foucaultiano) que encerra inúmeras definições, obrigações, necessidades é objeto e sujeito de outra construção denominada sociedade, pode-se considerar que qualquer elemento agregado à composição das possibilidades de participação social e cidadania são positivas, mas consideramos ser ingênuo partir desse pressuposto visto que a própria definição de cidadania é dada como se fosse uma força motriz, um poder que daria conta de todas as possibilidades da zoé na bios.

6. Referências Bibliográficas

Agamben, G. (2011 [2ª edição]). *O reino e a glória: Homo Sacer, II*. São Paulo: Boitempo.

______. (2010 [2ª edição]). *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG.

______. (2009). *O que é contemporâneo e outros ensaios*. Chapecó: Argos.

Arendt, H. (2007 [10ª edição]). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense.

Coelho, Teixeira. (2008). *A cultura e seu contrário : cultura, arte e política pós 2001*. São Paulo: Iluminuras; Itaú Cultural.

Eco, Umberto. *Integrados e apocalípticos*. [s.d:s.n:----]

Foucault, M. (1997) *Nascimento da biopolítica. In: Resumo dos Cursos do College de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

19 Ibidem, p. 13.

______. (1988). *História da Sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.

Huyssen, A. *Direitos naturais, direitos culturais e a política da memoria*. [Url: < http://www.uesc.br/icer/artigos/direitos_memoria.pdf> , acedido em 07/ 10/ 2013].

Revel, J. (2005). *Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos, Claraluz.

Thompson, J. (1995). *Ideologia e Cultura Moderna. Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis/RJ: Vozes.

Yúdice, G. (2006). *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: UFMG.

Weffort, F. (1995). *Cultura é um bom negócio*. Brasília: Imprensa Nacional.

Wu, C. (2006). *Privatização da cultura. A intervenção corporativa nas artes desde os anos 80*. São Paulo, Boitempo; SESC.

A lusofonia e a CPLP: jogo de (In) compatibilidades

Jenny Campos[1] & Maria Manuel Baptista[2]

UA/UM/FCT, Portugal

Resumo: A consolidação institucional e a potenciação estratégica da lusofonia devem constituir objetivos de prioridade elevada no contexto da política externa portuguesa, inserindo-se num projeto de realização nacional. Procuraremos neste artigo definir e situar o estado da lusofonia e da CPLP na comunidade internacional e, em simultâneo, perspetivar o futuro da política externa no mundo lusófono evidenciando as (in)compatibilidades existentes até agora.

Palavras-chave: Lusofonia; CPLP; Política; Cultura.

1. Introdução

> "Proponho-me falar aqui do sonho da lusofonia. Digo 'sonho', o que não é pequena coisa, uma vez que o real, todo o real, começa por ser um sonho na cultura e só depois se torna uma concretização cultural (...) Nesta era de globalização da economia e dos mercados, penso que faz sentido, mais do que nunca, inverter o aforismo de Marx e acentuar a ideia de que as verdadeiras infra-estruturas da sociedade são 'cosa mentale', coisa sonhada, e não propriamente estruturas económicas, mercados e tecnologias" (Martins, 2006: 89).

À luz de Moisés Lemos Martins (2006) o espaço cultural da lusofonia só pode ser entendido enquanto espaço plural, onde as memórias coletivas são também plurais e fragmentadas. Quer isto dizer que apesar de um conjunto de países falarem o português isso não dispensa o facto de cada um desses povos ter uma realidade e identidade muito distinta. Compreender a lusofonia implica por isso reconhecer e respeitar a pluralidade de histórias, vozes e mesmo sentimentos associados à comunidade lusófona.

Para compreendermos essas realidades inserimo-nos nos Estudos Culturais. No livro *Cultural Studies*, Lewis (2006) refere-se à definição de cultura e reflete sobre os prós e contras de espaços pós-modernos, identidades locais e globais. Algumas das suas reflexões reportam-nos para as questões do pós-colonialismo nos países lusófonos, assim como as complexas relações entre as diferentes nações que compõem a herança económica, política e cultural da conquista colonial. Segundo o autor quando *"os países entram em processo de descolonização, eles se apropriam do discurso cultural imperial*" (Lewis, 2006: 161). Já Hall (2003) salienta que o pós-colonial como conceito se torna útil na medida em que permite pensar, dialogar ou descrever as mudanças nas relações globais que marcam as transições da era imperial para a era pós-independências. O mesmo autor refere que o termo "pós" não pode ser meramente descritivo disto ou aquilo, do antes ou

---

1 Campos, Jenny – É doutoranda em Estudos Culturais na Universidade de Aveiro/Minho e licenciada em Gestão do Património Cultural pela Escola Superior de Educação do Porto. A sua investigação "Trás-os-Montes e os Mouros Míticos: Políticas e Turismo Cultural" é financiada pela Fundação da Ciência e da Tecnologia, domínio das Ciências Políticas (SFRH / BD / 80289 / 2011). Trabalhou vários anos em projetos que visavam a proteção das memórias e identidades locais. Tem especial interesse nas áreas das Identidade(s), Políticas Culturais, Memória Coletiva e Turismo Cultural. É Investigadora do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (UM). No ano letivo 2011/2012 lecionou as Unidades Curriculares de Cultura e Património (Prática), Gestão Cultural II, Teoria e Concepção de Projeto Cultural II e Património Natural e Cultural. Email: jennyjcampos@gmail.com

2 Baptista, Maria Manuel Rocha Teixeira – Doutorada em Filosofia da Cultura, com provas de agregação em Estudos Culturais é Professora Auxiliar e Investigadora da Área de Cultura Portuguesa no Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro. É atualmente Diretora do Curso de Doutoramento em Estudos Culturais no Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro (3º ciclo lecionado em colaboração com a Universidade do Minho). As publicações mais significativas situam-se na área dos Estudos Culturais e na obra de Eduardo Lourenço.

do agora. Ele deverá reler a colonização como parte de um processo essencialmente transnacional, produzindo uma reescrita e um pensamento descentrado, ou global de anteriores grandes narrativas centradas em nações normalmente europeias. Assim, pensar a descolonização das colónias portuguesas obriga-nos a perceber as profundas mudanças sofridas a nível estratégico, social e cultural que os novos Estados e mesmo Portugal tiveram que viver. A este respeito e seguindo a linha de Hall, Mia Couto (2007) refere que em muitos livros se cita que o projeto lusófono surgiu pouco tempo depois de Portugal ter aceite descolonizar os territórios africanos. Ora, à luz do autor a descolonização foi feita por ambas as partes, fazendo com que colonizadores e colonizados se tivessem que descolonizar uns aos outros.

2. A "galáxia lusófona" e a CPLP

Numa primeira análise, a lusofonia acarreta consigo uma carga presumivelmente pós-colonial e refere-se a um conjunto de países e de povos cuja língua materna oficial é o português. *"E como espaço de cultura, a lusofonia não pode deixar de nos remeter para (...) o território imaginário de paisagens, tradições e língua, que da lusofonia se reclama, e que é enfim o território dos arquétipos culturais, um inconsciente colectivo lusófono, um fundo mítico de que se alimentam sonhos."* (Martins, 2006: 89). Segundo o mesmo autor aquilo que os portugueses entendem por lusofonia só em parte corresponde com o que Moçambique, Cabo-Verde ou Brasil entendem como tal. Ou nas palavras de Baptista "*não podemos deixar de verificar que não existe um imaginário, mas múltilplos imaginários lusófonos. Quer dizer, o que nós entendemos por lusofonia, conceito já de si vago, impreciso e 'póscolonialista', só em parte coincide com aquilo que o Brasil, a Galiza, Timor, Moçambique, Angola, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e a Guiné conceptualizam e imaginam sob esta designação*" (Baptista, 2000: 112). Então, se se quiser dar sentido à 'galáxia lusófona' (Lourenço, 1999: 90) teremos de a viver como portuguesa, timorense, brasileira, angolana, moçambicana, guineense, cabo-verdiana e são-tomense. Acreditamos portanto que a lusofonia deverá ser entendida como um espaço que permite a afirmação cultural plural e diversa num espaço que deverá ser fundado pela partilha da língua e por partes da história.

Foi num contexto de mudança (onde se procuravam flexibilizar as fronteiras geográficas) que, em 1996, surgiu a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), uma entidade que teve por base a perceção política de oito estados sobre a importância de uma língua comum que deveria ser entendida como fator de projeção estratégica nas políticas externas desses países. Para além de um idioma que os liga estes países têm em comum algumas expressões culturais como tradições, músicas e gastronomia, mas também "*sentimentos de pertença, que a geografia ignora, mas que se inscrevem na alma dos povos e na 'gramática das civilizações'*" (Santos, 2005: 74).

Contudo, Nascimento ressalta uma das lacunas que a lusofonia e a CPLP têm vindo a demonstrar ao longo dos anos. O autor afirma que é quase inexistente a *"réplica da concertação político-diplomática da instituição CPLP na vida do comum cidadão"* (Nascimento, (s.d):6). Para colmatar esta lacuna propõe a criação de políticas de cooperação cultural mais abrangentes, com instrumentos culturais partilhados, de impacto largado e duradouro e capazes de fomentar sentimentos, senão de pertença, ao menos de afinidade cultural e, desta forma, se começarem a entrosar na vida das populações.

Já no plano internacional, a CPLP afirma-se como uma realidade política incontornável, pois promove a atenuação de fronteiras físicas (preferindo definir-se por fronteiras culturais e simbólicas), buscando estabelecer novos quadros de referência socioculturais de expressão afetiva, social e humana e assim estabelecer vínculos de pertença comum, entre as diferentes expressões que caracterizam o mundo da lusofonia.

3. Estratégias políticas inter(nacionais) para a lusofonia e CPLP

De acordo com Nascimento (s.d) assistimos atualmente a *"uma valorização política e social das dimensões humanas e culturais da vida colectiva"* (Nascimento (s.d.): 3). O mesmo autor valoriza a possibilidade de afirmação cultural num espaço partilhado como o da lusofonia, mas defende que tal dependerá mais do empenhamento político do que qualquer efeito da história. Considerando a urgência da defesa e da promoção da identidade cultural portuguesa no mundo teremos que nos remeter para a concretização de objetivos da política externa. De entre as várias ações dos últimos anos assinalamos, por exemplo, o facto de a língua portuguesa ter sido reconhecida como idioma de trabalho de várias organizações internacionais. A este propósito Santos (2005) refere que *"os objectivos de defesa da lusofonia alargam-se para além do espaço territorial da CPLP, reconhecendo-se que a difusão e a valorização internacional da língua portuguesa deverão constituir interesses nacionais permanentes dos seus estados membros, numa perspectiva de projecção estratégica e de influência geocultural globalizante."* (Santos, 2005: 76)

Santos (2005) prossegue evidenciando que sobre a perspetiva alargada das potencialidades da lusofonia, considerada como vetor cultural no plano destas políticas, não existe conceito estratégico de convergência, operacionalmente definido. Talvez pela noção implícita de que a dimensão política da defesa nacional que transcende a componente militar, atenua o significado dos seus efeitos de longo prazo, por entre tantas outras políticas sectoriais inerentes às atividades diversificadas da vida política do quotidiano dos estados, pressionados pela exigência imperativa da gestão das circunstâncias e dos planos de contingência. Ou seja, parece não haver uma perspetiva articulada nas políticas, ações e objetivos no que concerne à lusofonia ou mesmo à CPLP. À descoordenação subjacente, corresponde a falta de um planeamento estratégico integrador das políticas, polarizador e orientador das linhas de ação, no sentido da promoção permanente de uma estratégia coerente e consistente da defesa da lusofonia e dos fatores identitários/coesão que deveriam ser entendidos como vetores de projeção estratégica (no plano das políticas externas) facto este, que é reconhecido no próprio ato fundador da organização dos estados lusófonos.

No caso específico de Portugal a relevância da lusofonia parece evidente pois assume-se como uma oportunidade fundamental de ação estratégica pela articulação dos quatro componentes básicos da sua geopolítica: Portugal/Europa/África/Brasil, numa nova estratégia de muito longo prazo para afirmação de Portugal no Sistema Internacional. A este respeito Ribeiro (2011) destaca que a:

> "visão teórica da Lusofonia evidencia a exigência decisiva de uma dupla natureza: policêntrica, porque o conceito de Lusofonia assenta na recusa de um único centro dominante com pólos secundarizados (...); e multicultural, porque se baseia numa matriz cultural comum, que não se fecha na formulação negativa de uma única expressão; antes se multiplica, frutificando-se em expressões de diferentes povos. De facto, na Lusofonia o que conta é o conjunto, na sua riqueza e na sua dinâmica, na fusão sociológica e cultural que permite ultrapassar e aprofundar os componentes parciais." (Ribeiro, 2011: 2)

Em suma, devemos entender a lusofonia e a CPLP não tanto como uma comunidade de sociedades civis e de povos lusófonos projetada na ação, mas como uma comunidade imaginada, que se identifica com a diversidade cultural, étnica e geográfica dos povos que a integram mas, que se encontra extremamente limitada, na realização de objetivos, dada a constante alteração de regimes políticos, das ações e interesses dos estados que a integram. Por esta razão, afirmamos que sem políticas delineadas e sem uma ação consequente, capaz de criar hábitos de produção e fruição cultural, a lusofonia não oferecerá vantagens substanciais relativamente a outros universos. Essa consciencialização deveria materializar-se através de uma política que coordenasse estrategicamente

a convergência das ações potenciadoras da língua portuguesa falada e escrita, como instrumento, tanto da defesa nacional, como da projeção estratégica espacial da capacidade de influência internacional de Portugal, em termos de participação ativa no processo de transformação do ambiente relacional e, consequentemente, da capacidade de realização dos interesses portugueses numa nova ordem mundial globalizada. Citando Nascimento:

> "a CPLP, ou a lusofonia, não se pode fiar nos vínculos do passado. A vários níveis, tem de se afirmar como uma proposta aliciante e competitiva. (...) Os desígnios lusófonos dependem da vontade política, da efectiva, que não da retórica. Dessa vontade política dependerá a consequência da acção e a firmeza de propósitos no sentido da promoção e da oferta cultural de um dado espaço que, se comum e partilhado, será então lusófono e, simultaneamente, tão universal, aberto e cosmopolita como quanto outros." (Nascimento, (s.d.): 19)

4.Conclusões

Parece-nos claro que as estratégias de afirmação identitária e de projeção da lusofonia na comunidade internacional, seja através das políticas externas ou da CPLP, exigem um projeto comum onde não só sejam claros os objetivos, mas também as ações, os programas e a partilha de informação e recursos. Isto implicará, por exemplo que a defesa da cultura e língua sejam consideradas prioridades nas políticas internas e externas. A análise dos desenvolvimentos políticos internacionais contemporâneos, permite verificar que os realinhamentos políticos, diplomáticos, económicos e estratégicos são determinados pelas exigências inevitáveis das interdependências crescentes e pela presença de novos atores e fatores condicionantes. Todos estes condicionalismos pressupõem a potenciação das capacidades relacionais baseadas em coerências específicas e em lógicas preferenciais, bem como na criação de novas formas de intervenção, modalidades e instrumentos de ação. Daí que caiba agora aos estados membros encontrar uma forma de articular cada um dos pontos que consideram estratégicos fazendo-o de uma forma contínua, sustentada e coerente.

Por essa razão, pactuamos com vários autores quando referem que atualmente os objetivos de defesa da lusofonia transcendem o espaço territorial da CPLP, reconhecendo-se que a difusão e a valorização internacional da língua portuguesa constituem interesses permanentes dos estados membros da organização dos países lusófonos, numa perspetiva de projeção estratégica e de influência geocultural globalizante. Assim sendo, a CPLP poderá ser entendida como organização defensora da lusofonia, não apenas pelo reconhecimento unânime das razões referidas, mas porque existe uma consciencialização crescente, coletiva e partilhada, não apenas entre os responsáveis políticos, mas sobretudo entre os vários sectores da sociedade civil, sobre o facto de que a lusofonia constitui um instrumento de projeção estratégica, afirmação e defesa de interesses incomparavelmente mais vastos e diversificados, do que aqueles que adquirem conteúdo num conceito operatório estrito de defesa nacional. Neste sentido, a nível político o português deverá ser entendido como um fator de coesão entre nações que partilham não apenas a língua e a cultura mas também imaginários, negócios, tradições e estratégias institucionais.

Atualmente, as agendas políticas dos estados membros da CPLP estão longe de se compatibilizar. Nas agendas políticas dos diferente estados membros, a CPLP, parece ter uma relevância inconstante, onde a sua importância varia segundo o grau de prioridade estratégica evolutiva que cada estado membro decide atribuir-lhe, em cada circunstância e em momentos determinados, correspondendo a um espaço de expressão própria e de defesa prioritária dos interesses de cada nação. A concertação político-diplomática sistematizada, a consolidação institucional e a consistência política das decisões,

tardam em evidenciar as vantagens do multilateralismo e em fortalecer a vontade política dos estados membros, sem a qual a CPLP continuará a carecer de um projeto que seja de facto coeso e comum.

Referências Bibliográficas

Baptista, M. (2000). "O Conceito de Lusofonia em Eduardo Lourenço: Para Além do Multiculturalismo 'pós-humanista'" in *III Seminário Internacional «Lusografias»*, 11 novembro. [Url: http://mariamanuelbaptista.com/pdf/OconceitodeLusofoniaemEL.pdf, acedido em 10/8/2013].

Chacon, V. (2002). *O Futuro Político da Lusofonia*. Lisboa/São Paulo: Verbo.

Couto, M. (2007). "Língua Portuguesa: cartão de identidade dos Moçambicanos". *In* AAVV, *Conferência Internacional sobre o Serviço Público de Rádio e Televisão no Contexto Internacional: A experiência Portuguesa*, Junho. [Url: http://ciberduvidas.sapo.pt/ articles.php?rid=1279, acedido em 6/9/2013].

Cristóvão, F. *et al* (coord) (2005). *Dicionário temático da lusofonia*. Declaração Constitutiva da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, Ministério dos Negócios Estrangeiros, Outubro de 1996. Texto policopiado. Lisboa: Texto Editores.

Hall, S. (2003). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG.

______. (1997) *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*, Londres: Sage Publications & Open University.

Lewis, J. (2006) *Cultural Studies. The Basics*, Londres: SAGE Publications.

Lourenço, E. (1999). *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem na Lusofonia*. Lisboa: Gradiva.

Martins, M. (2006). "Lusofonia e Luso-tropicalismo : equívocos e possibilidades de dois conceitos hiper-identitários" in *X Congresso Brasileiro de Língua Portuguesa*, Abril e Maio de 2004. [Url: http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/1075/1/mmartins_LusotropiLusofonia_2004.pdf, acedido em 2/8/2013].

Nascimento, A. (s.d) Lusofonia, que perspectiva culturais?. [Url: http://cvc.instituto-camoes.pt/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=934&Itemid=69, acedido em 10/10/2013].

Ribeiro, S. (2011). *A Lusofonia – uma questão estartégica fundamental para Portugal*. [Url: file:///C:/Users/jenny/Documents/Artigos/colonialismos%20e%20pos%20colonialismos/lusofonias/A%20Lusofonia%20%E2%80%93%20Uma%20Quest%C3%A3o%20Estrat%C3%A9gica%20Fundamental%20para%20Portugal%20%20%20sonia%20ribeiro%20-%20Academia.edu.htm, acedido em 22/9/2013].

Santos, V. (2005) *Portugal, a CPLP e a lusofonia- Reflexões sobre a dimensão cultural da política externa*. Lisboa: Edição do Instituto Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros.

Colonialidade e imigração: estratégias políticas e epistemológicas de subjugação do imigrante do Sul a condição de sujeito subalterno

João Paulo Pereira Lázaro[1]

Universidade Autônoma de Madrid, Espanha

Resumo: Este trabalho busca contextualizar aos imigrantes originários de países subdesenvolvidos condicionados aos procedimentos sociopolíticos e epistemológicos de subalternização de suas vidas e identidades. Realidade que se manifesta no cotidiano desde indivíduos quando submetidos aos modelos políticos e jurídicos de gestão e acomodação da imigração, executados nos países ocidentais, influenciados pelo largo histórico de controle e desvalorização da imagem do sujeito do sul, como resultado da política da colonialidade. Pensamos aos imigrantes transnacionais (os originários do sul e fixados na Europa) submetidos aos dispositivos e justificativas de exclusões herdadas do colonialismo e mantidas na atualidade por meio da colonialidade. A colonialidade surge dentro do contexto de marginalização das vidas dos imigrantes como uma retórica que através de seus discursos (epistemologias) e práticas de dominação e "inferiorização" natural dos povos originários do sul esteve e continua criando fronteiras sociais (autóctone/imigrante, legítimo/ilegítimo, legal/ilegal, com direitos/sem direitos) e manipulando sua subjetividade, por meio da uma lógica violadora de naturalização do imigrante como sujeito outro.

Palavras-chave: colonialidade; imigração; subjetividade; subalterno.

1. A colonialidade no contexto das migrações transnacionais

De acordo com Mignolo (2010) foi Aníbal Quijano quem ao final da década de oitenta apresentou o inquietante conceito de Colonialidade: "a parte invisível e constitutiva da modernidade" Mignolo (2010: 11). Também entende que nos últimos três ou quatro anos esse conceito ganhou destaque nos trabalhos e diálogos dos membros do projeto de investigação modernidade/colonialidade e lhes atribui à elaboração de um vocabulário básico para o melhor entendimento da colonialidade. No referido vocabulário a descolonialidade se converteu na expressão comum familiarizada com o conceito de colonialidade e nele foram também incorporados conceitos como: colonialidade do poder (econômica e política), colonialidade do conhecimento e colonialidade do saber (de gênero, sexualidade e subjetividade).

No mesmo vocabulário surge também o conceito de "matriz colonial de poder", uma estrutura complexa que segundo Mignolo (2010: 12) está entrelaçada pelos seguintes níveis:

Colonialidade do poder:

1 - Controle da economia

2 - Controle da autoridade

[1] Licenciado em Ciências Contábeis pela Universidade Federal da Paraíba, Brasil; especializado (mestrado profissional) em Administração de Organizações pela Universidade Autônoma de Madrid (UAM) - Espanha; mestre em Governança e Direitos Humanos pela Faculdade de Direito da Univ. Autônoma de Madrid (UAM); vinculado ao programa de formação doutoral em Antropologia de Orientação Pública da Universidade Autônoma de Madri (UAM), Espanha – e_mail: joaopaulo.pereira@estudiante.uam.es

3 - Controle da natureza e dos recursos naturais
4 - Controle do gênero e da sexualidade
5 - Controle da subjetividade y do conhecimento

> A colonialidade do poder está atravessada por atividades e controles tais como a colonialidade do saber, a colonialidade do ser, a colonialidade do fazer e pensar, a colonialidade do ouvir, etc (...) Em suma, colonialidade do poder remete à complexa matriz ou padrão de poder sustentado nos pilares: o conhecer (epistemologia), entender ou compreender (hermenêutica) e o sentir (aesthesis). O controle da economia e da autoridade (a teoria política e econômica) depende das bases sobres as quais se estabeleça o conhecer, o compreender e o sentir. A matriz colonial de poder é em última instancia uma rede de crenças sobre as quais se atua e se racionaliza a ação, se tira vantagem dela, e se sofre suas conseqüências. (ibib. 12).

Quijano (2007) se refere ao processo de formação e instauração da colonialidade como um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista que surge da imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular de dito padrão de poder. Ainda que originado dentro do colonialismo busca criar uma diferença entre os conceitos de colonialidade e colonialismo, afirmando que este último nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder.

Como bem advertiu Quijano (2007), também acredita Maldonado Torres (2007) que é importante saber distinguir colonialidade de colonialismo:

> Colonialidade não significa o mesmo que colonialismo. Colonialismo denota uma relação na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação (...) Diferente desta idéia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas que em vez de estar limitado a uma relação de poder de dois povos ou nações, se referem a forma como o trabalho, o conhecimento, autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e da idéia de raça. Assim, ainda que o colonialismo preceda à colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. A mesma se mantém viva nos manuais de aprendizagem, no critério para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na auto-imagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e tantos outros aspectos de nossa experiência moderna. Num sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente (Maldonado-Torres, 2007: 130).

O colonialismo, afirma Quijano (2007), é mais antigo, no entanto, a colonialidade provou ser, nos últimos quinhentos anos, mais profunda e duradoura. De acordo com o autor a colonialidade nasce e globaliza-se a partir da constituição da América Latina, bem como, se se localiza e se estabelece no mesmo momento em que a hegemonia do poder capitalista se identifica como Europa, é quando a modernidade se instala como um dos eixos constitutivos do padrão de poder.

Desde logo, entende Quijano (2007) que das relações intersubjetivas em que foram sendo configuradas as novas identidades sociais da colonialidade e do colonialismo, foram fundindo-se as experiências da colonialidade com o capitalismo como um universo de relações intersubjetivas de dominação por meio da ideologia eurocentrada[1].

Também dentro desse universo intersubjetivo eurocêntrico foi elaborado e formalizado um modo

1 Quijano (2007: 94) entende que o eurocentrismo não é uma perspectiva cognitiva exclusivamente dos europeus, nem só dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados influenciados por sua hegemonia. E ainda que implique um componente etnocêntrico, este não explica, nem é sua fonte principal de sentido. Propõe Quijano que se trata de uma perspectiva cognitiva produzida no longo do período do conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno, e que naturaliza a experiência dos povos nesse padrão de poder, ou seja, faz com que ela seja percebida como natural e em consequência como não suscetível de ser questionada.

de produzir o conhecimento (denominado racional) que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo e que foi imposta como a única racionalidade válida e como emblema da modernidade (ibid. 2007).

Surgida com o colonialismo e formada como componente da larga historia de submissão colonial, a colonialidade é articulada pelos autores anteriormente citados como parte constitutiva desta relação histórica, uma afinidade que busca sua expressão existencial na relação que Fanon (1973) definiu de experiência racial, e isso por concentrar sua atenção, como fez Fanon, no trauma do encontro do sujeito racializado com o outro imperial: "Olha, um negro!" (Fanon, 1973: 90) ou, dentro do contexto migratório que posteriormente pretendemos evidenciar, parafraseando a Fanon – Olha, um imigrante!

Esta realidade pode ser percebida a partir da relação dicotômica entre o sujeito europeu e o não europeu, dentro do contexto das migrações transnacionais, especialmente quando pensamos este processo de diferenciação como um mecanismo de exclusão para os que tiveram que conviver com peso da colonialidade. Nesse sentido, poderíamos entender a colonialidade como "discurso e prática moderna que simultaneamente predica a inferioridade natural dos sujeitos (...) o que marca a certos sujeitos como dispensáveis" (Maldonado-Torres, 2007: 135).

Associando a noção de condenação de Fanon (2001) a esta ideia de colonialidade, podemos dizer, portanto, que ela representa para muitos imigrantes "uma condenação no sentido de vida no inferno" (Fanon, 2001), caracterizada pela naturalização da negação, exploração e marginalização desta população, submetida aos procedimentos de regulação e controle de acesso aos espaços públicos, bem como, aos limites ou a completa exclusão das políticas de proteção social.

A rede de crenças expressa por Mignolo (2010) através da Matriz Colonial do Poder pode ser vista, no contexto migratório que aqui buscamos elucidar, como uma realidade que criou e institucionalizou mecanismos de regulação baseados em estratégias de diferenciação que têm submetido aos imigrantes a procedimentos de exclusão sustentados e controlados pelo Estado receptor. Este tipo de controle, por meio de uma estrutura de regulação legislativa, revela o lado obscuro de Estados que atuam no sentido de limitar o acesso a certos tipos de direitos. Em tal lógica são estabelecidos certos esquemas de classificações que identificam aos imigrantes a partir de escalas de ilegalidade, ou seja, é de acordo com o posicionamento (situação de ilegalidade) do imigrante em ditas escalas que são estabelecidos os níveis exclusões de diretos.

A partir de tal compreensão o cotidiano dos imigrantes estará vinculado a esta retórica legalidade/ilegalidade fomentada pelas instituições que foram designadas a cuidar do tema da imigração como uma ameaça a soberania do Estado e ao bem estar de seus cidadãos.

A colonialidade se converte, portanto, "numa ordem de coisas" (Maldonado-Torres, 2007: 138) que coloca o povo migrado do Sul submetido à naturalização violadora do Estado e lhes converte em sujeitos "racializados", em presenças ameaçadoras a segurança cidadã, ao bem estar social e a cultura local. Ela está ali, presente em realidades que estão ao nosso redor, mas que nós, com bastante frequência, não notamos.

Maldonado-Torres (2007) acredita que o conceito de colonialidade do ser pode ser entendido melhor a luz do "ego conquiro" e do "ceticismo misantrópico maniqueo"[2] (Ibid. 136) quando na

2 "Ego conquiro" pode ser entendido em Maldonado Torres (2007) como um ideal de subjetividade moderna associada ao grau parecido de certeza entre o sujeito prático conquistador e a substancia pensante. Está ligada a atitude que o conquistador tem do grau de humanidade, raça, racismo científico. Enquanto que o "ceticismo misantrópico" expressa dúvidas sobre o mais óbvio, asseverações como "és humano" tomam a forma de perguntas retóricas cínicas, como: "és em realidade humano?"; "tens direitos" se transforma em: porquê pensas que tens direitos? (...) O ceticismo misantropo é um verme no coração da modernidade (...) provê a base para uma opção preferencial pelo "ego conquiro", o qual explica como pode ser concebido que a proteção de alguns se obtém a custa das vidas de outros. A atitude imperial promove uma atitude fundamentalmente genocida com respeito a sujeitos colonizados e racializados. Ela responsabiliza-

filosofia de Decartes, como na de Heidegger, foi ignorado que o "penso, logo sou" tem ao menos duas dimensões: "debaixo do <eu penso> podíamos ler <outros não pensam> e no interior de <sou> podemos situar a justificação filosófica para a ideia de que <outros não são> ou estão desprovidos de ser" (Ibid. 144).

A partir de tal pensamento, se os "racializados" (no nosso caso os imigrantes) foram delimitados como não <ser> e ainda hoje são considerados dispensáveis, nesse sentido, não será um problema a ideia de serem descartados das políticas de bem estar, já que o dano não será calculado quando alguém não existe como ser. Portanto, se "não pensar se converte em sinal de não ser na modernidade" (Ibid. 145) e, outra vez parafraseando a Fanon, se num mundo anti-imigrante o imigrante não tem resistência frente aos olhos do nativo, é em Fanon um condenado (dammé), em Heidegger um Dasein (um ser que não está aí). Portanto, se em Maldonado-Torres (2007: 146) "o condenado é para a colonialidade do ser o que o Dasein é para antologia fundamental", nesse sentido, aplicando esta lógica a realidade do imigrante "racializado" verificamos que este também se converte num ponto de partida para qualquer reflexão sobre a colonialidade.

1.1. A colonialidade na cotidianidade migratória e o consequente desmantelamento da subjetividade do imigrante como sujeito outro.

Tomando como base as considerações de Garcia Canclini (2004), entendemos que pouco valor explicativo nos oferece afirmações tais como o cotidiano do imigrante obedece a uma ordem que se chama colonialidade enquanto não explicitemos as formas específicas que esta ordem adota para produzir tal processo de submissão.

Primeiramente, é importante entender a colonialidade como uma estratégia política e epistemológica de subjugação do imigrante a condição de classe subalterna, nesse sentido, a vinculação do imigrante a condição de "Outro" permitiu criar "o imaginário do imigrante como elemento exógeno" (Suaréz Navaz, 2007: 23), desvinculado da sociedade, ou seja, serviu de justificativa para reforçar todas as negações vinculadas a condição de cidadania; Dessa forma, o que surge como uma espécie de violência epistêmica segundo Spivak (1998) permitiu que os intelectuais sejam cúmplices na tarefa da persistente constituição do "Outro", servindo, dessa forma, como justificativa de exclusão e "ocultamento".

> O elemento mais claramente presente de tal violência epistêmica é esse projeto de orquestração remota, de largo alcance e heterogêneo para constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto representa também a anulação assimétrica da impressão desse outro em sua mais precária subjetividade. É bem conhecido que Foucault situa a violência epistêmica como um completo reexame da episteme, na redefinição da loucura ao final do século XVIII europeu (Spivak, 1998: 13).

"O verdadeiro grupo subalterno, cuja identidade é a diferença" (Spivak, 1998: 18) foi inscrito e descrito na benevolente apropriação do terceiro mundo como outro (ibid. 22), nesta inscrição/ descrição os agentes de enunciações (políticos e epistemológicos) primaram por estabelecer o sujeito europeu como superior e ao do Sul como o "Outro" (o do terceiro mundo). A política epistemológica enunciada desde o primeiro mundo "de Europa como lugar de produção da teoria" (ibid. 27), foi quase sempre criada para servir a esta necessidade de desmantelamento da subjetividade do "Outro". Este processo que Spivak (1998), citando a Derrida (1967), chama de "mecânica de constituição do outro" permitiu que se criasse uma espécie de consciência do sujeito outro como individuo subalterno

se de identificar os sujeitos coloniais e colonizados como dispensáveis (Ibid. 136).

(marginalizado) e contribuiu fundamentalmente para a legitimação da violência como fato natural, a partir da construção da imagem do ser do terceiro mundo como sujeito inferior[3].

Como a ordem estabelecida no mundo foi instaurada em comum acordo com as ciências sociais, "num contexto espacial e temporal específico" (Lander, 2000: 23), a violência epistêmica funcionou, portanto, como um componente agregado ao processo de colonização das vidas dos povos marginados do Sul, como justificativa que contribuiu ao estabelecimento da diferença colonizador/colonizado como padrão de poder, como dinâmica existencial que emergiu num contexto fortemente marcado pelos controles definidos na matriz colonial de poder, de acordo com o que refletimos anteriormente por meio de Mignolo (2010), e que Maldonado-Torres (2007) acredita ser onde os sentimentos de superioridade e inferioridade, a escravidão racial, a diferença ante os diferentes, e outros contextos de subjugação e exclusão se transformam em patente de uma realidade ordinária.

É por meio da vinculação do imigrante à categoria de "Outro", submetido ao "padrão eurocentrado de poder material e intersubjetivo" (Quijano, 2007: 118), que na atualidade podemos observar a colonialidade como uma simbologia de exclusão que incide sobre a realidade de vida dos imigrantes, de forma especial sobre o processo de acomodação dos imigrantes ilegais. Bem como, é por meio de tal lógica que podemos revelar as estratégias de submissões dos agentes interessados em manter a vida dessas pessoas submissas ao padrão de poder emanado da colonialidade.

A partir de tal percepção a simbologia da colonialidade pode ser percebida como um sentimento de normalidade, numa ordem específica das coisas, ou seja, pode ser representada através dos fatos cotidianos que produzem a sensação de normalidade ante a retórica da modernidade e o projeto de subjugação de grupos marginalizados.

Isso se reflete dentro do contexto migratório quando são cridas políticas direcionadas tanto a contenção dos fluxos migratórios, quanto por meio do controle e segregação no acesso a alguns tipos de políticas sociais. Nesse sentido, para muitos imigrantes considerados desnecessários (intrusos) ou lhes são negados a permissão de entrada ou, para os que consigam ultrapassar "a encruzilhada das fronteiras" (Arango, 2003), são impostos limites através da criação de impossibilidades no acesso às políticos assistenciais e direitos, por exemplo, os que são oferecidos aos detentores do exercício da cidadania.

Entender a colonialidade como resultado dessas práticas culturais permite-nos criar uma ordem de entendimento onde os valores do padrão de poder (que emana dos privilegiados do capitalismo) sobrepõem aos valores ou necessidades dos grupos marginalizados (subalternos) e vítimas do sistema.

Observando as discussões de Garcia Canclini (2004) sobre a ideia desconexão, podemos notar de forma particular a desconexão encenada no âmbito da informalidade. Acredita o autor que dentro do contexto da informalidade os sujeitos estão mais vulneráveis a aceitar certos riscos como o de "ter trabalho, mas sem direitos sociais; é possível vender, mas na rua; conduzir taxi, mas sem licença; produzir e comercializar discos e vídeos piratas" (ibid. 74). Dentro do contexto migratório, transformando o termo informalidade em legalidade[4], é na ilegalidade onde ocorre uma das mais perversas representações de desinteresse pela vida humana, na ilegalidade disse Suárez Navaz (2007: 16) "as fragilidades dos que não têm documentos como atores sociais são evidentes, pobreza,

3 Não podemos deixar de adicionar a esta lógica de categorização o que Navas Luque (2004, p. 363) menciona sobre o equilíbrio inerente às dinâmicas categoriais, de maneira que segundo o autor "aceitar a categorização de outros significa inevitavelmente mudar os modos em que um se relaciona com eles e assim introduzir a possibilidade de irromper as próprias categorias de um. As dinâmicas do racismo aparecem como um claro exemplo. É por isso que grupos heterogênios têm que chegar a aceitar ser definido como negros, por exemplo, devido a experiência comum de racismo".

4 Não me refiro a ilegalidade e informalidade como sinônimos, mas como categorias que dentro do contexto migratório remetem a mesma realidade de submissão e a semelhante encena de marginalização.

instabilidade no mercado de trabalho, angústia e medo de expulsão ou de repressão policial são alguns dos males comuns da população imigrante sem documentação legal".

Dentro da rotunda negativo firmada pelas autoridades responsáveis por gerir o processo de acomodação dos imigrantes, de acordo com as considerações de Suárez Navaz (2007), os sem papeis (sem documentos) representam um anátema para o sistema, já que, segundo a autora, as irregularidades democráticas não podem ser resolvidas através da exclusão enquanto o crescimento econômico das democracias do Primeiro Mundo exigir com frequência a incorporação de mão de obra barata e flexível. "A imigração irregular, tolerada em maior ou menor medida, na maioria dos países democráticos, não é compatível com os Direitos Humanos" (ibid. 17). Nesse sentido, "a categoria dos sem documentos não pode existir na lógica liberal do contrato social; nessa lógica política todos os indivíduos partem necessariamente de sua liberdade natural e dos direitos atribuídos à mesma.

Sobre esta ótica, "a exclusão se apresenta mais como um destino *(contra o que o imigrante tem que lutar)*[5] que como o resultado de uma assimetria social na qual algumas pessoas se beneficiariam em prejuízo de outros" (Canclini, 2004: 75). As diferenças e desigualdades, as geradas pelo sistema da colonialidade, ressurgem quando, superada a fase de rompimento da fronteira, os imigrantes voltarão a se deparar com outros processos segregacionistas vinculados à provisão de direitos sociais (negação dos mesmos) e, nesse sentido, lhes são negados o "umbral da cidadania" (ibid. 82).

> O umbral da cidadania se conquista não só obtendo respeito às diferenças, mas contando "com os mínimos competitivos em relação a cada um dos recursos capacitantes" para participar na sociedade: trabalho, saúde, poder de compra, e os outros direitos socioeconômicos junto com a "cesta" educativa, informacional, de conhecimento, ou seja, as capacidades que podem ser usadas para conseguir melhor trabalho e maiores ingressos (Cancli, 2004: 82).

Rosaldo (2000) relata que o conceito de cidadania é universal apenas de maneira formal, ou seja, nos documentos; na pratica, más que universal, a cidadania é excludente, já que é impossível delinear a historia do conceito sem tropeçar com sucessivas tentativas de restringir a cidadania a certos grupos e excluir outros.

> É parte, como sugerimos antes, de uma retórica que conjuga uma aparente normalidade no nosso sistema democrático. Destacar as contradições que gera a mera existência dos sem papeis como sujeitos políticos implica reconhecer, de alguma forma, que algumas das mais vergonhosas limitações da cidadania ateniense seguem vigentes na era dos direitos humanos. Em outras palavras, que podem viver entre nós trabalhadores de segunda fila, privados de reconhecimento legal de sua mera existência. Extremamente parecido ao regime de escravidão defendida pelo grande filósofo Aristóteles (Navaz, 2007: 16).

Se a cidadania, por meio desse modelo, é uma retórica contra o que o imigrante tem que lutar para sobreviver, então sua retórica de exclusão também pode ser vista como um elemento da colonialidade, sendo que ela servindo de justificativa para o atual modelo de distinção cidadão/imigrante permitirá que se produza uma serie de fatores que funcionarão como um ditame na produção do imigrante como sujeito outro e, portanto, marginalizado.

"Falar de marginalização é falar de afastamento e ao mesmo tempo de reclusão; já não de fronteira, mas de muralha, de fora e de dentro. O que está dentro constrói sua muralha e delimita e defende assim seu território" (Moreno, 2000: 164). O de dentro, nesse caso, é o incluído, o autóctone, a elite que se apodera do poder e do direito e constrói as ferramentas para transferir ao outro (em seu distanciamento) o caráter de subalterno, bem como, cria as condições da exclusão.

5 A parte escrita em itálico foi incluída por mim.

Desde dentro se percebe ao imigrante não legalizado inserido em práticas ilegais, informais, desaprováveis, amorais. Mas, desde os que estão fora (os outros – imigrantes) tais práticas serão visualizadas como um jogo de sobrevivência, atuações criadas para contornar as imposições ditadas desde e em benefício dos de dentro, os de fora lutam para romper as muralhas da exclusão, que aqui chamamos de colonialidade.

Adaptando as considerações de Moreno (2000) à cotidianidade de imigrante do sul, inserido dentro do contexto de vulneração descrito no transcurso desde trabalho, devemos considerar que este grupo, além de excluído, deve ser entendido como externo, exógena, "os outros", com sua própria alteridade vivida como cotidianidade em seu mundo de vida.

Buscar entender de que forma foi possibilitada a formação da alteridade de imigrante dentro do contexto da colonialidade é um convite a pensar, por meio de Foucault (1981), nas experiências de formação do sujeito imigrante do Terceiro Mundo. Isso supõe empreender a subjetividade desses sujeitos com base "nas divisões levadas a cabo na sociedade" Foucault (1981, p. 256) entre imigrantes e autóctones (com direitos/sem direitos, legítimo/ilegítimo, com documentos/sem documentos) e de "suas consequências à constituição de um sujeito normal" (ibid. 256).

É importante que também recorramos ao conceito que Foucault (1981) nos oferece de "governamentalidade, o governo de si por um mesmo na sua articulação com as relações surgidas com algum outro (autrui) (...) segundo encontramos nas prescrições dos modelos de vida" (ibid. 257) ocidental e pensar ao mesmo tempo nos impedimentos que os imigrantes, imersos dentro do contexto de exclusão que apresentamos, tiveram ao não poder viver no ocidente as experiências de sujeito desde suas próprias expectativas, aspirações ou ilusões, mas, ao contrario disso, tê-las vivido a partir do racismo latente a que foram impostos, tal racismo e a colonialidade do ser assumem, portanto, em Mignolo (2010, p. 84) uma e a mesma operação cognitiva arraigada no plano filosófico da Matriz Colonial do Poder.

"A colonialidade do ser e do saber operaram e operam de cima a baixo, desde o controle da autoridade (política) e da economia" (Mignolo, 2010: 112), está vinculada à experiência de marginalização e humilhação; "experiências e humilhações geradas pela constante atualização da matriz colonial de poder" (ibid.: 112). O controle da autoridade, estabelecido no contexto migratório, presente tanto na política de controle fronteiriço, como nos mecanismos de desvinculação das políticas de proteção social, e também na negação de direitos individuais e liberdades subjetivas, deve ser demarcado dentro do constante processo de atualização da matriz colonial do poder e entendida como uma lógica que resulta do posicionamento do imigrante como sujeito subalterno.

Esta redução de valores que caminha do epistêmico às práticas políticas e que tem permitido até hoje identificar aos povos do sul em posicionamentos subalternos é o que tem produzido na atualidade os efeitos visivelmente conhecidos dentro do contexto das migrações transnacionais e que trouxe como consequência à conversão da identidade migratória em subjetividade negada.

Referencias Bibliográficas

Arango, J. (2003). "La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra" in *Migración y Desarrollo*, nº 01: 01-30.

Fanon, F. (2001). *Los Condenados de la Tierra*. Kolectivo, Rosario – Santa Fé – Argentina: Editorial "Ultimo Recurso".

______. (1973). *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.

Foucault, M. (1981). «Subjectivité et vérité, Annuari du Collège de France», 81 année in *Histoire des systèmes de pensèe*, année 1980-1981.

García, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Lander, E. (2000). "Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos" in E. Lander (Compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 11 – 40.

Luque, M. *et. al*. (2004). *Estrategias y actitudes de aculturación*. Sevilla: Junta de Andalucía.

Maldonado-Torres, N. (2007) *Sobre la colonialidad del ser: contribución al desarrollo de un concepto. El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global / compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel*. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 127 - 164.

Mignolo, W. (2010). *Desobediencia Epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Colección Razón Política. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

______. (2007). *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura, un manifestó. En El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* / compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 25 – 46.

Moreno, A. (2000). "Superar la exclusión, conquistar la equidad: reformas políticas y capacidades en ámbito social" in E. Lander (Compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 163 – 176.

Navaz, L. & Garcia, A. (2007). *Las luchas de los sin papeles y la extensión de la ciudadanía. Perspectivas críticas desde Europa y Estados Unidos*. Traficante de sueños, Movimiento.

Quijano, A. (2007). *Colonialidad del Poder y Clasificación Social. El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* / compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. pp. 93 – 126.

Rosaldo, R. (2000). *La pertenencia no es un lujo: procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural*. Desacatos, 3, pp. 39-49.

Spivak, G. (1998). *¿Puede hablar el sujeto subalterno?*. Orbis Tertius, 3.

TERTÚLIA 21

IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES EM CONTEXTOS COLONIAIS E PÓS-COLONIAIS 6

Narrativa Mítica de uma Viagem Imaginária – A América do Sul na obra *O Mundo que os Portugueses Criaram* de Armando de Aguiar

Maria Manuel Baptista & Larissa Latif

Resumo: Este artigo tem como objecto os capítulos que se referem à América do Sul da obra do jornalista português Armando de Aguiar, intitulada *O Mundo que os Portugueses Criaram*, resultado de uma viagem empreendida por todos os continentes no final da década de 1940 e publicada primeiro em fascículos e em seguida no formato livro (Empresa Nacional de Publicidade, 1951)[1]. O relato da viagem de Armando de Aguiar constitui-se como uma tentativa de estabelecer laços simbólicos entre Portugal e cada um dos países daquele continente. Numa narrativa que recupera os feitos dos descobridores e que não perde de vista a acção dos colonizadores dos séculos XVI e XVII, Aguiar busca incluir simbolicamente no mundo português todo o território sul-americano. À semelhança de um mito de origem, a história que Aguiar nos conta é a da separação entre aquilo que faz parte de um mundo, aquilo que é dotado de sentido, um cosmos determinado, nos limites de um espaço e de um tempo sacralizados, e aquilo que dele difere e dele não participa, o profano, o caos. O mundo português criado por Aguiar reflete – e repete- a ideia de um Portugal gigante e transcontinental, amplamente reforçada e difundida durante o Estado Novo. Partindo da tríade lacaneana em que se articulam o Simbólico, o Imaginário e o Real, procuraremos seguir no relato de Aguiar os veios desses três domínios e os encontros entre eles, fios da meada da viagem imaginária recriada na narrativa mítica que compõe a obra do jornalista, compreendida no âmbito da construção desse Portugal Imaginário.

1. Política do Estado Novo, Comunicação e Imaginário Colectivo

É no final da década de 1940 que Armando de Aguiar, jornalista do *Diário de Notícias*, que já fora enviado anos atrás para a cobertura da Guerra Civil Espanhola - homem muito ligado ao regime que era – empreende a sua viagem pelo ***Mundo que os Portugueses Criaram***, parte da qual teve como destino a América do Sul. A tarefa era a de produzir fascículos para publicação, como encarte no Diário de Notícias, dando conta de tudo o que de português havia pelo mundo fora, não apenas naqueles territórios que haviam sido ou eram ainda colónias portuguesas, mas, em todos os países percorridos naquela viagem, procurando encontrar algo que, simbolicamente, pudesse ligá-los a Portugal.

O jornalista entra na América do Sul pelo Brasil, de onde seguirá para o Uruguai, Paraguai, Argentina, Chile, Bolívia,

1 Para efeito deste artigo foi analisada a reedição de 1984, publicada pela Editora J.M. Barbosa.

Peru, Colômbia, Venezuela e Guianas. Tendo em conta o quadro teórico acima referenciado relativo às dimensões do real, do imaginário e do simbólico, adoptaremos, de agora em diante, algumas definições operacionais para efeito da análise aqui empreendida. Passaremos, portanto, a definir operacionalmente os domínios do real, do imaginário e do simbólico, mostrando como todos eles se articulam na narrativa de Aguiar. Para efeitos deste trabalho, pelas limitações de espaço e de tempo, não faremos uma exposição exaustiva do que encontramos para cada um dos países visitados por Aguiar, limitando-nos a exemplificar cada domínio com um número restrito de exemplos.

2. O Domínio do Real

Por domínio do real, entendemos todas as afirmações do nosso autor que se referem aos dados mais objectivos, tais como os nomes das cidades ou países, dados populacionais ou económicos da actualidade, dados históricos tais como datas, lugares onde se passaram batalhas ou onde se fundaram colónias, descrições sucintas de efemeridades, acontecimentos ou informações gerais sobre os lugares visitados e sobre a presença portuguesa em cada um deles. Verifica-se que, a essas afirmações colam-se ou sobrepõem-se quase que de imediato outras, as quais, pertencendo ao domínio do imaginário e do simbólico, fazem com que a presença do domínio do real na obra de Aguiar tenha sempre a função de dar ensejo à efabulação e à simbolização.

Tomaremos como exemplo o momento em que Aguiar narra a sua chegada a Montevideu, capital do Uruguai. Após algumas breves considerações sobre o aspecto físico da cidade, "os luxuosos casinos", "as coloridas praias" e o "alto preço das coisas", passa o narrador a considerar:

> Depois do Brasil, o Uruguai é a nação da América do Sul que mais evocações portuguesas tem para nos oferecer. Montevideu é um exemplo. Dizem alguns historiadores que de uma exclamação de certo gajeiro da frota de Fernão de Magalhães ao avistar uma alta colina – o Cerro – quando ali chegou em 1520, veio nome da capital.
>
> - Monte vi! Ou Monte vide eo! – teria dito o nauta. E assim se formou a palavra Montevideo (...) (p.122)

Fica o leitor sem saber a que historiadores se refere Aguiar, mas está aberto o caminho para a extensa narrativa da epopéia de João Dias Solis (pp.122-127), que ocupará as próximas cinco páginas e será seguida pela história da campanha de Carlos Frederico Lecor contra o comandante Uruguaio José Artigas, que ameaçava "levar a discórdia aos territórios portugueses do Rio Grande do Sul" (p.129).

A presença portuguesa na colonização do Uruguai, entretanto, não é difícil de se atestar historicamente. Os conflitos entre Portugal e Espanha são aqui sublinhados por causa da fundação da Colónia do Sacramento, no século XVII, "a primeira população branca do Uruguai", e sede do primeiro movimento de independência Uruguaio, no século XIX, como nos faz notar o nosso jornalista (pp.131-132).

Na história do Peru, Aguiar encontra menos elementos para fundamentar uma base civilizacional lusitana, embora sempre seja possível assinalar o frontispício de um convento, assinado por arquitecto português no século XVII e uma devoção de "milhares de fiéis" a Nossa Senhora de Fátima (p.218). A maior parte do capítulo dedicado ao Peru é composta pela saga de Pizzaro e a destruição do Império Inca, com destaque para a traição dos espanhóis ao imperador Atahualpa (pp.207-214). A ênfase dada a esses factos, não apenas constrói uma imagem selvagem da colonização espanhola, mas, ao mesmo tempo, serve para remeter o leitor ao momento do desbravamento do continente sul-americano.

Uma das províncias da Venezuela chama-se *La Portuguesa*, por obra e graça de uma senhora lusa cujo nome se perdeu nas brumas da história. Casada com o governador da então capitania de Guanare, na ausência do marido ocupava-lhe o cargo, "mantendo a ordem, impondo a justiça e prestigiando

a lei" (p.237). Já no Equador, um franciscano português é considerado santo. No convento de São Francisco, em Quito, Aguiar surpreendeu-se ao encontrar retratos dos reis portugueses, desde Afonso Henriques até aos primeiro dos Filipes (p.227).

Muitos outros exemplos poderiam ser destacados para demonstrar que o menor traço da presença portuguesa é enriquecido e valorizado por associações feitas ao processo de reconhecimento e ocupação do continente sul-americano pelos lusos, processo este descrito com tintas que tendem ao heroísmo e à coragem e mostram inevitavelmente os lusos em posições de pioneirismo ou de povo civilizador por excelência, valorizando-se ainda as suas características de perseverança e trabalho. Mas já estamos a adentrar ao domínio do imaginário. Antes de fazê-lo, resta salientar que o real, na obra analisada, não foge à definição lacaniana. Tudo de que nos fala Aguiar reflete a criação de uma história constituída entre o imaginário e o simbólico. O que escapa a essa dinâmica permanece no silêncio, vazio de sentido, não incluído na narrativa sacralizante do mito de origem que ele nos conta.

3. O Domínio do Imaginário

Por domínio do imaginário, entendemos todas as afirmações do nosso autor que, a partir da dinâmica das imagens, fecundam factos ou eventos do passado ou do presente, projectam sobre eles uma dimensão efabulada, acrescem, silenciam, ou modificam o real por efeito da função da imaginação. No texto de Aguiar, o domínio do imaginário reveste-se primordialmente de um caráter onírico, expresso nas narrativas efabulantes que redimensionam acontecimentos ou personagens históricos – e, portanto, tomados ao domínio do real -, tornando-os heróicos, fantásticos, quase sobrenaturais, como convém às narrativas míticas. Nessa recriação imaginada da história da presença dos portugueses no mundo sul-americano, eles aparecem sempre com algumas características que compõem a auto-representação identitária portuguesa: valentes, fortes, mas, pouco numerosos, sempre menos que o inimigo, frágeis diante da natureza exuberante, porém destemidos e vitoriosos.

Antes mesmo de tratarmos dos exemplos da dimensão imaginária ao longo dos capítulos do livro de Aguiar, podemos reportar-nos às primeiras páginas da obra, nas quais, numa espécie de introdução intitulada *A Materialização dum Sonho*, o autor projeta o desejo de igualar "os feitos gloriosos dos grandes portugueses"(p.12), façanha que o faria diferenciar a sua de todas as demais viagens de volta ao mundo, exactamente por ter "um objectivo primacial, inédito: percorrer o *Mundo que os Portugueses Criaram*". Afirma Aguiar que, sentindo-se "Cavaleiro Andante do jornalismo português, devassando continentes, atravessando mares, cruzando os espaços", realizou aquilo que qualquer português poderia ter feito: "Mas só um português! Nenhum escritor ou jornalista doutro país da Europa e das Américas poderia empreender viagem semelhante tendo em mira percorrer 'o Mundo' criado pela sua própria pátria" (p.13).

Não é de estranhar, por isso, que o capítulo dedicado ao Paraguai tenha como subtítulo: "Descoberto pelo português Aleixo Garcia". A história do primeiro bandeirante é contada com forte colorido e riqueza de detalhes digna do melhor romance de aventuras. A "descoberta" reduz-se à passagem da bandeira rumo ao Norte e ao refúgio ali encontrado, quando, diante dos índios charcas, viu-se forçado a recuar "o herói português", tendo realizado "uma retirada estratégica, sem grandes perdas humanas e com seus tesouros intactos" (p. 143). Finda a bandeira, Garcia viveu com os seus companheiros entre os índios, no Paraguai, até à noite em que aqueles "não só os assassinaram barbaramente como os devoraram com requintes de ferocidade abominável" (ibidem). Um descendente, porém, permaneceu, segundo referência de Aguiar a um historiador paraguaio; um monte, no local da morte do bandeirante, recebeu o seu nome "que assinala à posteridade o sacrifício do aventureiro luso" (p.143).

Em Quito, no Equador, um franciscano português é adorado como santo milagroso. No Convento de S. Francisco, o jornalista regista uma coleção de retratos dos reis de Portugal, mas o grande relato de aventuras do capítulo em que se trata do Equador é o da expedição de Pedro Teixeira, a quem o jornalista já se tinha referido no capítulo que trata do Brasil a respeito de sua viagem subindo o rio Amazonas: "na capital do Equador, - afirma Aguiar- seu nome é apontado como exemplo de valentia, lealdade e coragem sem alarde" (p.229).

Na Colômbia, mais uma vez um herói desbravador de nacionalidade portuguesa ganha destaque: Jerónimo de Melo, o primeiro a seguir o curso do rio Madalena, que atravessa o país, com o fim de determinar sua navegabilidade. Após percorrer cerca de 300 quilómetros para o interior, o navegador, pela "energia de que deu provas, vencendo dificuldades" (p.232), conquistou a simpatia de parte dos índios, mas, não de todos. Sua expedição foi atacada por "copiosa saraivada de frechas (sic) e outros primitivos engenhos de guerra" (ibidem).

O mesmo tom acompanhará o texto por todos os países visitados. A função imaginante posta ao serviço da construção de um relato que se confunde com as viagens de circunavegação, os descobrimentos, o desbravamento do oceano, dos rios amazónicos e das terras desconhecidas expressa-se numa implosão da cronologia, no caráter circular da narrativa, fazendo-nos reencontrar personagens como Aleixo Garcia, João de Solis e o próprio Fernão de Magalhães, entre outros, misturados à descrição contemporânea das cidades ou paisagens naturais por onde passa o jornalista. Estamos, assim, em condições de avançar para o domínio do simbólico, onde o espaço e o tempo míticos são eternos e circulares e onde se vive a experiência do eterno retorno.

4. O Domínio do Simbólico

Por domínio do Simbólico, entendemos todas as afirmações do nosso autor que remetam para significados socialmente partilhados, valorações a respeito da vida colectiva ou da vida do indivíduo imerso na colectividade (o que é importante, o que não é, o que é melhor ou pior, o permitido e o interdito, etc.), conhecimentos especificamente ligados ao campo do sagrado, mas também ao quotidiano, quando referidos às regras de conduta social, às relações de poder e de diferença social, numa palavra aos modos de viver aceites e justificados pelas práticas empíricas e pelo imaginário colectivo.

No presente trabalho optamos, sobretudo, por usar as categorias propostas pelos trabalhos de Mircea Eliade[2], nos quais se revela a diferença entre sagrado e profano, quer dizer entre aquilo que tem sentido e existência, ou seja, consistência ontológica e o que o não tem, sendo esta última realidade do domínio do profano e do não existente.

4.1. Espaço Mítico

O espaço mítico é o espaço sacralizado que difere do profano e dele se separa por limites simbólicos. É necessário sacralizar o espaço para que ele seja habitado. Para isso, procura-se um eixo, um centro de orientação, que pode ser um templo, o local ou o altar de sacrifício de um animal, cruz, poste ou mastro, escada, árvore ou montanha. Qualquer um desses elementos marca o limiar

2 Mircea Eliade (2004) *Tratado de História das Religiões*. Lisboa, Asa;
M. Eliade (2000) *O Mito do eterno retorno. Perspectivas do Homem*. Lisboa: Edições 70;
M. Eliade, Couliano (1999) *Dicionário das Religiões*. (Tradução de Ivone Castilho Benedeti). São Paulo: Martins Fontes;
M. Eliade (1996) *Imagens e Símbolos*. São Paulo, Martins Fontes, 1996;
M. Eliade (s.d.) *O Sagrado e o Profano*. Lisboa. Livros do Brasil

entre o sagrado e o profano e torna-se o eixo de ligação entre o céu, a terra e o mundo inferior, entre os deuses, o território habitado pelos homens e o mundo de baixo (desconhecido e muitas vezes associado ao inferno).

No relato da empresa colonizadora, a acção simbólica de sacralização do espaço não raro coincide com as acções civilizatórias e/ou de conquista de territórios. Assim, torna-se sagrado para o europeu, no caso particular deste trabalho, o português, um monte ao qual ele dá nome, um rio ou uma porção de terra nos quais ele se aventura e que conquista aos selvagens, renomeando-o, ou por vezes vendo seu nome ser adoptado pelos chefes indígenas derrotados. Mas também pode ser o elemento sacralizador uma igreja cuja construção ou parte dela é assinada por um arquitecto luso, o culto a um santo popular de origem portuguesa ou a Nossa Senhora de Fátima, divindade lusa por excelência.

Armando de Aguiar constrói a sua narrativa sempre com o intuito de (re)incluir no mundo português todas as terras por onde passa. A sua viagem é uma viagem ritual, pois ela refaz os actos simbólicos de sacralização do espaço. Não por acaso, o jornalista sente a necessidade de estabelecer claramente a diferença entre o espaço sagrado e o profano. O capítulo que trata das Guianas, onde a presença colonial lusitana se dilui diante da predominância de outros povos europeus recebe o subtítulo "Terra onde nem o diabo quer viver". Funcionam as Guianas como o que permanece selvagem, as fronteiras para além das quais não há mundo, onde não se pode existir, o caos, o que não foi tornado sagrado e que, portanto, não passou a ser mundo. As Guianas significam o caos, o descontínuo, o que não nos pertence e ao qual não pertencemos.

4.2. Tempo Mítico

A construção do texto de Aguiar deixa no leitor a impressão de que se está sempre no mesmo tempo, o *illud tempus* dos Descobrimentos, da fundação do ***Mundo que os Portugueses Criaram***. Daí a ênfase não ser dada aos aspectos actuais dos países visitados, embora eles seja referidos, mas às narrativas inaugurais, ao tempo em que os heróis caminhavam por aquelas terras, tempo esse que retorna apesar dos séculos, que se repete nas façanhas constantemente referidas, no voltar-se sempre às figuras fundadoras de Fernão de Magalhães, João de Solis, Pedro Teixeira. Mesmo a realidade contemporânea é descrita apenas como porta de saída para o tempo ritual. Um forte ou uma igreja visitados, uma cidade às margens de certo rio remetem imediatamente a narrativa aos ancestrais, estejam eles no século XV, XVI ou XIX. O tom é sempre entre o épico e o trágico assegurando a dimensão anacrónica e circular, do tempo ritual.

4.3. Hierofanias e Ontofanias

Quando uma hierofania revela o sagrado, ela toca um determinado espaço e torna-o também sagrado, ou seja, dotado de sentido, e, portanto, existente para a experiência humana. O que significa que uma hierofania está no fundo de uma ontofania, da revelação do ser de um mundo.

Por hierofanias entenderemos assim a emergência do sagrado no profano e, por ontofania, a sua constituição no domínio do Ser, por vezes até do real concreto no qual o segrado se manifesta. No texto de Armando de Aguiar, os ancestrais fundadores são os portugueses dos séculos dos Descobrimentos e da colonização e o mundo que nos revelam é um império sem fronteiras, estendido aos confins de todas as terras, rios, e oceanos, no qual estão fincados os marcos sacralizantes da presença lusitana. Não por acaso, é uma parte de um canto dos Lusíadas que nosso Autor escolhe como epígrafe:

> Eis aqui quase cume da cabeça
> De Europa-toda, o Reino Lusitano,
> Onde a Terra se acaba e o Mar começa
> E onde Febo repousa no Oceano.[3]

Ao citar simbolicamente a obra de Camões, Aguiar procura, por uma sugestão de continuidade, inscrever a sua própria narrativa na categoria de símbolo actualizador da hierofania e correspondente ontofania do ***Mundo que os Portugueses Criaram*.**

5. O Eterno Retorno – A viagem mítica de Aguiar a um Portugal Imaginado

A leitura da obra de Armando de Aguiar mostra-nos que a cada página emerge a permanência num tempo e num espaço que não se diferenciam e não são mensuráveis pela cronologia ou pelas distâncias geográficas, de um conjunto de acções e acontecimentos que passam todos, pela via simbólica, a compor o relato mítico de uma ontofania lusitana.

A viagem de Armando de Aguiar é imaginária e mítica porque é narrada como a repetição do momento inaugural de um mundo e estruturada como uma cosmogonia, a cosmogonia de um Portugal mítico recriado em dimensões gigantescas e transcontinentais pela acção heróica dos descobridores e desbravadores do século XVI, e eternizado pela presença constante, trabalhadora e afectuosa dos emigrantes do século XX e seus descendentes, apresentadas como continuidades sobre as quais o tempo cronológico não interfere.

Que sejam as ex-colônias de Espanha ou de França, não importa. A posse política não tem relevância diante do pertencimento mítico ao mundo criado pelos portugueses. Destes, há sempre alguma descendência a dar testemunho dos feitos heróicos ancestrais.

O texto de Aguiar segue uma estrutura cíclica que se pode verificar tanto nas repetidas emergências de façanhas de conquistadores, por vezes os mesmos, por vezes de diferentes nomes, mas assimiláveis do ponto de vista das funções exercidas na narrativa, quanto na curiosa relação entre escrita e imagens. Não raro, uma ilustração referente a um episódio relatado uma dúzia de páginas atrás emerge, como que deslocada, mas com o poder de provocar no leitor a sensação de que estamos sempre a narrar a mesma história, de que não saímos do lugar original. Podemos dizer, em síntese, que toda o esforço do autor é o de compor uma obra que, ao mesmo tempo, narra e reinaugura um mundo, hierofaniza e ontofaniza toda a extensão percorrida na sua viagem, destacando de tudo o resto, quer dizer, do caos, a criação lusitana.

Referências Bibliográficas

Aguiar, A. (1984 [3ª edição]). O *Mundo que os Portugueses Criaram* (1951). Lisboa: J.M. Barbosa.

Ferro, A. (1943). *Dez Anos de Política do Espírito (1933-1943)*. Lisboa: Edições SPN.

Ferro, A.. (1950). "A Política Do Espírito", *Prémios Literários (1934-1947)*. Lisboa: SNI, pp. 25-35.

Guedes, F. (1997). *António Ferro e a Sua Política do Espírito*. Lisboa: Academia Portuguesa da História.

3 Trecho de *Os Lusíadas. III. 20.* Reproduzido em AGUIAR, Armando (1984). *O Mundo que os Portugueses Criaram*. Lisboa. Editora J. M. Barbosa.)

Lourenço, E. (1978). *O Labirinto da Saudade - Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa, D. Quixote.

______. (1987, 4 de Julho: 50R-51R). "Portugal - Identidade E Imagem" (1987/7/4), *Expresso*.

______. (1984/5-6). "Identidade E Memória", *J.L. - Jornal de Letras, Artes e Ideias*, nº 323, 1988, 13 de Setembro: 9 (Excertos da comunicação apresentada ao III International Meeting on Modern Portugal, Durham, New Hampshire, promovido pelo International Conference Group on Portugal, Maio/Junho de 1984)

______. (1987/7/4). "Portugal - Identidad E Imagen", *Europa Y Nosotros O Las Dos Razones*, Madrid, Huerga Y Fierro Editores, 2001: 11-22.

Elidade, M. (2004). *Tratado de História das Religiões*. Lisboa, Asa.

______. (2000). *O Mito do eterno retorno*. *Perspectivas do Homem*. Lisboa: Edições 70.

______. (1999). *Dicionário das Religiões*. Ivone Castilho Benedeti (Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

______. (1996). *Imagens e Símbolos*. São Paulo: Martins Fontes.

______. (s.d.). *O Sagrado e o Profano*. Lisboa: Livros do Brasil.

Lacan, J.(1966). Écrits I, Paris: Éd. du Seuil.

______.(1978). *Le Séminaire - Livre II. Le Moi Dans le Theorie de Freud et Dans la Thechnique de la Psychanalyse (1954-1955)*, Paris: Éd. du Seuil.

Castoriadis, C. (1999). *Dialogue*, Paris: L'Aube.

______. (1995 [3ª edição]). *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Ramos do Ó, J. (1999). *Os Anos De Ferro - O Dispositivo Cultural Durante a 'Política Do Espírito' (1933-1949)* Lisboa: Editorial Estampa.

Ricoeur, P. (2000). *La Mémoire, L'histoire Et L'oubli*, Paris: Ed. du Seuil.

Rodriguez, A. (2003). "A guerra de propaganda de Salazar. Os correspondentes portugueses e a Guerra Civil de Espanha (1936-39)" in *Media e* Jornalismo, nº3, pp.9-22.

Lusofonia e identidade no ensino superior: conceitos e discussões

Aline Bazzarella Merçon[1]

Resumo: O artigo ora proposto, é um recorte do projeto de pesquisa elaborado para o programa doutoral em Estudos Culturais, da Universidade de Aveiro. Tal estudo visa apresentar as teorias e principais opiniões sobre a Lusofonia e identidade, com o objetivo de analisar as visões de diferentes autores, a fim de compreender como estes conceitos se relacionam sendo construídos e expressados, no contexto universitário, por estudantes lusobrasileiros. Nesse estudo, predomina a revisão bibliográfica onde se expõe as ideias centrais sobre o tema.

Palavras-Chave: Lusofonia; Identidade; Interculturalidade; Estudantes do Ensino Superior.

1. Introdução

De acordo com a UNESCO, um dos desafios relevantes para a democratização do acesso à educação superior é a internacionalização do ensino, pois indica a necessidade atual do entendimento intercultural entre as sociedades.

Partindo do princípio da interculturalidade, a reflexão sobre educação e diversidade não diz respeito unicamente ao reconhecimento do outro como diferente. Constitui pensar a relação entre o eu e o outro. Neste sentido, o contexto universitário é visto como um espaço sociocultural em que as diversas presenças se encontram. Ao pensarmos sobre a definição da palavra diversidade imaginamos instantaneamente que esta se refere somente aos sinais de dissemelhanças perceptíveis a olho nú. Porém, se ampliarmos a nossa visão percebemos que as diferenças devem ser compreendidas de forma política e cultural (Gomes, 1999). Nesta perspectiva:

> Ao considerarmos o outro, o diferente, não deixamos de focar a atenção sobre o nosso grupo, a nossa história, o nosso povo. Ou seja, falamos em semelhanças e diferenças. Isso nos leva a pensar que ao considerarmos alguém ou alguma coisa diferente, estamos sempre partindo de uma comparação. (...) Geralmente, comparamos esse outro com algum tipo de padrão ou de norma vigente no nosso grupo cultural ou que esteja próximo da nossa visão de mundo (Gomes, 1999: 1).

Certamente a reflexão sobre diversidade cultural não deve ficar restrita à luz de um determinado comportamento ou uma opinião individual.

Dentro deste quadro, atentamos para a ideia de lusofonia que se configura como ponto central para a compreensão do significado das identidades sociais. Segundo Cabecinhas (2011), para muitos autores, ao falar-se de lusofonia é como falar que Portugal está no

[1] Doutoranda no Programa doutoral em Estudos Culturais das Universidades de Aveiro e Minho e Mestre em Ciências da Educação pela Universidade de Aveiro.

centro, não questionando a lógica e as características do pensamento herdado do período colonial, enquanto que, para outros, o objetivo é discutir sobre o sentido da lusofonia, destacando que para ser compreendida deve-se considerar a grande heterogeneidade do denominado espaço lusófono e observar as imensas e diversas assimetrias entre os países falantes da língua portuguesa, tendo em conta o momento histórico em que estes significados se originaram.

Notamos que a lusofonia tem sido analisada através de diversas perspectivas, sendo entendida, por vezes, numa dimensão linguística e noutros casos num plano histórico e cultural. Partindo deste ponto, a autora defende que "estudar os significados da lusofonia afigura-se assim como uma oportunidade de dar voz a grupos tradicionalmente silenciados e auscultar as várias versões da história que liga estes diferentes países" (Cabecinhas, 2011: 171).

Ao nos identificarmos enquanto lusófonos, tal designação pode ter significados variados dentro de um espaço plural que partilha a mesma língua, necessitamos perceber que somos ligados por laços diferentes. Logo, partiremos da concepção de que as identidades sociais podem ser definidas de acordo com as escolhas e experiências individuais, bem como as diversas pertenças dependem do contexto, estrutura social e momento histórico em que se está inserido.

Para compreender as dinâmicas identitárias é necessário considerar que cada indivíduo pertence, ao mesmo tempo, a diversos grupos sociais. O processo identitário é determinado pelas relações face-a-face sendo construído por meio da socialização e da interação com o outro na sociedade. No entanto, este entendimento permite a caracterização do "eu" e do "nós", ou seja, a identidade social ao mesmo tempo em que auxilia na construção do autoconceito e da autoimagem, possibilita a diferenciação e o julgamento entre os grupos, havendo uma certa tendência para a avaliação positiva de si e do grupo a que se pertence.

Nesta orientação, salientamos que a noção de identidade determina uma ligação entre o psicológico e o sociológico (Zavaloni, 1972, *apud* Amâncio, 1996). Para Mead (1934, *apud* Amâncio, 1996), "o eu emerge da interacção entre um elemento-sujeito criativo de ordem psicofisiológica e um elemento-objecto que constitui a internalização das atitudes dos outros, e se traduz, nas interacções sociais, pela capacidade de assumir a posição do outro" (p. 291). Logo, o contexto, as situações sociais e emocionais, as atitudes e os comportamentos reforçam a representação social do "eu" e do "nós". Neste sentido, surge a problemática deste estudo onde buscamos perceber, no âmbito da educação intercultural, como a construção do espaço lusófono no ensino superior, pode ser compreendido a fim de beneficiar as relações entre os estudantes falantes da língua portuguesa.

1.1. Lusofonia

De acordo com Souza Santos (2005), a CPLP (Comunidade dos Países de Língua Portuguesa) é um espaço multilateral com grande potencialidade para estabelecer a transnacionalização cooperativa e solidária da universidade, com o poder de constituir redes universitárias eficazes na luta contra a sua mercantilização. Logo, o autor afirma que:

> Aos países semiperiféricos deste espaço, Brasil e Portugal, cabe a iniciativa de dar os primeiros passos nessa direcção: cursos de graduação e de pós-graduação em rede, circulação fácil e estimulada de professores, estudantes, livros e informações, bibliotecas *on line*, centros transnacionais de pesquisa sobre temas e problemas de interesse específico para a região, sistema de bolsas de estudos e linhas de financiamento de pesquisa destinados aos estudantes e professores interessados em estudar ou pesquisar em qualquer país da região, etc (*ibidem*, p. 199).

Portanto, a partir do momento em que nos propomos a analisar sobre o significado da lusofonia, necessitamos compreender a subjetividade das relações lusobrasileiras, ou seja, o que está por trás destes relacionamentos. Deste modo, nos ecoa algumas questões conforme bem coloca Soares (2003):

> Brasil: como lidar, sem ressentimento, com a herança da raiz lusitana? Portugal: como visitar a nostalgia do mar sem nostalgia? Brasil e Portugal: sem esquecer que o trágico da colonização existiu, como transfigurar “o brutal encontrão” em “encontro de culturas?” Se há ainda, em termos de distância cultural, “tantas léguas a nos separar, tanto mar”, conforme versos de Chico Buarque, como fazer desse mar tamanho “um mar que unisse, já não separasse”, como sonhou Pessoa? Da resposta a estes e outros desafios que no presente se impõem dependerão os futuros caminhos ou descaminhos lusobrasileiros (*ibidem*, 2003: 222).

A luz de tais questionamentos, procuramos encontrar respostas ao objetivo principal deste estudo, onde pretendemos analisar as visões de diferentes autores sobre a lusofonia e identidade, a fim de compreender como tais concepções se relacionam sendo construídas e expressadas, no contexto universitário, por estudantes lusobrasileiros. Este debate virá contribuir para avançarmos com o discurso do estatuto de parceiros – Brasil e Portugal – que tem como vantagem o fato de possuírem uma língua em comum. Todavia, no plano cultural, a língua abarca complexidades, pois ela tanto une quanto pode separar (Soares, 2003).

Deste modo, é essencial interpretar a ideia de lusofonia e esclarecer qual o significado do espaço lusófono, ou seja, um espaço que também pode ser interpretado como uma comunidade imaginada, bem como entender as particularidades da constituição da CPLP, articulada com o sentido de uma identidade partilhada.

O conceito de lusofonia é considerado amplo e complexo pois nele estão enraizados componentes culturais e religiosos, sendo explicado, de igual forma, como um conceito político-linguístico. A lusofonia se define como uma comunidade alargada de países falantes da língua portuguesa que abraça a população dos seguintes Estados, Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal, S. Tomé e Príncipe e Timor-Leste, como também os falantes de Macau (China), Goa, Damão e Diu (Índia).

Esta abordagem é discutida através de diversas perspectivas, não sendo consensual. Tal conceito é questionado por se tratar da ideia de uma *fonia* comum onde exclui os que, neste vasto território, não falam a língua portuguesa. Alguns autores sustentam que a lusofonia pode vir a ser uma versão camuflada do colonialismo português.

> (...) ser lusófono não é uma prerrogativa natural dos falantes de língua portuguesa, pois é necessário - e mesmo urgente - aprender a sê-lo. A lusofonia é hoje um modo de conviver. (...) E essa atitude pedagógica é tão indispensável quanto urgente, pois, tal como anteriormente referi, a lusofonia é, simultaneamente, um desafio e uma nebulosa, por vezes tingida de nostalgias (Fernandes, 2004: 123).

Como bem explica Eduardo Lourenço, as figuras da lusofonia e da comunidade lusófona devem remeter-se a múltiplos imaginários lusófonos, isto é, um imaginário das pluralidades e das diferenças.

> Por essa razão, se quisermos dar sentido à “galáxia lusófona”, não podemos deixar de a viver como inextricavelmente portuguesa, brasileira, angolana, moçambicana, guineense, cabo-verdiana, são-tomense ou timorense. (...) Ou seja, o espaço cultural da lusofonia é um espaço necessariamente fragmentado. E a comunidade e a confraternidade de sentido e de partilha comuns só podem realizar-se pela assunção dessa pluralidade e dessa diferença e pelo conhecimento aprofundado de uns e de outros (Lourenço, 1999: 112).

O simples fato da língua portuguesa ter-se mesclado intimamente com as diversas línguas locais dos africanos, ameríndios, asiáticos e ainda, no caso do Brasil, com os outros imigrantes europeus faz

desta uma língua de mestiçagem cultural. Portanto, ao se pensar num espaço lusófono é necessário compreender e reconhecer as multiplicidades envolvidas. Neste aspecto, o mais importante é tratar das questões da lusofonia não apenas a nível político e econômico, mas sim numa perspectiva que valorize o espaço de liberdade linguístico-cultural.

Por se tratar de grupos humanos antropo-sócio-culturalmente distintos, com uma história em comum, a ideia de lusofonia pode não ser tão pacificamente aceite, o passado colonial marcado pela violência, exploração e opressão pode ser encarado como uma "ferida" e não como a ideia romântica em que tentam traduzir os membros da CPLP, "neste jogo entre a língua e a história, fica-nos a ideia de que a língua pela dimensão estética, emocional e subjectiva que encerra consegue, em alguns momentos, impor-se à objectividade dos factos históricos que, em larga medida, são também subjectivamente seleccionados e recontados" (Medeiros, 2006: 18). Neste cenário, de "reencontro" dos países falantes da língua portuguesa, deve-se ter em conta as diversas facetas da história experimentadas pelos povos em questão. Logo, o que os portugueses concebem por lusofonia coincidirá apenas em parte com aquilo que os diferentes países lusófonos reconhecem e imaginam (Martins, 2004).

Como lembra Medeiros (2006), as relações e ações de cooperação, colaboração e articulação política e diplomática são facilitadas, entre os países da comunidade lusófona, pois são consideradas como uma mais valia para a própria CPLP. Nota-se, em seus fundamentos, que o fator linguístico foi o principal motivo para estabelecer a união da comunidade, de igual modo, observa-se em seus discursos a forte presença da história e das expressões afetivas que envolvem os diferentes países membros da CPLP. De acordo com a autora, a relevância da língua portuguesa como patrimônio comum constituiu os laços que ligam tais países, ao mesmo tempo em que são movidos por seus valores e interesses.

Diante desta discussão, é inevitável perceber que neste grande espaço plural os interesses são distintos e contraditórios. A ligação e a missão de solidariedade entre tais povos é, por vezes, transformada numa tarefa complexa e desafiante, o que exige a compreensão sobre o significado da globalização e do interculturalismo. Neste espaço plural, a ideia de pertença identitária está implícita no fato dos povos falarem a mesma língua, bem como nas diversas realidades nacionais presenciadas nestas regiões. O sentido de partilha, de relacionamento e até mesmo de competição da língua portuguesa com outras línguas locais, remete ao quadro político-cultural de tal comunidade e da lusofonia (Martins, 2004).

De acordo com Medeiros (2006), na criação da identidade da CPLP a celebração do passado e os laços históricos se sobrepõem, algumas vezes, a defesa e a promoção da língua portuguesa. Para a autora os interesses e o posicionamento de Portugal e Brasil, relativamente a comunidade, foram demarcados hierarquicamente, portanto, a participação dos outros países, considerados periféricos, é apenas voluntária. Em suma, observamos que Portugal, como inventor da língua, e o Brasil, como uma economia emergente, assumem em suas relações discursos de poder como forma de promover a Comunidade Oficial de Língua Portuguesa. Entretanto, a autora ressalva que o projeto da comunidade deve ser adotado por todos os países e povos, de tal maneira que este faça parte do todo e de cada um.

Neste sentido, cabe esclarecer a relevância da noção de interculturalidade que provém do diálogo, da comunicação, do reconhecimento e ação, designados aos indivíduos, grupos, organizações pertencentes e originárias de diversas culturas (Silva, 2008). Na atualidade, as sociedades são cada vez mais pluriculturais, logo, é necessário o contato com outras comunidades, a fim de estabelecer a aceitação e o respeito pelas diversidades, vencendo as defesas do "nós", que nos impedem de enxergar e nos aproximar "deles". As fronteiras que diferenciam os indivíduos entre si e mantém as divisões étnicas, culturais, sociais e econômicas dificultam a convivência, a partilha de experiências e a comunicação nas relações intergrupais (Bader, 2008).

1.2. Relações interpessoais, intergrupais e identidade social

Em sua essência, o indivíduo social ou cultural possui a necessidade de viver em sociedade, portanto, a cultura pode ser considerada indissociável tanto dos sujeitos como dos grupos. O grupo compreende o primeiro *socius* do sujeito e consiste a base para a formação da identidade social dos indivíduos, conjuntamente, com os valores, crenças e comportamentos associados a ele.

Por conseguinte, o processo de organizar o ambiente e a diferenciação e reconhecimento de si, efetuado pelo sujeito, proporciona que este adquira a consciência de pertencer a um determinado ou diferentes grupos sociais. Quando a relação de identificação com o grupo é enfatizada, o indivíduo passa do pólo interpessoal para o intergrupal.

Observamos nas relações sociais intergrupais, um conjunto de traços culturais distintos revelando a diversidade das identidades. Normalmente, para conviver em grupo os indivíduos se unem a partir do modo como se identificam, a interação parte das afinidades e pertenças comuns. Ao pertencer a diferentes grupos os indivíduos adquirem uma identidade social e determinam a sua posição específica na sociedade.

As pessoas possuem a tendência de se identificar com os grupos as quais pertencem. A partir da avaliação positiva do grupo de pertença, é possível, ao mesmo tempo, favorecer a preservação do auto-conceito do grupo e se relacionar com a avaliação negativa dos grupos externos, ou seja, é a supervalorização do endogrupo em detrimento do exogrupo. Esse comportamento de diferenciação categorial e de comparação social dos endogrupos pode ser percebido por meio da associação das semelhanças do próprio grupo acentuado pelas diferenças inter-grupais, isto é, dos exogrupos, deixando claro "quem somos nós" e "quem são eles" (Bonomo & Souza, 2007). Essa relação de avaliação do endogrupo e do exogrupo parece ser um elemento primordial para a composição da identidade social.

Diante desta abordagem, cabe esclarecer sobre o significado das identidades. De modo geral, a identidade é compreendida tal qual nos representamos, ou seja, como nos definimos e nos reconhecemos. Cada pessoa é única pois possui particularidades que as distingue dos outros sujeitos. Logo, podemos dizer que o conceito de identidade se constrói a partir das experiências de vida associada as características da personalidade do indivíduo.

Segundo Hall (2006), as identidades, consideradas unificadas e estáveis, tornaram-se fragmentadas e como resultado entraram em colapso. Para o autor este processo produz,

> o sujeito pós-moderno conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma "celebração móvel": formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (pp. 12-13).

A identidade unificada desde o nascimento é apenas um meio de construirmos nossa estória. O sujeito pode assumir identidades diferentes ao longo da vida, em diferentes momentos, transformando-se de acordo com a multiplicidade de identidades possíveis que nos aproximam e nos reconhecemos, sendo um processo de construção contínuo. As identidades correspondem aos modos de identificação referente a diversas categorias que dependem tanto do contexto social, como variam de acordo com o percurso histórico coletivo e da vida pessoal.

Falar de identidade cultural evoca a sua abordagem tal como é percebida na contemporaneidade, portanto, podemos discuti-la a partir de vários aspectos. Do ponto de vista de Stuart Hall (2006) e Guilherme Carvalho da Rosa (2008), as identidades culturais estabelecem uma relação entre os

quadros de referência constituídos no interior dos discursos e o construtivismo compreendido na identidade cultural através da perspectiva das diferenças, das relações de conflito e das negociações, a partir de uma conexão dialógica e não-definitiva.

De acordo com Xavier (2007), conforme Bourdieu (2002) e Dubar (2000), a identidade não existe sem alteridade. Para os autores, a identidade resulta de uma dupla operação linguística de diferenciação e generalização, tendo em vista, ao mesmo tempo, definir a diferença e encontrar a particularidade de algum objeto ou alguém relativamente a outros objetos e sujeitos. É também considerada pertença, pois procura o ponto comum a uma categoria de componentes dissemelhantes entre si. Para Bourdieu (2002, *apud* Xavier, 2007: 39), "a identidade social se define e afirma pela diferença". Conforme os autores, tais operações se posicionam na origem do paradoxo das identidades, pois estes consideram que as identidades sociais e as diferenças complementam-se, logo, o que existe de singular é partilhado.

No mundo moderno, as culturas nacionais constituem uma das principais fontes da identidade cultural dos indivíduos. Quando nos identificamos enquanto brasileiros, portugueses, sul-americanos ou europeus, embora tais identidades não encontram-se impressas em nossos genes, quando pensamos nelas significa que sentimos realmente que estas fazem parte da nossa natureza (Hall, 2006). As identidades nacionais funcionam como comunidades imaginadas, ou seja, na não existência de uma comunidade natural na qual se possa reunir um grupo de pessoas, constituem-se agrupamentos ou laços nacionais imaginados.

Conclusão

A partir da discussão exposta, sem confundir lusofonia com identidade, não dispensamos a ideia de que a figura de lusofonia continua a significar um forte referencial identitário para os países falantes da língua portuguesa.

Nesta direção, vale ressaltar que a lusofonia é um conceito em processo de construção e mediante as estratégias de interesses mútuos projeta-se para o futuro, onde pretende transportar consigo os povos que partilham esta mesma experiência (Medeiros, 2006). Compreender tal princípio, nos permite enxergar os diferentes contributos e perceber a importância da valorização do encontro dos povos africanos, ameríndios, orientais, europeus, entre outros, para a unidade de sentimento e a troca cultural na civilização "lusotropical" comum (Martins, 2004).

Logo, o despontar do ideal interculturalista assume a posição global de evitar conflitos culturais, como o racismo e a xenofobia, a fim de promover "a plenitude dos direitos, a igualdade de oportunidades e a reciprocidade de relação para todos os cidadãos, todos os grupos, todas as comunidades" (Rocha-Trindade, 1995, *apud* Martins, 2008: 33). A aproximação intercultural é essencial para o encontro entre o individual e o universal, visa buscar o autoreconhecimento, a troca e a participação dos sujeitos em outras culturas.

A efetivação da interculturalidade através da educação, especialmente no ensino superior, constitui pensar sobre o encontro do outro em sua universalidade, desenvolvendo no indivíduo a capacidade e o sentimento de transformação. Para resguardar o direito de ser homem é fundamental identificar os propósitos do Tratado dos Direitos do Homem, a partir da aprendizagem e olhar crítico para uma participação ativa na vida democrática (Perotti, 1997).

Referências bibliográficas

Amâncio, L. (1996). “Identidade social e relações intergrupais” in J. Vala & M. B. Monteiro (Eds.), *Psicologia Social*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Bader, V. (2008). *Racismo, Etnicidade, Cidadania, Reflexões sociológicas e filosóficas*. Porto: Edições Afrontamentos.

Bonomo, M., & Souza, L. (2007). *Processos identitários e representações sociais em um cenário político conflituoso: quando os bezerros e os caranguejos se enfrentam*. Paper presented at the V Jornada Internacional e III Conferência Brasileira sobre Representações Sociais, Brasília.

Cabecinhas, R. (2011). *Narrativas identitárias e memória social : estudos comparativos em contexto lusófono*. Universidade do Minho: CECS - Livros e capítulo de livros.

Fernandes, M. (2004). “A vitalidade da Lusofonia” in *Revista Portuguesa de Ciências do Desporto,* nº 1, v. 6, p. 121.

Gomes, N. (1999). *Educação e Diversidade Cultural: Refletindo sobre as diferentes presenças na escola. Mulheres Negras - do umbigo para o mundo*. [Url: http://www.mulheresnegras.org/nilma.html]

Hall, S. (2006 [11ª edição]). *A Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DPN&A editora.

Lourenço, E. (1999). *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem na Lusofonia*. Lisboa: Gradiva.

Martins, A. (2008). *A escola e a escolarização em Portugal - Representações dos Imigrantes da Europa do Leste*. (Editorial do Ministério da Educação ed.). Lisboa: Alto Comissariado para imigração e diálogo intercultural.

Martins, M. (2004). *Lusofonia e Luso-tropicalismo. Equívocos e possibilidades de dois conceitos hiper-identitários*. Paper presented at the Conferência X Congresso Brasileiro de Língua Portuguesa - Lusofonia, São Paulo.

Medeiros, P. (2006). “Lusofonia: discursos e representações” in *Revista Electrónica dos Programas de Mestrado e Doutoramento do CES/FEUC/FLUC,* nº 1.

Perotti, A. (1997 [1ª edição]). *Apologia Intercultural*. M. H. Oliveira (Trad.). Lisboa: Ministério da Educação.

Rosa, G. (2008). *Identidade cultural em comunidades de usuários e desenvolvedores de software livre: o caso Debian-RS*. Mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Santos, B. (2005). A Universidade no Século XXI: Para uma Reforma Democrática e Emancipatória da Universidade. *Educação, Sociedade e Culturas,* 23, pp. 137-202.

Silva, M. (2008). *Diversidade Cultural na Escola: Encontros e desencontros*. Lisboa: Edições Colibri.

Soares, M. (2003). Eduardo Lourenço e as labirínticas relações Brasil-Portugal. *Revista Letras,* n. 59, pp. 215-223.

Xavier, M. (2007). *Redescobrindo o Brasil – Processos Identitários de Brasileiros em Portugal* (Editorial do Ministério da Educação ed.). Lisboa: ACIDI - Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural.

A candela e o imaginário amazónico

Iara Souza[1]

Resumo: O objectivo deste artigo é fazer uma reflexão sobre a candela, e por conseguinte a chama, e sua ligação com o imaginário amazónico. A proposição aqui desenvolvida é que nos lugares onde há uma luminosidade reduzida, as sombras tornam-se uma espécie de tela em negativo, que abre uma porta para o imaginário. Serão usados como dados as historias de assombração coletadas nas aulas de iluminação ministradas na Escola de teatro e Dança da UFPA e em algumas oficinas no interior do Estado do Pará.

Palavras-chave: Imaginário; Luz; candela; narrativa

"Em verdade o fogo foi surpreendido em nós antes de ser roubado do céu" (A psicanálise do fogo, Bachelard, 1999: 49)

Contar histórias, recontar, inventar, aumentar um pouquinho aqui outro ali, mas contar sempre. Na cidade onde eu nasci faltava luz todos os dias às 22h. Quando o calor era muito grande e os insetos venciam os mosquiteiros era impossível dormir. Minha mãe puxava as cadeiras para a porta de casa. Dali a pouco iam aparecendo pequenos lumes flutuantes, eram as vizinhas se aproximando. Sentavam pelo chão; de cócoras ou escoradas no muro. A conversa começava sempre do mesmo jeito. "Tá calor nè?", "será que volta hoje?", ea conversa corria solta, mas tinha uma hora que ficava tudo quieto, um silêncio... bastava um estalar de galhos caindo para que nossos mösculos se retesassem. Minha mãe dizia: "Isso é o gato mexendo no que não è da conta dele". Essa era uma "deixa" para que as histórias de assombros e encantarias começassem, alguém cerrava os olhos e dizia: "pode até ser um gato, mas eu lembro daquela vez...". Noites a fora, dias a dentro. E assim descobríamos que era possível que bichos agissem como humanos, que humanos se transformassem em bichos e que ainda se podia ser fisicamente metade de um e de outro. Sem ainda alcançar o sentido da palavra, nos zoomorfizávamos, na crença da existência de seres outros que não completamente humanos, mas um pouco pássaro, metade peixe, pedra, rio; essencialmente cobra.

Minhas memórias de infância fizeram com que as minhas construções imaginárias estivessem sempre povoadas por esse universo de assombro e por um panteão de seres encantados, convocados sempre que o breu da noite cobre a floresta e as pequenas chamas se acendem. Delas extraio as linhas com as quais amarro meus processos simbólicos, artísticos, teóricos. É com elas (ou contra elas) que trabalho, estão sempre associadas às dinâmicas desenvolvidas por mim em sala de aula. Foi em função disso que fiz, durante os anos de 2004 e 2011 a recolha

1 Doutoranda Em Estudos Culturais Pela Universidade de Aveiro/ Portugal; Universidade Federal do Pará-UFPA; Bolsista CAPES

das histórias de assombração nas aulas de iluminação ministradas na Escola de teatro e Dança da UFPA e em algumas oficinas no interior do Estado do Pará. O exercício era muito simples. Consistia em apagar todas as luzes e acender uma vela, para logo a seguir solicitar ao grupo que contasse as histórias. A candela levava a atmosfera propícia. Com isso era possível, enquanto ouviam-se as histórias, introduzir as primeiras noções das funções estética, poética e simbólica da luz, partido sempre da primeira forma de luminosidade controlada pela humanidade: a chama.

A proposição aqui desenvolvida é que nos lugares onde há uma luminosidade reduzida, as sombras tornam-se uma espécie de tela em negativo, que abre uma porta para o imaginário.

Com a visão reduzida a um pequeno campo de ação, o que resta é imaginar o que está escondido nas sombras. Isso acontece invariavelmente, mesmo nas salas de aula onde os alunos estão familiarizados com o espaço. Nas comunidades isoladas nas ilhas, cercadas de água, e nas sitiadas por uma floresta densa e perigosa, onde não há luz eléctrica, os assombros e as histórias sobre vultos e formas são frequentes.

Existem casas onde habitam *homens luz* todos os dias eles fazem o mesmo ritual: tateiam a prateleira em busca da caixa de fósforo; pegam a lamparina, agitando-a, verificado se ainda tem combustível suficiente para a noite inteira, avaliam se precisar enchem mais um pouco; avaliam novamente, agora é o pavio, pinçam o indicador e o polegar, puxam-no mais pra fora; riscam um fósforo. Fazer renascer a fenix que jax sobre a fuligem preza no pavio é um ritual. Realizado sem pressa. Nele faz-se a primeira passagem da morte para a vida. Do extinto para o aceso. Da escuridão para luz. Junto com a chama uma fina linha de fumaça serpenteia o ar e sobe sem parar. Sombras são projetadas para todos os lados. O ritmo se altera, mesmo com várias acesas a visibilidade é baixa, quando são deslocadas de um lado para o outro, a propagação da luminosidade não excede muito mais de um metro de distância, é preciso pisar levantando o pé, caminhar delicadamente, podemos ser surpreendidos pela oscilação brusca e sermos envoltos na escuridão. O que levamos nas mãos é frágil, não resiste a menor brisa. A visão periférica fica prejudicada. E é do canto do olho que vêm todos os vultos.

De onde se vê

As coisas nunca são nomeadas por acaso, sendo assim a região amazónica deve seu nome ao rio que a atravessa, o Rio Amazonas. Este é assim chamado porque no dia 24 de junho de 1542 a expedição comandada pelo espanhol Francisco Orellana foi atacada por 12 mulheres robustas, que estavam nuas e tinham a força de dez índios, segundo consta nos relatos do jesuíta Frei Gaspar de Carvajal (Carvajal, 1941). Era comum que mulheres de várias nações ameríndias participassem das batalhas contra os invasores (Bentes, 2006). É cogitada também a hipótese de que Orellana tenha se deparado com as Icamiabas, que segundo a tradição Tupi eram uma sociedade matriarcal, assim como as Amazonas. As Icamiabas nunca foram encontradas. É muito interessante que no imaginário relativo às primeiras entradas dos europeu na Amazônia dois mitos de origem estejam presentes e logo a seguir se hibridizem, pois hoje, na maioria das vezes em que está história é contada "Amazonas" e "Icamiabas" são apontadas quase como um sinônimo. E assim foi, e ainda o é, construído o nosso caldeirão simbólico, realimentado por sucessivas tentativa de domínio da floresta, em busca do "paraíso perdido" ou no enfrentamento com o "inferno verde".

Sempre sujeitos ao sucessivos ciclos de povoamento: civilizações nativas; espanhóis; portuguese; negros; árabes; nordestinos.

Quando os povos que habitavam a península Ibérica projectavam um ideal de paraíso este reflectia um imaginário rico e repletos de contrários, uma ação imaginante que se espraiava numa concepção

de mundo dividida entre opostos. (Gervásio, 2009) De um lado um mundo conhecido e “para alèm mar” um mundo desconhecido. Sobre este era possível o devaneio. As infinitas cornucópias, a busca ao El Dorado, o País de Canelas, eram todos elementos do paraíso terreal. Foram essas promessas de recompensas ilimitadas que levaram os aventureiros pra o seio da floresta. Segundo João de Jesus Paes Loureiro:

> Muitos foram os factores que enriqueceram a imagem real-imaginária pela qual a Amazónia é recebida. Ao longo dos primeiros séculos do processo de desenvolvimento brasileiro e mesmo neste século até a década de 70, a Amazónia permaneceu na condição difusa de lugar remoto desconhecido e impenetrável. Por condições geográficas, pela dificuldade de acesso, por ligações com a Europa ela se foi constituindo numa espécie de segredo que teceu o invólucro de uma proposta imaginal diante dela[...] Duas expressões largamente difundidas caracterizam essa perplexidade diante do segredo e do mistério que envolveram, e num certo sentido ainda envolvem, a Amazónia: “paraíso tropical” e “inferno verde”. Nada mais alegórico: inferno e paraíso. Ou tudo, ou nada. Formas de totalidade: paraíso, inferno. Sempre o todo imedível. O todo produzido pelo imaginário ardente activado e activador. Uma tendência para o maravilhoso próprio de uma poética do épico que situa a região dentro da óptica da monumentalidade plástica própria da emoção e do estado imaginal que funde o mito na realidade histórica e constitui carácter estetizador na epopéias. (Loureiro, 2001: 105)

No entanto, esta dimensão hiperbólica do imaginário sobre a Amazônia não se configura apenas num olhar de fora para dentro mas interpenetra os discursos endógenos, numa relação de hibridação complexa, que acentua a articulação dos processos globais com as normas locais ou regionais no que tange aos costumes, gostos, necessidades e tradições.

A fim de compreender a articulação mútua dos processos locais e globais, é preciso ser capaz de negociar a sua interseção complexa. O termo hibridismo é usado em estudos póscoloniais para descrever as novas e diferentes formas dos discursos de migrantes ou minorias que florescem nas diásporas dos períodos moderno e pós-moderno. Para Homi Bhabha (1994), o termo hibridização localiza-se no limite onde as diferenças culturais entram em contato e conflito. Entretanto, não é apenas a mistura e a sintetização de elementos diferentes que formam um todo -em última análise culturalmente sem rosto nem é a ideia correntemente entendida como a mera soma de diferença na qual ecléticos elementos simbólicos coexistem. Em vez disso, o espaço do híbrido marca a reinscrição dialógica de vários discursos em uma zona espaço-temporal de significação.

> O que é importante para nosso argumento quanto ao impacto da globalização sobre a identidade é que o tempo e o espaço são também as coordenadas básicas de todos os sistemas de representação. Todo meio de representação — escrita, pintura, desenho, fotografia, simbolização através da arte on dos sistemas de telecomunicação — deve traduzir seu objeto em dimensões espaciais e temporais. Assim, a narrativa traduz os eventos numa seqüência temporal “começo-meio-fim”; os sistemas visuais de representação traduzem objetos tridimensionais em duas dimensões. Diferentes épocas culturais têm diferentes formas de combinar essas coordenadas espaço-tempo (Hall, 2005: 70)

Na introdução à edição de 2001 do livro Culturas Hibridas, Nestor Canclini (2008) faz uma revisão literária sobre o conceito de hibridação e coloca como fundamental o estudo dos processos de hibridação tendo em foco sujeitos culturais que se enfrentam organizados de uma forma horizontal, em que a correlação de forças não está necessariamente ligada as posições de opressor e oprimido. Nas sociedades contemporâneas há uma impregnação mútua, um constante estado de tensão e conflito. Para o autor o eixo principal desta afirmação reside no fato de que uma nova concepção tem questionado uma visão do poder em blocos de estruturas institucionais, impostas verticalmente.

Para ele, esta colocação foi superada pelas concepções pósfoucaultianas, nas quais o poder não é uma entidade ou uma condição de que poucos estariam dotados, mas um replicante, que se estabelece também nos setores chamados populares. Existe uma coparticipação desses "nas relações de força, que se constroem simultaneamente na produção e no consumo, nas famílias e nos indivíduos, na fábrica e no sindicato, nas cúpulas partidárias e nas estruturas de base, nos meios massivos nas estruturas de recepção que acolhem e ressemantizam suas mensagens" (Canclini, 2008: 262), impondo, portanto, novas formas de imbricação do poder nas relações sociais.

No decurso dos processos de hibridação, as culturas geram novas formas e inventam novas ligações umas com as outras. Parece bastante claro que a hibridização é um curso inevitável para todas as culturas contemporâneas, bem como culturas pós-coloniais. Assim, analisar e conceituar processos de hibridação implica reformular os modelos binários, tais como resistência e dominação, os estudos simbólicos e materiais, da cultura e da economia política.

Há contraposição entre o real e o imaginário, porque o real é construído socialmente, o real, portanto, é a interpretação que os homens atribuem à realidade, por meio das incessantes trocas entre as objetivações e as subjetivações, das quais resultam configurações específicas, ou seja, sistemas simbólicos particulares: linguagem, mito, arte, religião, política, ciência, economia, expressos por várias formas, com diferentes conteúdos, possibilitam que o estudo do imaginário possa ser abordado a partir de múltiplas problemáticas. Neste artigo escolho faze-lo a partir de dois elementos: o primeiro são as candelas (e toda sorte de objectos que usam como fonte luminosa a chama: lamparinas bibianas, porongas etc..); o segundo as histórias narradas em torno daquelas.

Sobre a luz e as sombras

Imagem 1. *Candeeiro e Lamparina*

Um aspecto essencial na noite das pequenas cidades e das grandes metrópoles na amazónia é o nível de luminosidade que as separa. A noite nas cidades grandes foi transformada num dia artificial. Não há diferença entre o dia e a noite, as paisagens não se apagam, apenas mudam de perspectiva, com luzes em tons e índices de reprodução de cores variados, posicionados em diferentes ângulos, que acendem e apagam aleatoriamente. As sombras são expulsas, para os becos, vielas, sob as pontes ou mesmo nas janelas que se desligam. Quanto mais nos afastamos do ambiente urbano , mais nosso campo de visão vai se estreitando. O olho físico vai sendo substituído: primeiro pelas memórias dos lugares conhecidos e depois pelo olho da imaginação. Até chegarmos nas frestas da pequena casa de madeira perdida no meio da floresta, que guarda no seu interior a pequena chama de uma candela pousada sobre a mesa. Estamos na comunidade quilombola de Igarapé Preto. São 18h e a noite já se fez. Conversamos na cozinha animados pelo cheiro de pão assado que sai do fogão a lenha. A senhora, que tem por volta dos 70 anos, nos conta como era a vida no quilombo, fala da sua avó escrava. Ela respondia às perguntas que fazíamos sobre as dificuldades da vida naquele lugar, que é de difícil acesso, onde não chega energia elétrica, nem assistência médica, do medo do isolamento. Quando perguntamos se tem muita "aparição" por aquelas bandas, ela quase sussurra: tem Tintinta. Está falando da Matinta Perera. Para não nomeá-la faz um jogo e troca algumas letras

deixando apenas as últimas. O irmão da senhora que estava sentado no tamborete enrolando um tabaco, resmunga e sai da cozinha. Depois ele volta, muito sério. E diz:

> "Uma vez eu peguei uma carreira. Sou mateiro, passei a mocidade mais no mato do que aqui. Caçava os bichos e num tinha medo de nada. Sempre fazia galhofa dos outros. Um dia, estava pra mais de 15 dias dentro do mato, era boquinha da noite, comecei a fazer uma fogueira. De repente achei que tinha alguém olhando. Pensei que fosse um amigo que sempre aparecia por lá. Chamei ele e nada. Como eu num acredito nessas besteiras de assombração, peguei na espingarda pois podia ser algum bicho. Me levantei e fui olhar em volta. Foi quando eu senti uma coisa passar perto da minha orelha, eu num vi nada, só ouvi umas asas batendo e depois veio o assovio. Me arrepiei todinho, passei a mão nas minhas coisas e toquei de volta, andava quase correndo, quando eu tava quase ali na entrada, aquilo assoviou de novo, e eu disparei na carreira, as pessoas que estavam fora de casa e me viram correndo, ficaram logo com medo porque sabiam que eu num tinha medo de nada -começaram a correr também, a mulherada e as crianças gritavam e nos trancamos aqui em casa., As mulheres puxaram logo o terço, todo mundo acordado, rezaram até amanhece." (S. Igarapé Preto, 2004)

Na versão mais conhecida do mito, a "Tintinta", è identificada principalmente por um assovio agudo. Quando o ouvimos devemos prometer tabaco, pedindo para que ela volte no outro dia. No dia seguinte uma senhora aparece na residência para buscá-lo. Geralmente uma moradora do lugar que foi amaldiçoada e que pode se transformar em pássaro.

As experiências narradas em primeira pessoa são sempre referentes a "indícios" da presença do mito, há por conveniência aquilo que podemos chamar de "silêncio da protagonista", ou seja, aqueles que tiveram um encontro completo com a entidade, que foi mundiado, que padeceu de 7 dias de febre, que definhou e depois do enfrentamento ressurgiu viçoso, a este é imposto um silêncio. Ele não conta, sobre a pena de um novo enredamento, de atrai sobre ele outros infortúnios. Quem conta é quem ouviu de uma testemunha fidedigna, que cria entre o ocorrido e a presente narrativa uma cadeia de vozes, que protegem aquele que foi dragado pelo ser encantado. Ele vai ser sempre: o noivo da Matinta; o filho do boto ou o homem que virá porco. Partilhar estas narrativas é uma forma de estruturar o medo das finitudes dado lhes contornos, extrapolando-os para o campo do sobrenatural ou do divino e por algumas vezes conseguindo uma resposta através do enquadramento mitopoético de narradores mais experientes: "vixe, foi bem a *Matinta Pereira*".

Imagens 2,3 e 4. *O candeeiro no cotidiano -forno de farinha.*

Em *A chama de uma vela,* Gaston Bachelard vai desvendando o processo de inserção de imagens que é provocado pela luz nos filósofos, poetas e artistas. Coincidentemente, este é o seu último trabalho, pois morreria no ano seguinte. O livro tem o formato de um ensaio, mas nele se encontram o poeta e o filósofo. Para ele, no claro-escuro, sob a luz da vela, pouco é visível ao olho do corpo, tudo que é escuro é preenchido pelo olho do imaginário. Sonhadores involuntários da chama, servos e

senhores dela, a chama nos faz sonhar, ela é a força propulsora do imaginar, o que se percebe não é nada, o que vale são as metáforas e imagens. Entre todas as imagens, é a chama que traz em si um *sim-bole* de poesia, uma capacidade de reunir imagens (Martins, 2011). "Todo sonhador inflamado è um poeta em potencial. Toda fantasia diante da chama é uma fantasia admiradora. Todo sonhador inflamado está em estado de primeira fantasia" (Bachelard, 1989: 11). Plantada como nossa memória mais antiga e acionada pela relação do ser humano com a candela, o sonhador transporta-se para um lugar que não è mais unicamente seu, no "passado dos primeiros fogos do mundo" (Bachelard, 1989).

As sombras animadas pela candela, instauram o mito, criam pequenos eventos onde traços dele são identificados. Podem se constituir em um agudo e longo assobio, num bater de asas, em passos, num fogo visto pelo canto do olho, num cheiro ou apenas na sensação de que estamos sendo observados. Segundo Loureiro (2001) "a luz, no escuro dos rios e na escuridão da floresta é uma hipnótica e brusca revelação do oculto velado das coisas. Ela parece que vem de si mesma e que è sua própria medida [...] o aurático lume da beleza levado pelas mãos das trevas", que se estabelece um acordo entre a imaginação e o entendimento. É a pequena luminosidade que escupe nas trevas as formas sinuosas da Boiuna. Não são apenas o campo visual e a cognição que se alteram, há toda uma postura performativa em torno do pequeno objeto. A luz não se faz num simples apertar de um interruptor, pois quando escurece as pessoas param todas as suas atividades e vão alimentar a chama, o que implica numa série de movimentos e ações que sempre envolvem mais de uma pessoa e de certa forma uma técnica e um conhecimento sobre cada objeto, então o jantar começa a ser preparado e sob a luz da chama e em meio a fumaça do fogão a lenha, o diálogo se estabelece, e o contar da vida presente é logo substituído pelo contar da experiência, contar as histórias, numa seqüência guiada pelo tempo que crepita.

Referências Bibliográficas

Bachelard, G. (1999). *A Psicanálise do Fogo*. São Paulo-SP: Martins Fontes.

______. (1989). *A Chama de uma Vela*. Rio de Janeiro -RJ: Bertrand Brasil.

Bentes, D. (2006). "As primeiras imagens da Amazónia". Manaus-AM: Centro Cultural dos Povos da Amazônia. [Url: http://www.povosdamazonia.am.gov.br/pdf/his.pdf, acedido em 14/02/2014).

Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London : Routledge.

Carvajal, G. (1941). *Descobrimento do rio de Orelhana*. C. de Mello-Leitão (Trad.). São Paulo: Editora Nacional.

Eliade, M. (1972). *Mito e realidade*. São Paulo: Ed. Perspectiva.

Gervásio, E. (2009). "A lenda das amazonas no Brasil colonial: o discurso conquistador e masculino do europeu". Uberlândia-MG: Anais da SISEL, Volume 1, EDUFU [Url: http://www.ileel2.ufu.br/anaisdosilel/pt/arquivos/gt_lt06_artigo_3.pdf, acedido em 10/02/2014]

Hall, S. (2005 [10ª edição]). *A Identidade cultural na pós-modernidade*. Tomaz Tadeu da Silva & Guaracira Lopes Louro (Trads.). Rio de Janeiro: DP&A.

Loureiro, J. (2001). *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Escrituras Editora, Belém-PA.

Martins, M. (2011). *Crise no castelo da cultura: das estrelas para os ecrãs*. Annablume.

TERTÚLIA 22

GÉNERO: DA COLONIZAÇÃO À DESCOLONIZAÇÃO DOS IMAGINÁRIOS DO CORPO 1

A (des) colonização do poder de género: a crítica da unidade e da diferença

Sara Vidal Maia[1] & João Canha Hespanhol[2]

UA/CECS, Portugal

Resumo: O presente artigo procura pensar a questão do género através de duas abordagens: uma sociológica e outra filosófica. Na abordagem sociológica, a discussão da identidade de género e das relações de poder é desenvolvida utilizando o quadro teórico e epistemológico dos Estudos Culturais. Há ainda espaço para uma construção histórica do conceito de género como poder, onde são analisadas as estruturas de dominância masculina e feminina. A abordagem filosófica traz à luz a ontologia do conceito de género, sendo este pensado como estrutura metafísica do poder.

Palavras-chave: Estudos Culturais; poder; género; ontologia; unidade; pluralidade

1. Identidade, discurso e poder nos Estudos Culturais

A análise dos Estudos Culturais foca-se, tendencialmente, em determinadas práticas culturais, contextualizadas socialmente, e que se alicerçam em conceitos fundamentais, como o de poder, da formação da identidade, da descoberta da diferença e do género. Estes conceitos são, com a ascendência da pós-modernidade, trazidos à discussão como complementares, envolvendo-se em relações de natureza complexa, ao mesmo tempo que procuram fornecer caminhos para o entendimento epistemológico do indivíduo e da sua atividade sociológica.

De facto, o conceito de identidade está muito presente na sociedade atual, em resultado de mudanças estruturais provocadas por um momento de crise sociopolítica mundial pós-moderna (Mercer, 1990). Independentemente disto, o conceito de identidade é essencial para os indivíduos, pois implica um sentido de orientação pessoal, ao mesmo tempo que se revela fundamental para a coexistência social do ser humano.

Nas últimas décadas, os Estudos Culturais têm procurado perceber como as relações de poder e os discursos socioculturais são determinantes para a formação e a compreensão da identidade. Este pensamento vai ao encontro das teorias de Bourdieu e de Foucault, que analisam a articulação das práticas com as relações sociais e as relações de poder, pois, como indica Martins (2011: 64), "as práticas sociais ocorrem no interior de uma estrutura (...) onde se jogam (...) relações sociais assimétricas, de mais ou menos poder, ocupando os indivíduos determinadas posições de força". São estas dinâmicas que, aliadas a outras forças, nomeadamente contextuais, permitem criar e desenvolver a(s) identidade(s).

Na sua busca pela individualidade, o sujeito faz uma descoberta de si próprio, mas não se liberta nunca da sua estrutura social, do Outro. Na realidade, a relação entre o Eu e o Outro é complexa, pois o Outro parece apenas existir enquanto projeção

---

1 Doutoranda em Estudos Culturais, UA/UM; Mestre em Gestão e Planeamento em Turismo pela UA; Licenciada em História da Arte pela UC; Bolseira de doutoramento pela FCT, domínio das Ciências da Comunicação e Informação; Investigadora do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da UM. (saravmaia@ua.pt)

2 Doutorando em Estudos Culturais, UA/UM; Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela FLUP; Licenciado em Filosofia (Ramo Educacional) pela FLUP; Bolseiro de doutoramento pela FCT - domínio científico: Filosofia; Investigador do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da UM.

(hespanhol.j@gmail.com)

da nossa própria imagem nele. Os indivíduos utilizam o Outro como um espelho onde refletem as suas necessidades, preocupações e crenças, ao mesmo tempo que absorvem as representações do Outro, inserindo-as na sua própria representação identitária. Estas declarações vão ao encontro do "estado do espelho" de Lacan (1981) que aceita que o Eu corresponde a uma internalização do Outro, através da identificação. Esta relação é dual e objetiva, mas conduz a estados que flutuam entre o desejo e a agressividade, colocando em conflito interesses de ambas as partes.

A forte relação entre o Eu e o Outro implica, de facto, uma dinâmica de poder "entre aqueles que impõem alteridade a alguns e aqueles que são designados como o Outro" (Fusco, 1990: 77). É este relacionamento que nos permite medir forças e construir uma identidade por comparação ou rutura, facilitando a construção de uma imagem de nós em relação ao Outro. Michel Foucault (2010[a], 2010[b]) salienta mesmo que o sujeito é uma entidade política, que pertence a uma comunidade e aos seus sistemas de governação, ao mesmo tempo que possui uma identidade que foi atribuída pelo seu próprio Eu. A identidade dos sujeitos é assim produto de discursos e de relações de poder que não têm que ser necessariamente opressivas, pois o que interessa na formação da identidade de um indivíduo é a sua relação com outros indivíduos e a forma como os discursos de uns influenciam os discursos de outros. Isto vai no sentido de que o poder não é o que queremos ou possuímos, mas sim o que é exercido e circula no feixe de microrrelações organizadas.

Tanto para Stuart Hall (2001) como para Michel Foucault (2010[a]) são os discursos que vão produzindo a subjetividade, e são os mecanismos de poder que arquitetam o Eu, delimitando o sujeito. Ambos os autores defendem que a identidade de um sujeito se constrói a partir do seu oposto, da sua diferença, que é exterior a si próprio. Esta visão implica que a construção discursiva da identidade envolva confrontação entre o Eu e o Outro, abrangendo redes de poder (opressivas e produtivas). Para Foucault, as relações de poder dentro das estruturas discursivas constroem as subjetividades, mas também discursos alternativos ou de resistência.

1.1. Relações de poder e identidade(s) de género

A complexidade das relações de poder amplifica-se quando estas se aplicam às questões de identidade de género. Independentemente de se utilizarem os conceitos de papel de género, de identidade de género ou de ordem de género, é percetível que as relações entre homens e mulheres passam sobretudo por relações de poder, que podem ser entendidas e analisadas de acordo com diferentes perspetivas epistemológicas e teóricas.

Segundo Beauvoir (1977), a humanidade é "masculina", e é esta masculinidade (normalidade) que define a mulher (diferença). A autora afirma que o homem se vê como um ser humano absoluto e um sujeito que define, enquanto a mulher é o Outro: "ele é o Sujeito, ele é Absoluto: ela é o Outro" (Beauvoir, 1977: 16). Nesta dialética, o homem nega-se a ser o Outro, e a autora afirma que, embora a tendência seja para que o Outro reaja com o mesmo comportamento, as mulheres afastam-se da reclamação da sua liberdade. Esta realidade deve-se, no pensamento de Bourdieu (1999, 2000), a uma construção social dos corpos e a uma incorporação da dominação que as mulheres foram adquirindo fruto de imposições simbólicas; a mulher aceita-se como ser-percebido, vendo a masculinidade como posição nobre e verdadeira doxa.

A divisão do género foca-se, sobretudo, na divisão do sexo, através de sistemas de oposição – homem/mulher. Esta divisão está presente nas "coisas", objetivamente, e no mundo social, através de "sistemas de perceção, de pensamento e de ação" (Bourdieu, 1999: 8). Todavia, independentemente da sua visão, os indivíduos têm incorporados esquemas (in)conscientes que estão alicerçados a estruturas históricas de ordem masculina que eternizam a divisão sexual e, consequentemente, à

segmentação de género e aos seus respetivos princípios. Esta "ordem social" que naturaliza a divisão entre homens e mulheres é historicizada e eternizada, o que leva Bourdieu (1999: 1) a admitir que vivemos um autêntico "paradoxo da doxa": o facto de a ordem do mundo ser respeitada tal como é, com as suas relações de dominação masculina naturalizadas.

A realidade é que um olhar atento da relação entre homem e mulher no espaço social (familiar, escolar, profissional, mediático) desfaz completamente o ideal de um "eterno feminino", que dificilmente se instaurará por razões simbólicas. Estas afirmações preveem que a estrutura androcêntrica é legitimada pelas próprias práticas que a determinam, dispensado discursos de validação. De facto, a incorporação desta estrutura aplica-se, em primeiro lugar, ao corpo, onde as relações/divisões entre homens e mulheres se impõem, e onde estas, educadas segundo normas de ocultação moral e de castidade física, se submetem à virilidade masculina. De facto, as diferenças biológicas entre os sexos parecem fundamentar as diferenças sociais entre os géneros.

Se pensarmos nos contextos socioculturais, percebemos que os esquemas masculinos dominam não só nos modos de produção económica, mas também no âmbito dos bens simbólicos. Esta estrutura simbólica de dominação masculina é perpetuada e reside em mecanismos e estratégias difundidos por agentes singulares e instituições – lugares de complexa imposição simbólica de princípios – como a Igreja, o Estado, a Escola e a Família. Estes agentes e instituições são máquinas de fabricação de violência simbólica que se institui por intermédio da adesão que o dominado concede, naturalmente, ao dominador.

Efetivamente, as mulheres regem-se por princípios universalmente partilhados que se organizam em torno daquilo de Pierre Bourdieu (1999) apelidou de "primado da masculinidade". Por outras palavras, a dominância masculina conseguiu afirmar-se nas estruturas sociais e nas atividades produtivas, transformando as mulheres em objetos simbólicos dependentes de uma realidade em volta de relações de poder complexas e inatas, de tal forma que nos arriscamos "(…) a recorrer, para pensar a dominação masculina, a modos de pensamento que são eles próprios produtos de dominação" (Bourdieu, 1999: 5). Para o autor, existe um método de economia das trocas simbólicas, onde a construção social do parentesco e do casamento fixa as mulheres ao "(…) seu estatuto social de objetos de troca, definidos em conformidade com os interesses masculinos e votados a contribuir assim para a reprodução (…) do primado concedido à masculinidade nas taxinomias culturais" (Bourdieu, 1999: 37).

A posição supracitada demonstra que, apesar de existirem interpretações antagónicas que brindam os dominados com uma oportunidade de resistência contra a imposição simbólica, as dinâmicas das relações de poder são demasiado complexas e, por vezes, validadas pelos próprios dominados:

> Quando os dominados aplicam aos que os dominam esquemas que são o produto da dominação, ou, noutros termos, quando os seus pensamentos e as suas perceções se estruturam em conformidade com as próprias estruturas da relação de dominação que lhes é imposta, o seus atos de *conhecimento* são, inevitavelmente, atos de *reconhecimento*, de submissão (Bourdieu, 1999: 12).

Toda esta postura camufla complexas relações de poder que apenas podem subsistir e progredir quando articuladas ao seu oposto, mesmo quando estas implicam formas de resistência. De facto, é possível fazer leituras antagónicas que possibilitam a resistência a certas coações simbólicas, no sentido em que a ordem social masculina implica uma oposição constituinte (Bourdieu, 1999). Assim, as mulheres podem arranjar formas simbólicas de organização e de ação coletivas para agitarem a naturalidade das "coisas" e a eternização dos esquemas dominantes masculinos nos modos de ação e de comparação.

Quando pensamos na potencialidade do poder simbólico nas questões de poder entre homens e

mulheres, percebemos que a sua eficácia está dependente da posição de quem domina e de quem é dominado, e do grau das estruturas de perceção e de avaliação a quem se aplica. Tudo isto implica uma questão de posição ou de visão do indivíduo, no seu papel de Eu ou de Outro, pois o próprio poder do homem também o aprisiona a uma representação dominante de virilidade, à qual ele deve ser fiel, e que implica um afastamento de tudo o que é feminino. Assim, estes conflitos conduziram a que o Eu masculino fosse conotado com *separação*, e o Eu feminino com *interdependênci*a (Probyn, 1993). Quer isto dizer que a maioria dos indivíduos do sexo masculino se preocupa em diferenciar as suas capacidades, atributos e comportamentos em relação aos elementos do sexo feminino, enquanto estes se encontram numa busca incessante por se libertarem desta rede de dependências há muito imposta. Contudo, importa ressalvar que a dominação masculina deixou de "se impor com a evidência do óbvio" (Bourdieu, 1999: 77) e, por vezes, os "papéis" e as inquietações subvertem-se.

2. A lição da História: a construção do género como poder

Apesar da incontestável dominância histórica e simbólica do masculino, que impera durante séculos no imaginário social de gerações, a verdade é que a organização social nem sempre dependeu do género masculino para se estruturar. Com efeito, se remontarmos aos tempos pré-históricos – desde o Paleolítico superior até ao III milénio a. C., ou seja, até ao início da Era agrícola –, percebemos que as comunidades dos nossos antepassados estavam dependentes, em termos de organização social, do género oposto – o feminino (Rodríguez, 2000). Nessa altura, as qualidades femininas de reprodução – fertilidade, geração e proteção – e de produção – recoleção, horticultura, entre outras – converteram a mulher num bem de grande importância social e económica para as comunidades (Rodríguez, 2000) já que eram as *mulheres* que tinham o *poder* de garantir a continuidade e a subsistência das mesmas.

Embora o homem tivesse o seu lugar demarcado na estrutura social, tal como acontece hoje com a mulher, este estava determinado por estruturas de dominação feminina. Naquela Era, o poder advinha, naturalmente, do facto de se dar importância não a uma ou outra mulher, mas a um conjunto de características comuns a todas as mulheres (ou que todas as mulheres de uma comunidade representavam, ou que, supostamente, tinham de/deviam representar). Isto significa que o género (a pertença a um género) – neste caso, o género feminino – implicava e gerava poder. Portanto, nesses tempos, a verdadeira dominância (o verdadeiro exercício de poder) era feminino, e o homem submetia-se ao poder que a mulher então representava[1]. Ou melhor: a identidade e a ação do homem (quer como ser individual, quer como ser social) eram determinadas (estruturada) pelo poder do género feminino (sobretudo nas medidas de reprodução e de produção)[2].

Se fizermos a ponte entre a Pré-História e o mundo pós-moderno, a conceção de poder revela-se hoje mais complexa, ultrapassando as fronteiras da dicotomia dominação-submissão. Com a entrada das mulheres no mercado de trabalho remunerado e as suas conquistas no espaço socioeconómico ao longo dos séculos XX e XXI, o género feminino ganha uma renovada posição, desafiadora das estruturas masculinas que foram entretanto impostas durante séculos de História. À luz da noção foucaultiana de poder, que vê este como algo que flutua entre os grupos dominantes e os dominados, e dos trabalhos críticos dos movimentos feministas, os homens (até aqui vistos como grupo dominante)

1 Aliás, as tarefas de proteção e de orientação social, que cabiam ao homem, dependiam, precisamente, desse poder. Por exemplo: na tarefa de defesa do grupo ou da comunidade, o homem tinha o direito de se fazer obedecer. Porém, o exercício da sua autoridade estava legitimado pela necessidade de proteger o grupo ou a comunidade, isto é, pela proteção (e manutenção) da organização social fundada a partir do género feminino (Rodríguez, 2000).

2 Estrutura cuja dominância se fez sentir, inclusivamente, no contexto religioso, isto é, na conceção inicial da divindade como Deusa (e não como Deus) (Rodríguez, 2000).

deixam de ser os únicos depositários do poder. A identidade feminina pode deixar de ser vista como uma construção imposta pela masculinidade, estando apenas dependente das estruturas discursivas e das relações sociais de poder.

A crítica feminista permitiu uma revolução no conhecimento e na maneira de abordar o estudo sobre a História das mulheres, que, na prática, foi bastante útil para influenciar a conceção de estratégias determinadas a modificar o estado atual da relação material e simbólica entre o masculino e o feminino. Hoje, as mulheres pensam mais em si, nas suas necessidades, nas suas capacidades e na sua centralidade, apoderando-se da sua identidade, que, embora também seja desenvolvida por comparação a outros, é mais vivida como um Eu e não simplesmente como um Outro masculino. Mas, como podemos observar, os dualismos entre os sexos, e os afastamentos simbólicos entre o género masculino e o feminino, estão demasiado enraizados, tanto nos corpos como nas estruturas sociais, o que, em vários momentos, pode dificultar a capacidade performativa do género.

Em suma, esta breve análise histórica possibilita-nos três importantes conclusões: primeiro, que o processo de poder no género é cíclico[3], onde se repete uma estrutura de pensamento que submete a pluralidade à unidade, ou mais concretamente, que submete um género ao outro. Segundo, que refletir sobre a questão de género ocasiona, necessariamente, o encontro com uma dada estrutura de dominância, uma estrutura que age com poder. Dito de outro modo: pensar a questão de género é admitir, logo à partida, a existência de uma determinada possibilidade de construção do género que tem força para dominar enquanto tal. Terceiro, que nas questões relativas ao género, a estrutura de dominância não é exclusiva a um único género, ou esta não tem de ser, forçosamente, compreendida a partir da leitura de um único género (normalmente, o masculino). Até porque há exemplos históricos de domínio tanto por parte do género masculino como do feminino, o que explica que não há uma conexão necessária entre o poder e um género em particular (sobretudo, o masculino, devido à extensão temporal e espacial do seu domínio). Por outras palavras: o poder não é uma questão *do* género (masculino ou feminino), mas uma questão *de* género – de como o género se estrutura para assumir uma posição de poder. O mesmo é dizer que a compreensão do poder exercido por um dado género depende não do género em si mesmo, e sim do modo como o género é concebido ou pensado.

3. A ontologia do conceito de género

Se admitirmos que não é verdade que a existência do poder depende da presença de um certo tipo de género, e se aceitarmos que a compreensão do poder exercido por um determinado género apenas pode ser alcançada se, primeiramente, entendermos o modo como o conceito de género é construído, então torna-se inevitável o surgimento das seguintes questões críticas: *qual a natureza do género (do conceito de género)? Por que é que o género (o conceito de género) explica a presença do poder?*

Ora, perceber a natureza do género é compreender a forma como o género, naturalmente (ou geralmente), se manifesta ou se apresenta. Neste sentido, trata-se de estudar a *presença* do género, a sua ocorrência enquanto tal, isto é, o seu modo de ser, a sua ontologia (Benjamin, 1994[a]). Estudo que nos permitirá entrever a existência de uma determinada possibilidade de construir a natureza do género (do género como poder). Possibilidade que, neste caso, é ontológica, pois diz respeito a um possível modo de se construir o conceito de género (aquilo que define ou identifica o género), e, assim, de determinar o seu próprio modo de ser.

Na sua ocorrência – a qual é ocasionada pelo aparecimento do pensamento sobre o género –,

3 Identificamos aqui três ciclos: um que remonta aos tempos pré-históricos, onde as estruturas de dominância são femininas; um desde a Era agrícola até meados do século XX onde as estruturas de dominância são claramente masculinas; e um ciclo de mudança, iniciado com as revoluções socioeconómicas do século XX e que parece querer inverter, de novo, as estruturas de dominância.

a realidade do género aparece, desde logo, ligada a uma possibilidade de construção reflexiva que o perspetiva (ou conceptualiza) como um conjunto de qualidades ou características essenciais. Possibilidade que, geralmente, está presente, dominando as discussões sobre a questão de género. Tendo em conta esta perspetiva, a natureza do género, ao ser construída a partir da noção de conjunto, adquire, necessariamente, o caráter de unidade, pois trata-se de aceitar a presença do género como um conjunto de qualidades essenciais que formam um todo orgânico. Portanto, e no caso desta possibilidade construtiva, o que domina em tal ocorrência é a força do conjunto, o facto de o género se apresentar como unidade, de ser (ou agir como) uma unidade.

Ao apresentar-se, primeiramente, como tal, o que passa a ter prioridade (precedência ou anterioridade) na configuração do sentido identitário dos seres é, justamente, a conceção do género enquanto unidade (medida ou referência). Direito de domínio que se traduz, então, pela primazia do género (unidade) sobre os seres (pluralidade) ou pela subjugação dos seres (pluralidade) ao género (unidade).

Concretamente, isto significa que, por um lado, há que agrupar a pluralidade de seres numa determinada ordem que os una através de relações de semelhança, isto é, onde a identidade se estabeleça apenas por aquilo que é semelhante (ou igual). Por exemplo: as várias mulheres que, pese embora as suas diferenças, se conformam a uma dada unidade de sentido (referência ou medida reconhecida como autoridade), com vista à sua identificação enquanto mulheres. Por outro lado, que na relação entre géneros, somente um poderá valer como unidade, sendo superior ao seu oposto. Este último, por sua vez, será percebido, simplesmente, como o diverso e diferente (a pluralidade), tendo que aceitar que a sua estruturação seja feita via unidade. Exemplificando: o género masculino a dominar como estrutura única de organização social, gerando a correspondente submissão das mulheres (do que é diferente) ao mesmo (ao idêntico, ao que estabelece aquilo que é essencial para a identificação social).

No fundo, isto evidencia um determinado tipo de pensamento (conceptualização) que faz depender o particular e o plural de uma unidade outorgadora de sentido identitário. Por isso, se esta é a direção da dependência, então é fácil entender que o género, como conjunto ou unidade prevalecente, exerce poder, ou melhor, estabelece uma relação de poder – uma relação entre a unidade que domina e a diferença que se subordina (Benjamin, 1993).

4. A unidade e a pluralidade: a estrutura metafísica do poder

Mas se, ontologicamente, há sempre a possibilidade de construir o género como poder, pois é sempre possível construí-lo como unidade prevalecente, é preciso, neste momento, compreender a origem da relação entre unidade e poder. Numa pergunta: *por que é que a unidade representa poder?*

Pensar sobre uma tal relação implica, forçosamente, recorrer à história do pensamento, ou, mais especificamente, à história da filosofia. Com efeito, a sistematização de uma tal relação, ou a conceção sistemática da unidade como poder, pertence a um momento específico da história da filosofia, a saber, o da fundação do sistema filosófico de Platão de Atenas (428-348 a.C.) (Benjamin, 1994[b]). Filósofo que, na obra *A República*, expressa, de maneira sintética, o seu pensamento sobre a relação entre a unidade e a pluralidade:

> (...) existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulámos como múltiplas, e, inversamente, postulámos que a cada uma corresponde uma ideia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência (Platão, 2001: VI, 507 b).

Pensamento que, ao procurar organizar o modo de se atribuir identidade às coisas em geral, postula que a única e legítima maneira de o fazer é através da correspondência do múltiplo ao essencial (este último representando, obviamente, o caráter daquilo que é uno[4]).

O mesmo é dizer que, para Platão, a natureza essencial das coisas em geral deve ser construída a partir daquilo que é uniforme, isto é, a partir do que é idêntico, semelhante ou homogéneo; do que se mantém constante e igual a si mesmo (Platão, 2000). Daí a defesa platónica de que *devemos* "(...) compreender as coisas de acordo com o que chamamos Ideia, que vai da multiplicidade (...) para a unidade, inferida pela reflexão" (Platão, 1997: 249b).

Defesa que reflete a seguinte lógica dominante de construção de sentido identitário: a pluralidade, isto é, a diversidade e a diferença, só pode ser pensada, no que à sua natureza diz respeito, se se reduzir a uma unidade de sentido identitário. Ou melhor: só podemos compreender o que as coisas em geral são, se houver antes (prévia ou antecipadamente) uma referência racional de unidade, o que revela a necessidade de o pensamento determinar, primeiramente, uma unidade abstrata, para posterior conformação da pluralidade[5].

A inevitabilidade de uma tal conformidade revela, pois, que o pressuposto central do pensamento platónico é a construção da "vista de conjunto" (Platão, 2001: VII, 537c), uma vez que se trata de reconhecer que o fundamental (e o fundamento essencial de tudo o que pode ser objeto de identificação) é, para além da compreensão da preexistência da unidade, a perceção da unidade na pluralidade, ou seja, a estruturação da pluralidade através da unidade. Estruturação que indica o modo de se proceder a nível da reflexão sobre a identidade das coisas em geral, consistindo este na redução (ou subjugação) da multiplicidade a uma unidade prévia de sentido (Robin, 1994).

E é porque uma tal redução se tem de efetivar que se percebe, claramente, a existência de uma hierarquização que coloca a unidade como superior à pluralidade, justificando, assim, a tarefa de fazer corresponder (ou de reduzir, subordinando) esta última ao que lhe é superior. Por conseguinte, em matérias de construção de sentido identitário, a unidade é o que domina (ou pré-domina, pré-existindo), é o que tem poder, evidenciando-o (ou exercendo-o) na redução que impõe à pluralidade. E o que se impõe não é senão a uniformidade ou a homogeneização: a necessidade de tudo ter uma única forma (ou natureza), ou de tudo ser concebido e compreendido a partir de um único sentido.

Em jeito de síntese, podemos, então, afirmar que Platão sistematizou (legitimando) um tipo de pensamento que reflete uma determinada estrutura – a *estrutura metafísica do poder*. Sistema que serve para organizar a identidade da pluralidade (do diverso e diferente) partindo de uma unidade previamente estabelecida, e em que organização efetiva-se por redução (ou por relação de dependência) do inferior ao superior (ao que tem poder, ao que tem força para vencer ou para fazer valer o seu domínio, o seu modo de organizar a realidade). Só assim as partes (a pluralidade) podem conhecer a sua essência ou saber como agir, quando, precisamente, se organizam como subordinadas da unidade outorgadora de sentido identitário. Subordinação que contribui, consequentemente, para a manutenção da ordem preestabelecida, de uma ordem concebida (ou pré-concebida) para estar de acordo com a unidade.

Por isso, se o género é poder, é porque a sua existência (ou natureza; modo de ser) foi construída

4 De facto, na teoria platónica do conhecimento, e como veremos de seguida, as Ideias, Formas ou Essências representam a unidade perante o múltiplo ou a pluralidade. Apenas acrescentar que, devido aos limites do presente artigo, não nos será possível desenvolver, em detalhe, uma tal teoria. Assim, a nossa preocupação centrar-se-á somente na explicação dos elementos conceptuais necessários à compreensão daquilo que designaremos, mais adiante, como *estrutura metafísica do poder*.

5 Esta formalização (ou estruturação) do pensamento também poderia ser compreendida através da dimensão cosmológica presente no projeto filosófico de Platão, sobretudo no respeitante à existência de um deus criador e organizador do universo (o demiurgo), o qual, tomando as Ideias ou as Formas como modelos, as quais preexistem à sua intervenção – encontrando-se, por isso, preestabelecidas –, gerou o mundo das coisas sensíveis, ganhando estas o estatuto inferior de cópias do inteligível.

(concebida ou estruturada) como unidade metafísica (possibilidade ontologicamente dominante), determinando-se, assim, o modo como o género se relaciona com a pluralidade (processo que será sempre o da homogeneização ou uniformização). O mesmo é dizer que o género entendido como unidade reduzirá sempre a pluralidade a uma estrutura definida de poder – à *estrutura metafísica do poder*.

5. Conclusão: o género como questão sociológica e filosófica

No âmbito dos Estudos Culturais, qualquer abordagem sociológica, ao estudar o fenómeno do género, depara-se não só com uma realidade social concreta, mas também com uma rede concetual complexa (relações de poder, construção de identidade(s), estruturação da diferença, produção discursiva). E é porque há uma relação estreita entre o social e o concetual que, naturalmente, assumimos que a tarefa, relativamente à questão de género (ou a qualquer outra questão sociológica), nunca se deve limitar à descrição da forma como, histórica e sociologicamente agimos, sentimos ou pensamos. É igualmente necessário analisar o fenómeno do género à luz de conceitos que o tornem mais compreensível. Conceitos que são representações mentais ou ideias que espelham (e explicam) elementos socialmente presentes e interrelacionados com o fenómeno do género. Além disso, falar de formas de agir, sentir ou pensar, é reconhecer a presença da construção de representações sociais gerais.

Normalmente, a análise concetual desenvolve-se apenas em termos sociológicos (cognitivo social ou partilhado) e psicológicos (cognitivo individual ou singular), olvidando-se a dimensão filosófica. Por exemplo: estuda-se o modo como socialmente se constroem as representações sociais, o sentido que os indivíduos lhes atribuem, ou as causas sociais que estão na origem das mesmas, mas não se questiona, filosoficamente, a *razão de ser* de tais construções (sua possibilidade ou existência) ou o tipo de pensamento que está em jogo (estrutura e procedimento) quando os indivíduos constroem as suas representações.

No presente estudo, a filosofia não foi descurada. Aliás, foi a filosofia que, na sua valência ontológica, permitiu que voltássemos a reconsiderar o conceito de género (sua natureza ou modo de ser), e que nos explicou que o fenómeno social do género como poder reflete uma possibilidade ontologicamente dominante – a possibilidade metafísica de construção do género como unidade sobre os seres (pluralidade) e, assim, como poder.

Tudo isto contribui, igualmente, para a assunção de que somente através de uma abordagem sociológica e filosófica é que o tema da resistência – da resistência ao poder – pode ser considerado (ou reconsiderado). Abordagem que, partindo de contextos histórico-sociais específicos, intentará compreender, filosoficamente, a natureza da resistência – como repetição do Mesmo (da mesma *estrutura metafísica do poder*) (Benjamin, 1994[a]) ou como alternativa ao Mesmo. Corolário que nos incita, portanto, a continuar a refletir sobre a questão de género, nomeadamente sobre a relação complexa entre poder e resistência. E talvez seja este o sinal de que a questão de género, por razões da sua própria natureza (ontológica), não se encontra absolutamente dada, e sim em aberto (continuamente em aberto), desafiando os nossos tradicionais horizontes de compreensão sociológica e filosófica.

Referências Bibliográficas

Beauvoir, S. (1977). *Le deuxième sexe. Les faits et les mythes*, vol.1. Col. Idées. Paris: Éditions Gallimard.

Benjamin, A. (1994[a]). “Objects and Questions” in *Object Painting*. London: Academy Editions, pp. 13-26.

______. (1994[b]). “Placing History: Anselm Kiefer” in *Object Painting*. London: Academy Editions, pp. 109-123.

______. (1993 [2ª edição]). “Interpreting Reflections: Painting Mirrors” in *Art, Mimesis and the Avant-Garde: Aspects of a Philosophy of Difference*. London: Routledge, pp. 7-41.

Bourdieu, P. (2000). “Sobre el poder simbólico” in *Intelectuales, política y poder,* traducción de Alicia Gutiérrez. Buenos Aires: UBA/Eudeba, pp. 65-73.

______. (1999). *A Dominação Masculina*. Oeiras: Celta Editora.

Foucault, M. (2010[a]). *Microfísica do Poder*. Com organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. São Paulo: Graal.

______. (2010[b]). *Nascimento da Biopolítica*. Com introdução de Bruno Maçães. Lisboa: Edições 70.

Fusco, C. (1990). “Managing the Other” in *Lusitania: A Journal of Reflection and Oceanography*, nº7, vol. 1, pp. 77-84.

Hall, S. (2001 [6ª edição]). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tomaz da Silva e Guacira Louro (Trad.). Rio de Janeiro: DP&A editora.

Lacan, J. (1981). *The Language of the Self: The Functions of Language in Psychoanalysis*. Anthony Wilden (Trad.). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Martins, M. (2011). *Crise no Castelo da Cultura. Das Estrelas para os Ecrãs*. Col. Comunicação e Sociedade, nº24. Coimbra: Grácio Editor.

Mercer, K. (1990). “Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics” in Jonathan Rutherford (ed.), *Identity. Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, pp. 43-71.

Platão (2001 [9ª edição]). *A República*. Maria Helena da Rocha Pereira (Trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

______. (2000). *Fédon*. Elísio Gala (Trad.). Lisboa: Guimarães Editores.

______. (1997). *Fedro*. José Ribeiro Ferreira (Trad.). Lisboa: Edições 70.

Probyn, E. (1993). *Sexing the Self: Genderred Positions in Cultural Studies*. New York: Routledge.

Robin, L. (1994 [3ª edição]). *Platon*. Paris: Presses Universitaires de France.

Rodríguez, P. (2000). *Dios Nació Mujer*. s/l: Suma de letras, S.L.

Uma outra feminilidade? Representações de Lutadoras de Boxe e MMA

Vera Fernandes[1] & Ludmila Mourão[2]

Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil

Resumo: Uma feminilidade hegemônica culturalmente construída atribui a passividade, a delicadeza e a beleza como características essenciais das mulheres. As práticas esportivas constituem-se em elementos influenciadores dessa construção, sendo que as lutas são identificadas como práticas esportivas agressivas, de construção e exercício da masculinidade e, por isso, desaconselhadas às mulheres. Este estudo teve por objetivo analisar as representações de feminilidade de lutadoras profissionais e perceber até que ponto se aproxima e/ou afastam da feminilidade hegemônica. Baseado no aporte teórico dos estudos de gênero e metodológico das representações sociais percebeu-se que as atletas constroem feminilidades plurais, combinando características culturalmente masculinas aos cuidados tipicamente femininos e, dessa forma, deixam suas marcas neste território, ainda hegemonicamente masculino, das lutas. Faz-se necessário o aprofundamento das pesquisas no tema para que possamos conhecer as representações de outras lutadoras, a fim de contribuir para a ampliação das discussões sobre a pluralidade das formas de ser e viver feminilidades e, assim, dissolver normatizações culturais que ainda buscam dificultar a presença das mulheres no campo das lutas.

Palavras-chave: Lutas; Mulheres; Feminilidade.

1. Introdução

Os esportes apresentam-se como um dos fenômenos culturais mais significativos da atualidade e por meio destes é possível difundir novos valores, mas também, reafirmar antigas normatizações. As lutas, que constituem o campo de investigação do presente estudo, por exemplo, foram historicamente definidas como território de reserva masculina; são identificadas como práticas esportivas agressivas, de construção e exercício da masculinidade. No entanto, aos poucos elas estão chegando e construindo distintas formas de ser e estar neste espaço ainda não consensual sobre sua presença.

A categoria analítica gênero recusa a ideia de que o sexo anatômico é determinante na imposição das diferenças entre homens e mulheres, mas sim, que essas identidades são construídas social e culturalmente. Os estudos de gênero, a partir de meados da década de 1970 nos Estados Unidos e Europa e dos anos de 1980 no Brasil, inicialmente, propunham pesquisas que buscassem visibilizar as mulheres como sujeitos da própria história. Mais recentemente, foi introduzida a perspectiva de que o esporte é uma prática social sexuada, uma vez que homens e mulheres o praticam, mas também, generificada e generificadora,

1 Mestranda em Educação Física pela Faculdade de Educação Física e Desportos (Faefid) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), na Linha de Pesquisa: Movimento Humano e Cultura. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Gênero, Educação Física, Saúde e Sociedade (GEFSS). Atualmente, pesquiso sobre a condição de mulheres atletas de lutas.

vera.fernandes@gmail.com

2 Professora Adjunta na Faculdade de Educação Física e Desportos (Faefid) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) na graduação e no Programa de Mestrado. Coordenadora do Programa de Educação Tutorial – PET/Faefid. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Gênero, Educação Física, Saúde e Sociedade (GEFSS).

ludmila.mourao@terra.com.br

constituindo-se como um importante espaço para estudos sobre a construção e incorporação de masculinidades e feminilidades (Goellner, 2013).

No Brasil, uma lei[1] proibiu a participação de mulheres em determinadas práticas consideradas "violentas a natureza de seu sexo", inclusive as "lutas de qualquer natureza", em meados do século passado. Nos dias de hoje, uma série de dispositivos ainda busca manter as mulheres afastadas das lutas, a fim de construírem sujeitos femininos adequados à norma.

Becker (2009: 38) explica que "o comportamento normal das pessoas em nossa sociedade (e provavelmente em qualquer sociedade) pode ser visto como uma série de compromissos progressivamente crescentes, com normas e instituições convencionais", e aqueles que a estes transgride são considerados desviantes. O autor também esclarece que as regras e os rótulos são construídos socialmente em meio a processos políticos, nos quais alguns grupos conseguem impor seus pontos de vista como mais legítimos que outros. Ou seja, o desvio, não é inerente aos atos ou aos indivíduos que os praticam, de outra forma, reside na representação do outro que a este reage.

No que diz respeito às mulheres, o normal é que elas vivenciem o espetáculo esportivo "desde que não deixe de lado a beleza e a graciosidade, atributos colados a uma suposta 'essência feminina'" (Goellner, 2007: 2). Pelo contrário, a elas são incentivadas práticas esportivas e corporais que busquem, senão potencializar, pelo menos, evidenciar essa feminilidade hegemônica que, somada à beleza e graciosidade, também lhe confira gestualidades e comportamentos mais passivos. Por isso, é um equívoco acreditar na passividade como um dado biológico das mulheres, de outra forma, é fruto da educação destinada às meninas pela sociedade.

No entanto, algumas mulheres indiferentes às convenções sociais se sentem seduzidas e desafiadas a aderirem à prática das modalidades consideradas masculinas, seguindo carreira como lutadoras. Para Ferretti (2011), estas são mulheres que possuem "algo" em sua personalidade que não se consegue explicar, mas as atrai para esse território ainda tão marcado pela hegemonia masculina.

Nesse sentido, o presente estudo tem por objetivo analisar as representações de feminilidades de lutadoras profissionais das modalidades Boxe Olímpico (Boxe) e Mixed Martial Arts (MMA), a fim de compreender até que ponto suas representações se aproximam e/ou se distanciam daquela feminilidade hegemônica.

2. Estratégias metodológicas adotadas

Este estudo é parte de uma pesquisa de mestrado, cujo projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética e Pesquisas com Seres Humanos (CEP/UFJF) sob o número 190.069.

A fim de atingir o objetivo proposto, selecionamos duas questões do roteiro de entrevista semiestruturada para discutir neste trabalho, realizada com três atletas, duas do Boxe (BX1 e BX2) e uma do MMA (MMA1). As participantes são atletas de grande representatividade nacional em suas modalidades. Todas as entrevistas foram gravadas e transcritas na íntegra. As perguntas trazidas para este estudo são: "Você acha que as exigências técnicas e corporais[2] da modalidade (Boxe, MMA) interferem na sua feminilidade?" e "Para você, o que é ser feminina?".

---

1 O Decreto-lei 3199/41, que entrou em vigor no dia 14 de abril de 1941, dizia em seu Art. 54 do Capítulo IX, "Disposições gerais e transitórias", que "às mulheres não será permitida a prática de desportos incompatíveis com as condições de sua natureza, devendo para este efeito o CND baixar as necessárias instruções às entidades desportivas do país". E em 1965, através da Deliberação 7/65, o CND criou a regra que dizia: às mulheres – item 2: não seria permitida a prática "de lutas de qualquer natureza, futebol, futebol de salão, futebol de praia, polo, rugby, halterofilismo e beisebol". Decisão esta revogada somente em dezembro de 1979. Fonte: Mourão, L. (1998) Representação social da mulher brasileira nas atividades físico-desportivas: da segregação à democratização. Rio de Janeiro: UFG.

2 Chamamos de exigências técnicas e corporais das lutas o treinamento técnico e físico que, normalmente, resultam em fortalecimento e desenvolvimento muscular, demonstrações de força, agressividade e virilidade nos treinos e competições.

As representações sociais nos auxiliaram a compreender as questões investigadas na medida em que são caracterizadas como uma maneira de interpretar e de pensar a realidade, e como uma forma de conhecimento elaborada no social, de modo que também cumpre a função de fixar a posição dos sujeitos e grupos com relação a situações, eventos, objetos e comunicação que lhes concernem (Jodelet, 2002). Ou seja, o seu interesse é compreender o que as pessoas pensam sobre determinados objetos e, principalmente, como se comunicam a respeito deste objeto na cultura, apresentando ideias comuns ou diferenciadas de acordo com a sua imersão em sistemas distintos de valores (Moscovici, 2007).

A representação de um objeto corresponde ao conjunto de informações, crenças e opiniões acerca dele, e as opiniões são fruto das experiências individuais e das trocas e interações sociais. Dessa forma, os elementos presentes nas narrativas das entrevistas coletadas para o estudo possuem importante valor, na medida em que participam do núcleo de representação que as atletas estabelecem com o objeto investigado de forma objetiva ou subjetiva.

3. Lutando com feminilidades plurais

Se, no campo das representações sociais, as práticas esportivas podem influenciar de forma positiva ou negativa nas construções de masculinidades e feminilidades buscando, dessa forma manter homens e mulheres nos limiares generificados, o que dizem as lutadoras profissionais, uma vez que são mulheres que ultrapassaram as fronteiras do gênero? Por isso, questionamos às atletas se as exigências técnicas e corporais das modalidades que lutam influenciam em sua feminilidade.

BX1, firmemente, afirmou que não, pois, em sua opinião "*a feminilidade ela sempre está com a mulher. Independente do que ela faça, ela nunca vai deixar de ter a sua feminilidade, [...] pode ser o boxe, como natação ou o judô, tanto de lutas como quando não é*"[3]. E BX2 respondeu da seguinte forma:

> "Em alguma coisa sim. Mas eu, particularmente, não deixo que isso aconteça. Geralmente, você vê uma boxeadora, assim, forte, veste roupa de homem e eu procuro ser sempre o contrário. Uma vez eu fiz uma matéria que aí o repórter falou assim: Nossa! Eu aqui neste instante e você estava tão linda e agora você tá assim. Eu tinha acabado de descer do ringue, eu falei: É que aqui encima eu sou a fera e aqui embaixo eu sou a bela. [...] Aí eu costumo dizer isso que encima do ringue eu sou a fera e embaixo eu sou a bela porque eu procuro sempre tá com o cabelo solto, maquiagem, unha feita pra poder diferenciar. [...] Sempre ando com vestidinho, com sainha, bem arrumadinha."

MMA1 assim descreveu:

> "Ah interfere. Eu sou tosca. Eu não sou nem um pouco sutil. Eu sou feminina, mas eu não sou delicada. Eu nunca fui delicada, entendeu, já é um traço da minha personalidade. Eu não sou leve, eu não sou uma mulher leve, eu sou uma mulher densa. E eu sou densa e o meio corrompe. [...] Poh, eu sou uma mulher que vive só no meio de homens. O jeito que eu sento, eu não posso sentar assim com a perna cruzada. Até porque, tipo, eu não posso ter esse tipo de comportamento porque eu tenho meio que me igualar com os meninos até pra eles não perceberem essa distância. [...] Então, pra eu poder ter um treino ali, pra eu ter uma postura dentro do tatame eu não posso ficar de nhem nhem nhem, senão não vai dar certo. Então, eu sou densa, entendeu. Interfere nos meus gestos, no meu jeito, na minha forma de falar. Eu sou mais tosca, eu falo mais igual homem assim, eu não tenho paciência do tipo... eu não tenho nem paciência pra ficar ninguém ficar me arrodeando com nada. A minha linha de raciocínio não é igual a de mulher [...]."

3 As falas das atletas estão destacadas em itálico e aspas duplas.

Entre as atletas de Boxe encontramos concepções diferentes sobre a influência da modalidade na construção da feminilidade. Em BX1 percebemos uma representação cuja prática esportiva participa, mas não é incorporada em seus comportamentos, gestos e modos de ser. A atleta percebe a feminilidade como uma essência das mulheres: não como uma estrutura padrão, sexuada, mas sim como uma particularidade individual e única. Em outras palavras, tão plurais quanto são as mulheres também as formas de feminilidades. Este ponto de vista vai ao encontro da teorização feminista, a qual afirma que os modos de ser e viver feminilidades são plurais (Louro, 2008; Goellner, 2010).

Louro (2008: s/p) afirma ser ingênuo que nos dias de hoje ainda seja falado "da feminilidade, do feminino ou da mulher como se houvesse alguma essência ou uma forma singular de viver essa condição". As múltiplas experiências e influências étnicas, religiosas, de classe, de gênero e outras constroem uma diversidade de possibilidades, cujo enfrentamento ou os modos de subordinação a essas circunstâncias também são múltiplos.

Nesta perspectiva, Goellner (2010) compartilha ao dizer que a teorização feminista pós-estruturalista afirma que masculinidades e feminilidades se definem reciprocamente, não havendo a priori nenhuma essência que determina uma e outra identidade. De forma contrária, não há uma fixidez na constituição dessas identidades, uma vez que são produzidas na cultura. Ou seja, os sujeitos são plurais porque são de diferentes etnias, classes sociais, religiões, idades etc.

O ponto de vista de BX1 é de uma mulher decidida e determinada, que sabe onde está e quer chegar, independente de opiniões alheias. De forma diferente, BX2 distingue sua feminilidade entre os momentos em que está dentro e fora dos ringues. Através da analogia ao desenho infantil "A Bela e a Fera"[4], observamos que a atleta confere importância ao que os outros percebem sobre sua aparência; gosta de chamar a atenção de quem a vê fora dos momentos de competição e que a reconheçam como uma mulher que se cuida e se produz, por isso, busca definir bem seus momentos como lutadora de seu estado de mulher.

Com isso compreendemos que BX2 encarna a personagem da lutadora quando está nos ringues, momento em que se despe de qualquer preocupação com a aparência. O suor, o cabelo bagunçado, por vezes o rosto ferido, o uniforme e os acessórios necessários ao confronto, além das atitudes mais agressivas a caracterizam como uma "Fera" nos ringues. E quando não está lutando ou treinando, BX2 busca preservar uma feminilidade normatizada através dos investimentos que faz em sua aparência com pinturas e vestimentas consideradas femininas, comparando-se à personagem "Bela".

As concepções de BX2 são semelhantes ao que aponta Goellner (2005) sobre situações comuns do universo da cultura física. A autora afirma que, quando relacionados à mulher, o suor excessivo, esforço físico, emoções fortes, competições, rivalidade consentida, músculos delineados, ousadia de caráter, perigos das lesões, leveza das roupas e seminudez, causam desconforto em certos setores mais conservadores da sociedade brasileira, pois tensiona a imagem ideal de feminilidade.

Em MMA1 observamos que a atleta percebe em sua feminilidade uma forte influência do meio masculino em que convive. É notável, porém, que intencionalmente abre mão de certos comportamentos, gestualidades e até sentimentos tipicamente femininos, e subjetiva outros culturalmente masculinos. Dessa forma, podemos apreender na atleta a sua capacidade de adaptação, pois o pertencimento ao espaço em que está inserida (em que a maioria é de homens) depende de sua adequação, uma vez que o meio não mudaria devido à sua presença.

---

4 "A Bela e Fera" é um desenho infantil, da produtora Disney, em que a Fera é um personagem que, ao ser julgado por sua aparência, leva o estigma de monstro. Ele é um ser (não humano) grande, peludo, com dentes pontudos e fisionomia agressiva, fruto de um feitiço sobre um príncipe. No entanto, a Fera se apaixona por Bela, uma camponesa de traços e gestos delicados que usa vestidos longos e leves. Bela consegue enxergar através da aparência da Fera o homem gentil e bondoso, correspondendo ao seu amor e quebrando o feitiço. Url: http://www.adorocinema.com/filmes/filme-7229/. Acedido em: 12/11/2013.

Essa condição vivenciada por MMA1 pode ser apreendida pela observação de Thomazini, Moraes e Almeida (2008: 286) que, com base em outros estudos, afirmam que o ambiente das academias de esportes de combate e artes marciais em geral é dominado por um tipo de cultura masculina impregnada pela "semântica da virilidade que considera a presença feminina uma afronta à ordenação simbólica daquele universo". Nesse sentido, cabe às mulheres que decidem pela carreira como lutadora se adaptarem ao que está posto de forma simbólica, histórica e culturalmente pelos homens.

Ferretti (2011) nos fala de um paradoxo vivenciado pelas atletas de lutas, na medida em que para serem aceitas nos locais de treino elas precisam igualar-se aos homens, ao mesmo tempo em que devem preservar uma aparência que os outros julguem como feminina. As participantes deste estudo são atletas de alto rendimento, por isso, mostrou-se importante conhecer suas concepções sobre "O que é ser feminina". BX1 reafirmou com ênfase o dito anteriormente com pequena complementação: "*Ser feminina é você ter sua vaidade. É você se sentir e se achar mulher, independente de qualquer coisa e só*".

BX1 reafirmou sobre a individualidade e unicidade da feminilidade com inscrição na vaidade, esta também de caráter particular de cada mulher. Com isso apreendemos que a atleta sabe o tem e não tem espaço em sua vida e os assume sem medo de pressões sociais. Além disso, sente-se à vontade com sua forma de ser e estar no mundo e na profissão que escolheu. E ainda que não se preocupa com a opinião alheia.

BX2 enfatizou características culturalmente femininas e, assim, relatou que ser feminina:

> "É permanecer sempre com a sua feminilidade. Assim, demonstrar que você é feminina, que você é sutil, que você é fina. Ah, acho que isso é essencial pra uma mulher. Não só pro Boxe, mas pra qualquer outro tipo de modalidade que tem por aí. Acho que tem que ter um diferencial, tem que ser diferente."

Para esta atleta o esporte, seja ele qual for, pode comprometer a expressão da feminilidade hegemônica, sendo responsabilidade da própria atleta cuidar para que isso não aconteça. Ser diferente aqui denota se diferenciar do padrão atlético dos esportes de alto rendimento e manter-se similar à concepção normatizada da feminilidade, o que para BX2 é conciliável.

MMA1 diz que ser feminina é:

> "Não abrir mão de mim como mulher. Eu só treino gostosa, em nenhum momento eu quero ser um homem porque eu luto, minha vaidade não sai de mim nenhum segundo. Eu não preciso ser mulher como as outras. Eu [...] gosto de me ver cheirosa, eu gosto de me ver bonita, eu gosto do meu cabelo arrumado, eu só vou pra academia arrumadinha pra lutar, [...] não é porque eu vou lutar que vou ficar feia agora. Então, as minhas coisas de menina... Eu acho que eu sou muito focada em cheiro e... em ser leve com as coisas [...]. Mas, as minhas coisas são tudo de menina, você pode olhar [apontava para os objetos pessoais de seu quarto – local da entrevista]. Não tem... não muda nada. Assim, só que eu não sou fresca, é diferente, entendeu. Eu sou mais tranquila, assim tipo, é tudo mais comum, mais normal. Mas eu gosto de tudo em mim, eu sou apaixonada por sutiã, calcinha e biquíni, eu tenho as minhas manias, entendeu. Eu gosto muito de fazer a unha, eu gosto muito de ver a minha unha sempre arrumada também. Eu tenho as minhas sutilezas de menina, que eu não abro mão de mim como mulher. Eu gosto de ser uma mulher arrumada, cheirosa, eu gosto de estar gostosa que não sei o quê, mas isso tudo é pra mim, pra eu não perder o meu ponto de referência. E... eu não acho que mulher tem que ser fresca não."

Percebemos que MMA1 diferencia as gestualidades de sua aparência. Anteriormente vimos que a atleta subjetiva comportamentos culturalmente masculinos para poder conviver com os homens de seu meio, embora assuma que "não quer ser um homem porque luta". No entanto, podemos observar que MMA1 investe em sua aparência com vestimentas e pinturas identificadas com os símbolos e

signos tipicamente femininos, denominado feminilidade normatizada, segundo a atleta, sem exageros e para ela mesma, a fim de "*não perder seu ponto de referência*". Dessa forma, podemos perceber que a atleta subjetiva o comportamento masculino no espaço do octógono ao mesmo tempo em que reforça sua feminilidade e, assim, descentra a ideia de que as lutas afetam seu modo de ser feminina e constrói novas representações de feminilidades mais plurais.

O investimento na aparência tanto de BX2 quanto de MMA1, o que parece não se configurar numa preocupação de BX1, nos traz a ideia deste cuidado vir como equilíbrio ao esporte que praticam, fugindo aos estereótipos atribuídos ao esporte quando praticados por mulheres, cujas exigências marcam os corpos. Goellner (2003) nos fala que, quando o corpo feminino é excessivamente transformado pelo exercício físico e treinamento contínuo lhes são atribuídas características viris que podem questionar sua beleza e feminilidade. Mas o que percebemos no relato das atletas, é uma forma de dizer que o fato de ser lutadora não atrapalha o seu desempenho como mulher/feminino.

Diante do exposto, podemos perceber que mesmo envolvidas em modalidades de lutas, as atletas possuem em suas representações aspectos comuns, mas também outros diferentes, não sendo possível falar em **uma** representação de feminilidade de lutadoras. Isso confirma a perspectiva das teorias feministas as quais dizem que as formas de ser e viver feminilidades são plurais (Louro, 2008; Goellner, 2010). E ratifica a perspectiva da teoria das representações sociais, uma vez que o meio, mas também as opiniões e crenças individuais participam da construção e representação de um objeto (Jodelet, 2002; Moscovici, 2007), neste caso, da representação de feminilidades.

4. Alguns apontamentos finais

A fim de compreender até que ponto as representações de feminilidades de lutadoras profissionais se aproximam ou distanciam das características de uma feminilidade hegemônica, analisamos os relatos de duas lutadoras profissionais de Boxe e uma de MMA sobre a influência da modalidade em sua feminilidade e suas concepções sobre o que é ser feminina.

Os resultados demonstram que uma das formas de entender a feminilidade, é considerando-a uma essência individual e única que acompanha as mulheres, independente da modalidade esportiva que exerce. A vaidade e a beleza são atributos destacados pelas atletas de diferentes formas: seja como constituinte da mulher enquanto particularidade, mas também, como algo a ser investido externamente.

As atletas incorporam certas gestualidades e comportamentos considerados masculinos como forma de pertencimento ao meio em que estão envolvidas. Contudo, também investem em cuidados tipicamente femininos a fim de exteriorizar que esses investimentos em nada interferem sobre seu desempenho profissional e marcam a sua presença neste território, ainda hegemonicamente masculino, das lutas.

Identificamos a pertinência do tema e recomendamos que mais estudos sejam desenvolvidos para que possamos conhecer as representações de outras lutadoras, na intenção de contribuir para a ampliação das discussões sobre a pluralidade das formas de ser e viver feminilidades e, assim, dissolver normatizações culturais que ainda dificultam a presença das mulheres nas lutas.

Referências Bibliográficas

Becker, H. (2009). *Outsiders: Estudos de sociologia do desvio*. M. L. Borges (Trad.). Rio de Janeiro: Zahar.

Ferretti, M. (2011). *A Formação da Lutadora: estudo sobre mulheres que praticam modalidades de lutas*. São Paulo: USP.

Goellner, S. (2003). *Bela, Feminina e Maternal: imagens da mulher na Revista Educação Physica*. Ijuí: Unijuí.

Goellner, S. (2005). "Mulheres e futebol no Brasil: entre sombras e visibilidades" in *Revista Brasileira de Educação Física e Esporte, 19*(2), pp. 143-151.

Goellner, S. (2007) "O Esporte e a Cultura Fitness como Espaços de Generificação dos Corpos" in *XV Congresso Brasileiro de Ciências do Esporte [e] II Congresso Internacional de Ciências do Esporte*, 16 a 21 de setembro, Recife, pp. 1-9.

Goellner, S. (2010). "A educação dos corpos, dos gêneros e das sexualidades e o reconhecimento da diversidade" in *Revista Brasileira de Ciência do Esporte*, pp. 71-83. [Url: http://www.rbceonline.org.br/revista/index.php/cadernos/article/view/984/556, acedido em 15/10/2013].

Goellner, S. (2013). "Gênero e esporte na historiografia brasileira: balanços e potencialidades" in *Revista Tempo, 34*(19), pp. 45-52. [Url: http://www.revistas.ufg.br/index.php/fef/article/view/4992/4974, acedido em 15/10/2013].

Jodelet, D. (2002). *As Representações Sociais*. Rio de Janeiro: UERJ.

Louro, G. (2008). "Feminilidades e Pós-modernidade" in Mota, Luiz. *Invenção do Contemporâneo: a construção dos gêneros* (vídeo). [Url: http://vimeo.com/28127159, acedido em 14/05/2013].

Moscovici, S. (2007). *Representações Sociais: investigações em psicologia social*. Petrópolis: Vozes.

Thomazini, S., Moraes, C. & Almeida, F. (2008). "Controle de Si, Dor e a Representação Feminina entre Lutadores(as) de Mixed Martial Arts" in *Pensar a Prática, 11*(3), pp. 281-290. [URL: http://www.revistas.ufg.br/index.php/fef/article/view/4992/4974, acedido em 09/08/2013].

Sou feliz sendo prostituta! - Gênero, políticas públicas e narrativas sobre a prostituição no Brasil

Natália Ledur Alles[1] & Denise Cogo[2]

UNISINOS, Rio Grande do Sul, Brasil

Resumo: No atual cenário de reconfigurações das políticas públicas brasileiras, o presente trabalho busca mapear e analisar as narrativas sobre prostituição e sobre a experiência de ser prostituta que se encontram em disputa nos espaços comunicacionais, especialmente na internet. Partimos da noção de que as narrativas produzem conhecimento sobre a sociedade, sendo a internet espaço relevante para produção e circulação de ideias que baseiam o debate público sobre questões de gênero e sexualidade. Assim, o artigo apresenta uma análise de conteúdos publicados e percepções oriundas de trabalho de campo realizado no Núcleo de Estudos da Prostituição, entidade vinculada à Rede Brasileira de Prostitutas que está sediada em Porto Alegre, Brasil. É possível perceber que, apesar da mobilização de um debate público em torno da prostituição em portais de notícias, blogs de movimentos sociais e em produções ficcionais, a experiência subjetiva das mulheres prostitutas é pouco contemplada e visibilizada.

Palavras-chave: prostituição; narrativas; comunicação; políticas públicas; Brasil

1. Introdução

O Brasil vive atualmente um período em que reivindicações históricas de algumas minorias e movimentos sociais têm conquistado novos espaços, modificando a estrutura da sociedade através de novas leis ou de políticas públicas. Pensando as minorias como setores sociais comprometidos com variadas lutas referentes a questões sociais, movidas pela vontade de transformação, conforme reflexões de Sodré (2005), podemos citar como conquistas destes coletivos, nos últimos anos, a instituição de ações afirmativas em diferentes instâncias, através da aprovação do Estatuto da Igualdade Racial e das políticas públicas para ingresso de afrodescendentes nas universidades brasileiras, a regulamentação do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo em muitos estados brasileiros e a ampliação dos direitos das empregadas domésticas expresso em um projeto de emenda constitucional.

Em relação aos trabalhadores do sexo, contudo, percebe-se que o Brasil se encontra ainda em um momento de debates sobre políticas públicas voltadas à prostituição e à ampliação de diretos destes sujeitos. Assim sendo, o presente trabalho pretende mapear e analisar narrativas sobre o tema presentes em espaços comunicacionais da internet, percebendo as disputas que se instauram em torno dos sentidos da prostituição e do ser prostituta

1 Doutoranda em Ciências da Comunicação na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), Brasil. Mestre em Comunicação e Informação. Jornalista. Contato: natalia.alles@gmail.com

2 Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Práticas de Consumo da ESPM-São Paulo (Brasil). Pesquisadora do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). E-mail: denisecogo2@gmail.com

no Brasil contemporâneo[1]. Compreender o que se fala sobre a prostituição parece-nos importante ao pensarmos que os meios de comunicação, ao dar visibilidade a determinados discursos, possuem importante papel na construção do debate público realizado acerca do tema. Eles são fundamentais para a nossa experiência de mundo, pois a enriquecem ou empobrecem por meio de imagens e ideias às quais não teríamos acesso de outra maneira (Silverstone, 2002).

Para identificar tais narrativas em circulação, realizamos a coleta e análise dos conteúdos publicados em espaços comunicacionais da internet, especialmente em portais de notícias, blogs, sites de entidades e movimentos sociais e sites de redes sociais como Facebook, entre março e setembro de 2013. Com base nos princípios teórico-metodológicos dos Estudos Críticos do Discurso formulados por Van Dijk (2005), analisamos essas narrativas não como objetos verbais autônomos, mas como interações situadas e práticas sociais ancoradas em situações sócio-históricas, culturais e políticas. A análise também conta com percepções provenientes de trabalho de campo, constituído de observação participante e entrevistas, realizado na cidade de Porto Alegre, Brasil, desde maio de 2013, junto ao Núcleo de Estudos de Prostituição (NEP), entidade vinculada à Rede Brasileira de Prostitutas que atua com mulheres profissionais do sexo a partir da perspectiva de trabalho e cidadania.

Ressalta-se que os apontamentos e reflexões aqui apresentados baseiam-se na concepção de que o gênero e a sexualidade vão sendo construídos durante toda a vida dos sujeitos, ou seja, o gênero não é uma essência preexistente, mas é algo vivido, mediado pela cultura e constituído historicamente (Chanter, 2011). As construções sociais sobre os gêneros influenciam nas formas com que os sujeitos lidam com a sexualidade nas relações interpessoais, pois, conforme Scott (1998), distinguimos os sujeitos em categorias a partir de normas que são presumidas na sociedade. Em uma perspectiva queer, podemos pensar que as normas colocadas no cotidiano produzem os sujeitos e os grupos excluídos, ou seja, os que estão em desacordo com as convenções culturais que impõem padrões de comportamento (Miskolci, 2012).

A normatização incorre também na sexualidade, que Louro (2008), baseada em Foucault, afirma ser um alvo privilegiado do controle e da vigilância na sociedade. Os sujeitos aprendem a viver o gênero e a sexualidade na cultura, de modo que as normas, expressas por recomendações repetidas e cotidianas, constroem as noções de normalidade e de diferença nos comportamentos. A ideia de normatização da sexualidade se faz presente nos debates sobre a prostituição travados atualmente no Brasil: por um lado, a regulamentação tornaria ser prostituta um "trabalho normal", sujeito a novas regras e possíveis benefícios; outros olhares, porém, ao conceberem o comércio de serviços sexuais como sendo sempre violência, recusam-se a conceber estas formas e usos da sexualidade como "normais".

Pensando que determinados grupos estabelecem diferentes normas sobre como os sujeitos – e neste caso, mais especificamente as mulheres – devem se portar em relação à sexualidade e ao uso de seus corpos, acreditamos que a prostituição não pode ser definida como uma experiência única para todas as mulheres que a vivenciam, sendo necessário levar em conta a pluralidade de situações que marcam as identidades de gênero e também os comportamentos relacionados à sexualidade. No presente trabalho, portanto, acreditamos que a prostituição deve ser pensada levando em consideração as experiências específicas dos sujeitos e a necessidade de reconhecermos a diversidade, como defendem autoras do feminismo pós-colonial (Hernandez Castillo, 2008).

1 O presente artigo faz parte da pesquisa em desenvolvimento para a tese de doutorado intitulada "Narrativas do ser prostituta no contexto de fluxos comunicacionais sobre a prostituição", de autoria de Natália Ledur Alles, sob orientação de Denise Cogo.

2. Narrativas em circulação

Neste trabalho, parte-se da perspectiva de que os relatos narrativos permitem nosso entendimento da maioria dos acontecimentos do mundo, pois relacionam os fatos e estabelecem uma ordem e uma cronologia, integrando ações no passado, no presente e no futuro (Motta, 2007). O trabalho da narrativa, afirma Leonor Arfuch (2002), é recuperar algo impossível sob uma forma que lhe dá sentido e permanência, estruturando a vida e a identidade. Assim, a narrativa é o que torna acessível a nós a experiência humana do tempo, defende Paul Ricoeur (2010). As narrativas produzem conhecimento sobre as sociedades e atuam como mediação entre distintas configurações de mundo. Neste sentido, considerando a convergência das mídias na contemporaneidade, pensamos na internet e suas possibilidades como espaço relevante para a construção e circulação de narrativas que compõem o debate sobre políticas públicas relacionadas a questões de gênero e, mais especificamente, sobre prostituição.

Ao considerarmos as prostitutas como um grupo social, não podemos relevar sua heterogeneidade, já que há muitas distinções relacionadas à classe social, etnia, escolaridade, local de trabalho, entre outros pontos. Acredita-se, então, que analisar as narrativas e as práticas em relação à prostituição é relevante, visto que elas podem desempenhar um papel central na manutenção e perpetuação de desigualdades (Sharma, 2006) e também reconhecer ou desconsiderar a diversidade de situações de vida das trabalhadoras do sexo. Assim, buscando refletir sobre a situação atual do debate em torno de políticas públicas voltadas aos trabalhadores do sexo, considera-se emblemático o episódio ocorrido em 2013 envolvendo o ministério da Saúde brasileiro e a Rede Brasileira de Prostitutas. O ministério constitui-se, desde a formação da Rede, como principal interlocutor governamental com o movimento organizado de profissionais do sexo[2]. Por ocasião do Dia Internacional da Prostituta, celebrado em 02 de junho, o órgão governamental publicou em suas redes sociais campanha composta por banners com imagens e frases de militantes construídos em uma oficina realizada pelo próprio ministério. Dias após a publicação, contudo, o banner com a frase *Sou feliz sendo prostituta* foi retirado das páginas do governo. O ministério relançou a campanha apenas com frases sobre prevenção de doenças sexualmente transmissíveis e alegou que o material não havia sido avaliado por seu setor de comunicação. A publicação e o veto transformaram a campanha em tema de notícias e textos opinativos publicados em espaços comunicacionais da internet, que defendem que a pressão da bancada religiosa na Câmara dos Deputados[3] foi o motivo para a modificação na homenagem. Logo após a veiculação dos banners, os deputados ligados à bancada evangélica utilizaram uma reunião da comissão de Direitos Humanos para criticar a ação do ministério e comparar a prostituição ao incesto, à pedofilia e à prostituição infantil. A indignação evangélica foi apoiada por setores da Igreja Católica. No site da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), o bispo de Dourados (MS), Dom Redovino Rizzardo, parabeniza os irmãos evangélicos "por se oporem a uma campanha tão humilhante, sinal da degeneração a que pode chegar a sociedade"[4].

2 Desde a instituição do Código Penal de 1942, o Brasil adota oficialmente o sistema abolicionista acerca da prostituição. Neste sistema, a prostituta é considerada vítima da exploração de um terceiro, de modo que a profissional do sexo não é criminalizada, somente seu explorador. De acordo com Rodrigues (2003), embora a legislação brasileira seja influenciada pelo abolicionismo, as práticas do Estado não o seguem totalmente, de modo que a polícia e as autoridades sanitárias constituíram-se como os principais agentes a atuar com os profissionais do sexo com o intuito de regular a atividade.

3 A bancada religiosa, também conhecida como Frente Parlamentar Evangélica, é um grupo formado por deputados federais e senadores da República evangélicos, de diferentes partidos, que se articulam conjuntamente para aprovação ou oposição a determinados projetos. Em seu site, fazem distinção entre projetos de lei "nocivos" e "benéficos". A bancada é contrária à legalização do aborto e ao casamento civil entre pessoas do mesmo sexo, por exemplo.

4 RIZZARDO, Redovino. Sou feliz sendo prostituta. Publicado em 05 de julho de 2013. Disponível em http://www.cnbb.org.br/site/articulistas/dom-redovino-rizzardo/12338-sou-feliz-sendo-prostituta. Acesso em 05 de agosto de 2013.

Identificada como autora da frase que gerou a polêmica, Márcia[5], prostituta há mais de duas décadas e militante do NEP, se tornou a fonte procurada por jornalistas de todo o país. O fato recebeu especial atenção do jornal O Estado de São Paulo, que esteve no NEP e elaborou uma matéria contando a trajetória de Márcia. No jornal gaúcho Zero Hora, a campanha foi tema de um editorial em que o "incentivo à prostituição" era alvo de críticas por ser um possível estímulo à "prostituição infantil"[6]. A retirada dos banners das redes sociais causou grande impacto na Rede Brasileira de Prostitutas e nas associações a ela filiadas, que divulgaram notas de repúdio e pediram o encerramento de toda a campanha. Como resposta ao que considerou um ato de "higienização da vida", a RBP estimulou que prostitutas de vários estados brasileiros refizessem os banners da campanha utilizando suas fotografias e a frase *Sou feliz sendo prostituta,* acrescida do comentário *Abaixo a censura no Brasil! Nós existimos! Direitos iguais para todas as profissões!* A nota de repúdio da Rede[7] condena ainda a posição de vítima que é destinada às prostitutas pelo ministério ao negar que elas possam ser felizes.

O veto do ministro da Saúde Alexandre Padilha marca uma mudança de posicionamento governamental em relação ao tema, visto que, em 2002, após o reconhecimento da prostituição como ocupação pela Classificação Brasileira de Ocupações (CBO), o Ministério lançou uma campanha permanente intitulada *Sem vergonha, garota, você tem profissão*. Além de atuar na mobilização para a proteção à saúde, a campanha buscava fortalecer a autoestima das profissionais do sexo e enfatizar sua cidadania. Assim, considerando que as representações culturais construídas pelos órgãos governamentais influem na percepção da população (Sharma, 2006), pode-se conceber que a decisão ministerial torna visível um olhar de vitimização sobre a prostituição.

As disputas em torno de sentidos atribuídos à prostituição também podem ser observadas nas discussões sobre a regulamentação profissional, que tomaram novo fôlego a partir da apresentação do Projeto de Lei 4.211/2012, conhecido como lei Gabriela Leite[8], proposto pelo deputado federal Jean Wyllys (PSOL/RJ). Caso o projeto seja aprovado, a prostituição será considerada uma profissão. O projeto também propõe a descriminalização das casas de prostituição, supondo que a legalização dos vínculos entre os donos dos locais de prostituição e as profissionais do sexo dificultará o estabelecimento de relações de exploração.

O projeto de lei Gabriela Leite suscitou manifestações dos mais variados grupos sociais, partidos políticos e entidades religiosas, não sendo consenso nem mesmo entre as prostitutas organizadas. Nos espaços comunicacionais de grupos feministas, o que pode ser encontrado sobre prostituição reforça a ideia de opressão associada à atividade. O braço brasileiro do movimento Marcha Mundial de Mulheres, por exemplo, repudia os projetos de lei que até hoje propuseram a regulamentação da prostituição no país. Em artigos publicados nos sites da Marcha, a prostituição está associada à violência sexual, pobreza, mercado sexual e falta de autonomia das mulheres (Mendonça, 2013), exploração e mercantilização do corpo. Corroborando a ideia da indignidade da prostituição, a pesquisadora feminista Tania Navarro Swain (2004) a define como a banalização do estupro e defende considerar se prostituir um trabalho é um insulto às mulheres e um insulto ao trabalho. Segundo ela, a prostituição pode ser vista como a maior violência social cometida contra mulheres.

Para feministas do movimento Mulheres em Luta, vinculado à central sindical Coordenação Nacional de Lutas (Conlutas), o projeto de lei 4211/2012 significa um retrocesso na luta pela

---

5 O nome da entrevistada foi alterado. Esta decisão ocorreu após debate realizado com Márcia, que pediu que as mulheres participantes não fossem identificadas.

6 De acordo com as profissionais do sexo do NEP e da Rede Brasileira de Prostitutas, não existe prostituição infantil, termo utilizado por Zero Hora. Quando se trata de crianças e adolescentes, o que ocorre é exploração sexual.

7 Disponível em http://www.umbeijoparagabriela.com/?p=2988. Acesso em 30 de setembro de 2013.

8 Gabriela Leite foi prostituta aposentada, presidente e fundadora da Rede Brasileira de Prostitutas, da ONG DaVida, do Rio de Janeiro, e da grife Daspu. É o nome mais conhecido no movimento de prostitutas brasileiro. Faleceu em outubro de 2013.

libertação da mulher por contribuir para ampliar a indústria do sexo e, consequentemente, do tráfico de mulheres, "institucionalizando" a exploração sexual[9] (Brasil DE FATO, 08 de março de 2013). As mulheres que, segundo elas, estariam em *situação de prostituição*, teriam seu corpo escravizado na busca pela sobrevivência. O projeto de lei proposto por Jean Wyllys é criticado até mesmo pela setorial de mulheres de seu partido, o PSOL. De acordo com o site da setorial, a prostituição não é uma escolha para a grande maioria das mulheres, e sim uma necessidade imposta pela miséria e pela falta de oportunidades.

A regulamentação da prostituição não é consensual nem mesmo entre o movimento organizado de prostitutas, que conta com a Rede Brasileira de Prostitutas (RBP), criada em 1987 por Gabriela Leite, como principal agregadora de entidades e associações de profissionais do sexo. Segundo Olivar (2012), a ruptura dentro do movimento ocorreu entre o final da década de 90 e o início dos anos 2000, quando a definição do objeto de reivindicação começou a causar divergências: algumas mulheres acreditavam que a luta deveria ser por direitos trabalhistas que reconhecessem a prostituição enquanto trabalho e escolha, enquanto outras buscavam a ampliação de seus direitos enquanto mulheres. "Umas entendiam a prostituição como opção identitária, outras como condição não desejada, passageira e fundamentalmente infortunada" (Olivar, 2012: 95).

Em 2007, após rompimento com a RBP, algumas entidades fundaram a Federação Nacional das Trabalhadoras do Sexo (FNTS), que se define como sendo a favor da mulher, e não da prostituição. Para a FNTS, trabalhar como profissional do sexo pode ser escolha para homens e mulheres, desde que não existam intermediários, considerados exploradores. Assim, a FNTS se manifesta contra a regulamentação da prostituição desde o projeto de lei idealizado pelo deputado Fernando Gabeira em 2003, pois não acreditam que as prostitutas serão beneficiadas.

A regulamentação da prostituição também é combatida pelo Grupo Feminista Mulheres, Ética e Libertação (GMEL)[10], articulação de mulheres que estão ou estiveram "em situação de prostituição". Em seu site, o GMEL afirma que luta pela dignidade e cidadania das mulheres, pelo direito humano a não se prostituir e por alternativas de vida. De acordo com a entidade, a grande maioria das prostitutas não deseja que sua atividade se torne uma profissão, mas foram excluídas dos debates e da construção dos projetos de lei referentes ao tema. Os projetos são criticados por considerarem somente a Rede Brasileira de Prostitutas, especialmente Gabriela Leite, como sujeito político que representa as profissionais do sexo, e também por terem sido escritos por homens – o que deslegitimaria o olhar sobre prostituição presente nos PLs.

Conforme aponta Olivar (2012), tanto a FNTS quanto o GMEL possuem ou possuíram vinculação com a Pastoral da Mulher Marginalizada[11], braço da Congregação Nacional dos Bispos do Brasil centralizado em São Paulo que desenvolve atividades com mulheres em situação de prostituição. A pastoral defende a busca de alternativas para sair da prostituição e demanda políticas públicas que garantam estudo e capacitação profissional para possibilitar a oportunidade de trabalho e de vida "digna".

Para a Rede Brasileira de Prostitutas, por sua vez, o não reconhecimento da prostituição como profissão e a ilegalidade das casas de prostituição faz com que as profissionais do sexo e seus clientes fiquem vulneráveis. A afirmação dos direitos trabalhistas das prostitutas é bandeira central da Rede, pois assumir uma identidade profissional e coletiva é considerado essencial para o fortalecimento da cidadania destas mulheres (e homens, travestis e transgêneros, que também seriam contemplados com a regularização).

As narrativas analisadas evidenciam que parte dos grupos feministas opõe-se fortemente à

9 Disponível em http://www.brasildefato.com.br/node/12236

10 Grupo Feminista Mulheres, Ética e Libertação: http://www.gmelfeminista.blogspot.com.br/

11 Pastoral da Mulher Marginalizada http://www.pmm.org.br/?page_id=71

regulamentação da prostituição e à descriminalização das casas de prostituição, defendendo a abolição da prostituição e o estímulo para que os profissionais do sexo encontrem outros trabalhos. Os argumentos elencados corroboram o que aponta Pasini (2005), de que, para um grupo feminista, a prostituição constitui-se como sinônimo de dominação e opressão masculina, ou então como uma estratégia de sobrevivência. Seria, de qualquer maneira, violência e abuso contra a mulher. O movimento feminista, porém, está longe de obter consenso em seus posicionamentos sobre prostituição. Baseada em Wendy Chapkis, Piscitelli (2005) coloca que, em um extremo, a prostituta é vista como um objeto sexual, carente de poder e vítima de violência. No outro extremo, atuar como prostituta seria um marco da autonomia sexual da mulher, sendo a prostituição fonte de poder e ameaça ao controle patriarcal sobre a sexualidade. Há, ainda, quem pense o sexo como terreno de disputas de poder em que a dominação masculina pode ser reforçada ou desestabilizada.

Além das discussões sobre a regulamentação da profissão, outros fatos nos permitem identificar narrativas acerca do tema da prostituição. Em abril de 2013, após entrevista para o jornal local de São Carlos, interior de São Paulo, a garota de programa Lola Benvenutti, de 21 anos, tornou-se personagem de matérias publicadas em importantes sites de notícias do país, como G1, Folha de São Paulo e UOL, e participou de programas televisivos. Lola despertou a atenção da mídia por ser uma jovem de classe média, com formação universitária, que afirma ser prostituta por uma opção relacionada ao seu desejo. Lola ainda mantém um blog pessoal em que escreve relatos detalhados de suas experiências com clientes, preservando suas identidades, e tem participado de palestras em que aborda a questão da liberdade sexual. A exposição de Lola e de seus motivos para ser prostituta geraram manifestações de apoio à regulamentação da prostituição, mas também causaram incômodo em alguns grupos feministas e mesmo em profissionais do sexo. A Marcha Mundial de Mulheres, por exemplo, publicou em seu site uma crítica à generalização que as declarações de Lola podem provocar, questionando a ideia de que a escolha pela prostituição teria relação com a satisfação de desejos das mulheres e chamando a atenção para a lógica mercantilista de emancipação da sexualidade feminina que regeria as relações na prostituição.

No último ano, a temática da prostituição vem ganhando mais espaço em programas de ficção da televisão brasileira. Na TV por assinatura, dois canais lançaram em 2013 séries ficcionais cujo ponto central é a prostituição. O Multishow *exibe Uma rua sem vergonha*, que conta histórias de cinco garotas de programa que trabalham em uma boate de Copacabana, no Rio de Janeiro. Dentre as personagens, encontra-se uma universitária que só quer sustentar suas futilidades (descrição do site do canal Multishow[12]), uma pernambucana que queria ser modelo e foi enganada e uma ex-participante de reality show. Percebe-se, portanto, uma utilização de estereótipos comumente difundidos sobre as mulheres prostitutas. O HBO apresenta o seriado *O Negócio*, que conta a história de três garotas de programa de luxo com cerca de 30 anos que decidem utilizar estratégias de marketing para atrair mais clientes, já que, em função de suas idades, têm conseguido menos trabalho. Em matéria publicada no portal IG[13], as personagens são apresentadas pelos criadores da série não apenas como prostitutas, mas também como empreendedoras e profissionais ambiciosas – como se ter perfil empreendedor fosse característica estranha às profissionais do sexo.

12 Disponível em http://multishow.globo.com/Uma-Rua-Sem-Vergonha/Noticias/Com-Juliana-Knust---Uma-Rua-Sem-Vergonha--estreia-no-dia-15-de-julho-no-Multishow.shtml

13 Disponível em http://ultimosegundo.ig.com.br/cultura/2013-08-18/hbo-aposta-em-prostitutas-marketeiras-para-alavancar-serie-original-o-negocio.html

3. Considerações

A prostituição é vivenciada de distintas maneiras, já que tal grupo minoritário é composto por sujeitos que possuem muitas diferenças entre si, como classe social, escolaridade, situação de vida e familiar. Possivelmente a heterogeneidade da categoria dos profissionais do sexo signifique também diferentes condições de acesso a informações, de uso dos meios de comunicação e também de reflexão sobre a própria prostituição.

Dentro do movimento organizado, há uma escassa utilização de espaços e meios de comunicação que possam divulgar noções sobre a prostituição para além da vitimização ou da culpabilização. O jornal Beijo da Rua, veículo da Rede Brasileira produzido pela ONG DaVida, do Rio de Janeiro, que existia desde 1989, deixou de ser publicado em 2007, e o site recebe poucas atualizações. O NEP, como muitas outras entidades, não mantêm ou alimentam qualquer espaço de comunicação e informação por falta de condições financeiras.

Embora a prostituição venha atraindo a atenção da mídia, é notável que em espaços midiáticos há pouco espaço para que as mulheres prostitutas falem sobre a diversidade de suas experiências e sobre os diferentes sentidos que atribuem à prostituição. Com exceção de algumas garotas de programa que atingem visibilidade midiática, como Bruna Surfistinha[14] e Lola Benvenutti, ou mesmo de algumas lideranças do movimento organizado como Gabriela Leite, raramente prostitutas são consideradas fontes ou encontram oportunidades para contar suas histórias nas mídias[15]. Assim, percebe-se que a experiência subjetiva destas mulheres é pouco contemplada e visibilizada, seja nas estratégias governamentais, nos discursos feministas que afirmam a prostituição como exploração, nas crenças religiosas que culpabilizam as mulheres prostitutas e nos discursos produzidos e distribuídos pelos meios de comunicação. Não são, portanto, as prostitutas que falam sobre o que, para elas, significa ser prostituta.

Referências Bibliográficas:

Arfuch, L. (2002). *El espacio biográfico: dilemas de la subjetividade contemporanea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica de Argentina.

Castillo, R. (2008). “De feminismos y poscolonialismos: reflexiones desde el sur del Rio Bravo” in Hernandez Castillo, Rosalva & Suárez Navaz, Liliana (eds). *Descolonizando el feminismo: teorias y prácticas desde los margens*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Chanter, T. (2011). *Gênero: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed.

Louro, G. (2008). “Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas” in *Pro-posições,* nº 2, v. 19 (56).

Mendonça, D. (2013). “A prostituição sob o olhar do feminismo que transforma”. [Url: http://mmm-rs.blogspot.com.br/search?updated-max=2013-05-22T06:09:00-07:00&max-results=7, acedido em 02/08/2013].

14 Bruna Surfistinha (Raquel Pacheco) foi garota de programa e tornou-se conhecida por manter um site em que relatava sobre suas experiências como prostituta. Bruna publicou três livros, O Doce Veneno do Escorpião – Diário de uma Garota de Programa, O que aprendi com Bruna Surfistinha e Na Cama com Bruna Surfistinha. O primeiro deles inspirou o filme que leva seu nome, considerado um sucesso de bilheteria no Brasil. Em 2011, Bruna também participou do reality show A Fazenda, exibido pela emissora Record.

15 É necessário considerar, entretanto, que possivelmente muitas mulheres sequer tenham interesse em falar sobre si por receio de perder o anonimato. Ou, ainda, que a visibilidade midiática não assegura a resolução das desigualdades sociais.

Miskolci, R. (2012). *Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Motta, L. (2007). "Análise pragmática da narrativa jornalística" in Lago, Claudia & Benetti, Marcia (Orgs). *Metodologia de pesquisa em jornalismo*. Petrópolis: Vozes.

Olivar, J. (2012). "Prostituição feminina e direitos sexuais... diálogos possíveis?" in *Sexualidad, salud y sociedade – Revista Latinoamericana*, nº 11, pp. 88-121.

______. (2013). *Devir Puta: políticas de prostituição de rua na experiência de quatro mulheres militantes*. Rio de Janeiro: EDUERJ.

Pasini, E. (2005). "Sexo para quase todos: prostituição feminina na Vila Mimosa" in *Cadernos Pagu*, nº 25.

Piscitelli, A. (2005). "Apresentação: gênero no mercado do sexo" in *Cadernos Pagu*, nº 25.

Ricouer, P. (2010). *Tempo e narrativa*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

Rodrigues, M. (2003). "Polícia e prostituição feminina em Brasília – um caso de estudo". Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia. Brasília: Universidade de Brasília. p. 369.

Scott, J. (1998). "A invisibilidade da experiência" in *Projeto História*, nº 16, PUCSP.

Sharma, A. (2006). "Introduction: Rethinking theories of the State in an age of globalization" in Gupta, Akhil & Sharma, Aradhana (Orgs). *The Antropology of the State: a reader*. Blackwell Publishing.

Silverstone, R. (2002). *Por que estudar a mídia?*. São Paulo: Edições Loyola.

Sodré, M. (2005). "Por um conceito de minoria" in Paiva, Raquel & Barbalho, Alexandre (orgs). *Comunicação e cultura das minorias*. São Paulo: Paulus.

Swain, T. (2004). "Banalizar e naturalizar a prostituição: violência social e histórica" in *Unimontes Científica,* nº 2, v.6.

Van Dijk, T. (2005). *El discurso como interacción social*. Barcelona: Gedisa.

‘O mito da paz, memória e trauma no complexo da penha- ‘área pacificada da periferia do rio de janeiro’

Ane Lise Vieira

Me encontro pensando, ao seguir pelo trajeto cujo destino é uma comunidade pacificada na Penha, Rio de Janeiro, num poema do poeta palestino[1] *Mahmud Darwish*: Carteira de Identidade

“Toma nota!
Sou árabe
Número de identidade: 50 mil
Número de filhos: oito
E o nono já chega depois do verão
E vais te irritar por isso?

Toma nota!
Sou árabe
Trabalho numa pedreira
Com meus companheiros de dor
Pra meus oito filhos
O pedaço de pão
E as roupas e os livros
Arranco da rocha...
Não mendigo esmolas à tua porta,
Nem me rebaixo
No portão do teu palácio
E vais te irritar por isso?
Toma nota!
Sou árabe
Sou nome sem sobrenome
Paciência sem fim
Num país onde tudo o que é
Ferve na urgência da fúria
Minhas raízes...
Antecedem o nascimento do tempo

O princípio das eras
O cipreste e a oliveira
A primeira das ervas
Meu pai...
De família na terra
Sem nobreza entre os seus Meu avô
De presença no arado
Nem distinto nem bento
Sem nome nem renome
Sem papel nem brasão
Minha casa, só choça no campo
De troncos e tábuas

1 Poema de Mahmud Darwish, extraído do livro ‘Cultura e Resistência’, de Edward Said; 2006.

E ela te agrada?
Sou nome sem sobrenome!
O endereço?
Uma aldeia isolada...esquecida
De ruas sem nome E homem...
No campo e na pedra...
E vais te irritar por isso?
Toma nota!
Sou árabe
Arrancaste as vinhas de meu avô
A terra que eu arava
Eu, os filhos, todos
Nada poupaste...
Pra nós, pros netos
Só pedras, pois não
E o governo, o teu, já fala em tomá-las
Pois então!
Toma nota!
No alto da primeira página
Não odeio ninguém
Não agrido ninguém
Ao sentir fome, porém,
Como a carne de quem me viola
Atenção ...cuidado...
Com minha fome...com minha fúria!”

Volto à realidade, o poema concreto, fruto da convivência com as comunidades da Fé, Paz, Sereno e Caixa D’Água, próximas à Vila Cruzeiro e ao Complexo do Alemão, para onde me desloco cotidianamente desde que aceitei um convite de trabalho, há cerca de um ano. Trabalhando com implantação e avaliação de políticas públicas há muito tempo, após um trabalho realizado para o Programa Mulheres da Paz, vinculado ao Programa Nacional de Cidadania e Segurança Pública/ Ministério da Justiça, fui convidada pelo gestor da Secretaria Municipal de Saúde, da área que inclui a Penha, para coordenar um espaço de promoção de saúde, promoção social e qualidade de vida.

Neste cenário os mitos da paz e da violência perpassam todos os códigos de convivência e de ordenamento social. A partir da ocupação da força nacional, através da intervenção do exército no final do ano de 2010, a pacificação da área foi iniciada. Aos poucos, fui ouvindo todas as estórias, de todos os atores, os sussurros, os incomunicáveis orais expressos no olhar, tentando penetrar naquele universo.

Nos primeiros meses procurava organizar minha agenda com visitas, participação em eventos e articulação com os diversos atores sociais, pois a idéia de uma atividade regular, constante, além das atribuições do cargo, ajudava a sustentar minha sensação de utilidade em face do choque cultural, das preocupações de não estar chegando a lugar nenhum e das frustrações em geral.

Mesmo após vários meses, quando já compreendia a situação muito melhor e já me sentia mais à vontade e estabelecendo laços de afetividade com as pessoas que conheci, ainda me apegava aos rudimentos de uma agenda para aprimorar meu conhecimento daquela cultura local. Em pleno Rio de Janeiro descubro um novo ângulo do contrato social, a partir do modelo *hobbesiano* onde,

entretanto, experiências coletivas se tornaram marcadores temporais para a comunidade recém-pacificada do Rio de Janeiro.

Escolhi, entre várias entrevistas, a fala de três mulheres para exemplificar a narrativa do mito da paz e da violência nesses locais. Uma delas é moradora do morro da Caixa D’Água, a segunda entrevistada é do morro da Fé, e a terceira é pedagoga e trabalha em instituição pública que atende a várias comunidades pacificadas, além de ser moradora de Bangu, também na periferia do Rio de Janeiro. Minha escolha está relacionada com meu crédito ao potencial da agência dessas mulheres como protagonistas. Há no imaginário coletivo formado pela mídia, e pela percepção de muitos gestores públicos, uma generalização a respeito do cotidiano em comunidades pacificadas, quando na prática há discrepâncias, afinidades e rivalidades entre elas.

É importante ressaltar que para conseguir realizar as entrevistas foi necessário um longo tempo de contato, prévio, pois eu percebia que a minha entrada no universo delas provocava questionamentos e retração, e aumentava o silêncio. Como bem explicitado por Michael Pollak, “*as dificuldades e bloqueios que eventualmente surgiram ao longo de uma entrevista só raramente resultavam de brancos da memória ou de esquecimentos, mas de uma reflexão sobre a própria utilidade de falar e transmitir seu passado*” (1989). Nos depoimentos eu detectava sinais de trajetórias marcadas por múltiplas rupturas e traumatismos, e a dificuldade colocada por um trabalho de construção de uma coerência e de uma continuidade de sua própria história.

A narrativa do mito da paz é construída a partir da concepção liberal, que preconiza liberdade e igualdade. O novo paradigma das políticas sociais repousa na idéia de um novo cidadão, dotado de autonomia e responsabilidade pelo bem estar da sua comunidade e de si mesmo. As políticas de gênero com recorte feminino têm enfatizado o ‘empoderamento’ e autonomia das mulheres, segundo Bila Sorj e Carla Gomes (2011).

No contexto da passagem do século XIX ao XX, Georg Simmel (1858-1918) foi, a exemplo de Max Weber, um dos fundadores da Sociedade Alemã de Sociologia. Ao refletir sobre a sociedade histórica, Simmel percebeu uma antinomia entre liberdade e igualdade, ao propor que a necessidade de liberdade entre indivíduos só se realiza se internamente, como externamente, eles são agraciados com a mesma força e o mesmo privilégio, condição que na prática não se realiza. Relaciona a plena liberdade de cada um em contexto de total igualdade com a liberdade do outro, e entende que isso não é inatingível somente no plano pessoal, como também no econômico, à medida que este permite o aproveitamento de superioridades pessoais: “*Somente quando essa possibilidade for deixada de lado, isto é, quando se suprimir a propriedade privada dos meios de produção, a igualdade será possível, e também se eliminará o limite da liberdade inseparável da desigualdade. É inegável que exatamente nessa possibilidade se mostra a profunda antinomia entre liberdade e igualdade, uma vez que ela só se resolve mediante a imersão dos dois termos no elemento negativo de ausência de propriedade e de poder. Ao que parece, somente Goethe percebeu claramente essa antinomia: a igualdade, diz ele, exige a subordinação a uma norma universal, e a liberdade anseia pelo incondicionado”* (2006).

O mito da paz está assim fundamentado em um contrato de modelo liberal que supõe como paradigma um modelo universal, de correspondência entre os diferentes atores, sociais e institucionais, desconsiderando visões divergentes entre eles e a própria agência individual na definição dos significados. O mito da violência tem sua origem nessas lacunas, nos moldes do que foi descrito por Michel Foucault como a “governamentalização” do Estado. Este autor, escrevendo nos anos 70, rejeitou a identificação entre poder e aparelhos de Estado, dando importância à rede de poderes moleculares que se expande por toda a sociedade, além de caracterizar o poder não apenas como repressivo, mas também como disciplinar e normalizador (2012).

A "governamentalização" do Estado, segundo Foucault, é um fenômeno astucioso por ter permitido a sobrevivência do Estado com base nas táticas gerais da "governamentalidade", cujo formato, adotado pelas grandes economias de poder no Ocidente, consiste em: primeiro lugar, o Estado de justiça, nascido em uma territorialidade de tipo feudal e que corresponderia, *grosso modo*, a uma sociedade da lei; em segundo lugar, o Estado administrativo, nascido em uma territorialidade de tipo fronteiriço nos séculos XV-XVI e que corresponderia a uma sociedade de regulamento e de disciplina; finalmente um Estado de governo que não é mais essencialmente definido por sua territorialidade, pela superfície ocupada, mas pela massa da população, com seu volume, sua densidade, e em que o território que ela ocupa é apenas um componente. O Estado de governo que tem essencialmente como alvo a população e utiliza a instrumentalização do saber econômico, corresponderia a uma sociedade controlada pelos dispositivos de segurança (ibidem, 2012).

Na narrativa de todas as mulheres sobre a ocupação militar, em final de 2010, identificada como marcador temporal, há referência ao silêncio, associado ao medo. Seja pelo novo momento ainda desconhecido, de troca de poder local do comando do tráfico para o do Estado, seja pela identificação com o sofrimento dos parentes, vizinhos e companheiros de longa jornada, pais, irmãos, filhos ou esposas, pela morte de seus entes queridos, integrantes do tráfico armado na localidade.

Memória e silêncio constituem um importante recorte para investigação da violência. Pollak, escrevendo sobre essa matéria, propõe que "*o longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais",* e, "*que ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas*". O autor admite que a clivagem entre memória oficial e dominante e memórias subterrâneas está, na maioria das vezes, ligada a fenômenos de dominação, assim como a significação do silêncio sobre o passado; mas salienta que "*esse problema está, com mais freqüência, ligado às relações entre grupos minoritários e sociedade englobante, que à oposição entre Estado dominante e sociedade civil*" (ibidem, 1989).

Nesse contexto, os estudos de Maurice Halbawchs (1994 (1925) sobre memória coletiva continuam sendo uma referência importante, a despeito do radicalismo funcional estruturalista das primeiras décadas do século XX não se sustentar nas abordagens atuais. Mesmo desconsiderando que a memória pode ser compreendida a partir dos processos de construção simbólica, envolvendo nosso sistema consciente e também o inconsciente, na medida em que rejeitou a noção de memória vinculada a um fenômeno individual, sua tese de que toda memória deveria ser investigada como parte de representações mais amplas, construídas coletivamente, e de que há uma apropriação do indivíduo da memória coletiva (memória de grupo), se aplica como parte integrante do relato das mulheres que entrevistei, em resposta a recente questionário sobre violência nas comunidades pacificadas.

A primeira entrevistada, Maria, relata que seus pais eram muito pobres e alcoólatras e que sofreu violência na infância, ao assistir seus dez irmãos apanharem dos pais. Por ser a mais velha não apanhava, "*impondo respeito*", mas precisava intervir para impedir que os irmãos ficassem muito machucados. Nas palavras de Maria: "*A gente acalma o interno para ter paz, mas a gente não esquece o ato de violência. Violência é muito ruim*".

Maria tem 48 anos, é negra, mãe de três filhos e avó, e vive desde o nascimento na comunidade da Caixa D'Água. Casou-se com 17 anos para sair de casa, e fugir da violência dos pais, com o pai de seus filhos, com quem vive até hoje. Cursou até a quinta série do ensino fundamental. É evangélica e liderança em sua igreja. Sempre cuidou da casa e dos filhos e só tentou uma experiência profissional em uma cooperativa de costura, que após dois anos fracassou. Está empregada, há um ano, numa

instituição pública para ensinar corte e costura. Gosta de morar na comunidade e responde com convicção, “*com certeza*!”, que os jovens do sexo masculino e negro sofrem mais violência da sociedade.

Quando indagada se tem conhecimento da Lei Maria da Penha e da Lei da Palmada, responde que conhece mais ou menos: “*Minha opinião sobre a Lei Maria da Penha é que as mulheres dão queixa várias vezes e as autoridades só querem pegar no flagrante, aí não adianta; ou então, as mulheres é que são levadas para algum lugar para se esconder e o violento continua solto*”.

Ao responder sobre o que acha da presença da polícia nas favelas, interpela a entrevistadora: “*Que definição eu dou para isso? Porque melhorou, mas não resolveu o problema*”.

Analisando a avaliação de Maria sobre a violência, “*muito ruim*”, meu foco se concentra no exercício intelectual da retransmissão: como é que o significado é ressignificado? Por quais representações? Duas autoras que estão refletindo sobre a memória na contemporaneidade, Marianne Hirsch (2008) e Susan Sontag (2003), concordam que a memória não traz uma narrativa, mas sim alguns elementos icônicos que remetem a essa narrativa.

Hirsch caracteriza os estudos sobre memória como projeção, não como lembrança (ibidem, 2008). Nesse sentido a proposta se desloca das narrativas de significação desenvolvidas pelas ciências sociais, trabalhando com sentido, para a imagem percebida, a qual o indivíduo sobrepõe sua projeção no ato da recepção. A autora está propondo trabalhar com o significado com uma noção fundamentada na semiótica.

Sontag, analisando a percepção da dor dos outros, através da fotografia, demonstra preocupação: “*As fotos de atrocidades tanto ilustram como corroboram. O choque pode tornar-se familiar. O choque pode enfraquecer. As pessoas têm meios de se defender do que é perturbador; assim como a pessoa pode habituar-se ao horror na vida real, pode habituar-se ao horror de certas imagens... Contudo, existem casos em que a repetida exposição àquilo que choca, entristece, consterna, não esgota a capacidade de reação compassiva*” (*ibidem*, 2003).

No relato oral de Maria posso perceber a busca pela paz interna, mas desvinculada de um objetivo de esquecimento do ato de violência. Novamente, utilizarei os estudos de Sontag, sobre a dor dos outros, como referência para análise: “*As fotos traçam rotas de referência e servem como totens de causa; um sentimento tem mais chance de se cristalizar em torno de uma foto do que de um lema verbal. Fotos que todos reconhecem são, agora, parte constituinte dos temas sobre os quais a sociedade escolhe pensar, ou declara que escolheu pensar. Essas idéias são chamadas de “memórias” e isso, no fim das contas, é uma ficção. Em termos rigorosos, não existe o que se chama de memória coletiva- parte da mesma família de noções espúrias a que pertence a culpa coletiva. Mas existe uma instrução coletiva”.*

Estou inclinada a valorizar a tradição oral como fonte de toda memória individual, irreprodutível- que morre com a pessoa, no sentido a que se refere Susan Sontag. A partir dos estudos dessa autora, é possível rever o pressuposto da memória coletiva, se na vida contemporânea o que se chama de “memória coletiva” não é uma rememoração, mas algo estipulado por ideologias que criam artigos de imagens comprobatórias, imagens representativas, que englobam idéias comuns de relevância e desencadeiam pensamentos e sentimentos previsíveis.

Alguns autores já acusaram o problema do entreleçamento entre memória e relações de poder. Myrian Santos, em seu trabalho sobre memória coletiva e identidade nacional, aponta Jacques Derrida e Walter Benjamin como “*dois autores que denunciaram com maestria as dificuldades de lidar com o passado*”. Atribui à Derrida mostrar que qualquer procura de significado que torne o passado um objeto fixo e independente do presente pode levar a humanidade à prisão e ao obscurantismo *(sabemos que o tempo só pára em nossas imaginações e que o passado não pode ser compreendido a partir da representação do que já foi*). Avalia que, não obstante suas imensas contribuições, Derrida renuncia

totalmente ao conhecimento sobre o passado, diferentemente de Benjamin, cuja contribuição para um pensamento reflexivo e crítico continua a ser cada vez mais procurada: “*Esse autor, em sua análise da modernidade, denuncia os monumentos e registros do passado como resultado da violência perpetrada pelos vencedores*”. Com Benjamin, segundo a autora, aprendemos que, embora o resgate do passado, seja pela história, seja pela memória, tenha limites, ele ainda cumpre papel crucial na modernidade (Santos, 2012).

Quanto à impunidade relacionada à violência e atuação da polícia, e sobre a questão da maior violência direcionada aos jovens de sexo masculino e negros, retornarei ao tema após os relatos das demais entrevistadas.

Luciana, a segunda entrevistada, quando interpelada sobre a presença da polícia nas favelas[2] diz que “*de uma certa forma melhorou*”. E, continuamente, prossegue: “*Assim, não tem tiro adoidado, mas, a meu ver, muitos policiais são corrompidos porque às vezes você vê os bandidos do movimento do lado deles e eles não fazem nada; embora eles só possam prender com flagrante”.* Queixa-se da polícia e das autoridades públicas que, em sua opinião, não fizeram uma pesquisa de campo para saber o que a comunidade precisa para entrar com projetos, como de saneamento, tão necessário, e outros.

Quando questionada sobre o que é violência, responde que “*existem vários tipos de violência, que não é só a violência de apanhar, que existe também a violência de palavras, verbal*”. Diz conhecer uma vizinha, que mora próximo, que espanca os filhos, além de agredir verbalmente. Reflete sobre o fato e avalia que bater não educa. Entretanto, relata que “*quando as mães não batem em seus filhos na comunidade, vem o policial e bate nos adolescentes de doze, treze anos, e dão mesmo”.* Cita que os da Upp também batem, “*então a violência, se não acontece dentro de casa, acontece nas ruas”.*

Luciana tem 37 anos, é branca e moradora da comunidade da Fé desde que nasceu, tem um filho adolescente e é separada do pai dele há muitos anos. Atualmente está contratada por uma organização não-governamental, pela primeira vez com carteira assinada, trabalhando em uma instituição pública; tendo sido, durante oito anos, agente ambiental da prefeitura do Rio. Cursou o ensino médio completo e diz querer estudar serviço social. Tem grande liderança comunitária. Já freqüentou a igreja católica e agora tem assistido, segundo ela sem fanatismo, ao culto evangélico perto de sua casa (mas recrimina os hábitos evangélicos e diz que só vai continuar frequentando se estiver se sentindo bem). Diferentemente de Maria, Luciana não se identifica com a ‘favela’, segundo suas próprias palavras, e diz que gostaria de morar, algum dia, em um lugar mais urbanizado.

Reafirma que houve algum avanço, ao dizer que “*botar a cabeça no travesseiro e não ouvir tiro é muito bom*”, mas assegura que a paz ainda não foi alcançada nas comunidades e atribui esse contexto, principalmente, ao comportamento dos policiais, informando que alguns deles abusam do poder. Cita o exemplo de um rapaz, que é seu afilhado, que voltava do trabalho e foi parado pelos policiais apenas por ser jovem, alto e mulato. Na abordagem os policiais colocaram o fuzil no seu rosto, antes de revistá-lo. Outro exemplo, citado também, é com um jovem cujo apelido é Rachid, que voltava do trabalho quando alguém gritou por ele e os policiais entenderam que gritavam ‘haxixe’, como se ele fosse vendedor ‘do ponto’, e o levaram, imediatamente, para a delegacia.

Tanto Maria, como Luciana, sinalizam, enfáticas, que os jovens do sexo masculino e negros sofrem mais violência da sociedade. Luciana salienta que, “*em qualquer lugar que se vá, se entrar um grupo de adolescentes negros num ônibus, os passageiros serão tomados de pânico, por medo de que sejam assaltados*”. Salienta que ela não tem esse sentimento e, provavelmente, os moradores da favela também não.

2 É importante ressaltar que entre as entrevistadas algumas utilizam o termo ‘favela’, e outras o termo ‘comunidade’; e ainda a mesma entrevistada pode se referir a ambos os termos, em momentos alternados. Muitas vezes se referem ao tráfico como ‘movimento’. Sobre o tema ver Telles, Vera S., ‘*A cidade nas fronteiras do legal e ilegal’,* e Zaluar, A. e Alvito, M., ‘*Um Século de Favela’.*

A questão da violência étnica é bem explicitada por Chimamanda Adichie, quando acusa o universalismo de produzir uma estória única, que rouba a dignidade de um povo, que é negativa, na medida em que torna a narrativa empobrecida. A autora entende que na estereotipação da estória única sempre há uma relação de hierarquia que propõe subjugar o outro. Demonstra preocupação com o impacto das representações que o outro faz de você, através da história única, e avalia que a história africana é estereotipada pela representação do selvagem, de uma história 'escura' (2006).

Poeta, esta nigeriana está inscrita entre os intelectuais ligados à tradição póscolonialista, que transitam nos dois mundos, o dito 'civilizado' e o pós-colonizado. Edward Said assumiu papel de destaque, com o lançamento de seu livro 'Orientalismo', na disseminação desse debate (1978). Defendeu o pressuposto que enquanto os valores associados ao Ocidente haviam sido considerados universais e absolutos, aqueles atribuídos às demais nações são considerados particularistas e em processo evolutivo. O autor, crítico literário, ativista e defensor da causa palestina, se tornou referência para os estudos pós-colonialistas ao denunciar uma determinada visão de mundo por sua força hegemônica e por ser responsável por hierarquias constituídas entre Ocidente e Oriente.

Santos, sobre a importância de Said entre os escritores pós-colonialistas, avalia que embora denunciando a imposição ou hegemonia de valores ocidentais sobre os demais, seus estudos também mostraram que processos de ressignificação do passado coexistiam com os discursos constituídos por setores dominantes e que, nesse sentido, tradições distintas das ocidentais continuavam a ser reiteradas e a resistir a discursos dominantes. São minhas as impressões e a percepção dessa autora, de "*que apesar dos processos recentes de globalização econômica, que envolvem, entre outros aspectos, novas tecnologias de informação e comunicação, e a circulação de bens e signos diversos, e do enfraquecimento da atuação dos Estados nacionais em várias áreas, as identidades nacionais continuam a ser uma das formas de pertencimento mais inclusivas de nossa era*" (ibidem, 2012). Nessa construção da identidade se insere a discussão entre universalismo e diversidade.

Na fala da terceira entrevistada, que não é moradora das comunidades, mas trabalha em espaço público que atende as quatro comunidades, podemos identificar a importância desse debate.

Francisca é pedagoga, negra, tem 51 anos, um filho de dezenove, e é separada. Já foi presidente da Fundação para Infância e Adolescência do Estado do Rio de Janeiro e consolidou sua experiência profissional através de contratos com governos, organizações não-governamentais e empresas, como consultora e técnica em gestão e capacitação de projetos. Participa do Movimento Negro e de Mulheres e tem uma ampla rede de articulação nesses espaços.

Abordada sobre violência e pacificação nas comunidades, Francisca reage: "*É muito desrespeito, é um crime, pois impede a pessoa da favela de Ser. Querem impor um padrão de asfalto depois de trezentos anos de abandono. Estas medidas não são reconhecidas lá, não se aplicam, pois estes instrumentos foram desenvolvidos dentro de instituições que querem controlar corpos, sobretudo corpos jovens....Como é que é isso? No mundo asfáltico alguém controla seus jovens? Não me parece também que este sistema que quer se impor lá deu certo. É anti-ético, é desumano, desprovido de alma, de afeto....Precisavam ouvir e entender melhor as pessoas, mas os 'doutores' são muito arrogantes, eles não darão o braço a torcer, fazer o quê?*"

Kwame Anthony Appiah, outro pós-colonialista, avalia a higienização a que se refere Francisca como uma forma de violência étnica. Escrevendo sobre a teoria essencialista- que a travessia do Atlântico traz a profecia de uma estória única- identifica a literatura africana pós-colonial como o espaço autêntico da história da África, diferentemente da literatura africana nacionalista dos anos 60, que visava um projeto de nação; e identifica a literatura como o grande mote da marca pós-colonial (1997).

Critica as narrativas sociológicas e antropológicas tradicionais, que dominam as teorizações e

apreciações culturais, dominadas pelo viés weberiano: "*Entretanto, o começo do saber pós-moderno consiste em se perguntar se a racionalização weberiana foi de fato o que aconteceu. Para Weber, a autoridade carismática- a autoridade de Stalin, Hitler, Mao, Guevara, Nkrumah- é anti racional; no entanto, a modernidade foi dominada justamente por esse carisma. A secularização mal parece estar avançando; as religiões crescem em grande parte do mundo... O que podemos ver em todos esses casos, penso eu, não é a vitória da Razão iluminista com R maiúsculo- que teria acarretado exatamente o fim do carisma e a universalização do secular- nem tampouco a penetração de uma razão instrumental mais restrita em todas as esferas da vida, mas sim o que Weber confundiu com isso, a saber: a incorporação de todas as áreas do mundo, e de todas as áreas até mesmo da antiga vida "privada", na economia monetária. A modernidade transformou cada um dos elementos do real num letreiro, e o letreiro diz "vende-se", e isso se aplica até a campos como a religião, onde a razão intrumental reconhecera que o mercado tem, quando muito, um lugar ambíguo".*

A crítica do autor se refere a uma visão e entendimento da África que não se aplica aos pressupostos das narrativas sociológicas e antropológicas tradicionais. É possível vislumbrar uma interface entre o que os pós-colonialistas estão debatendo e o cenário brasileiro, com seu 'tardio' processo de modernização. Considerado um país subdesenvolvido e de periferia durante muito tempo, nos últimos vinte anos, aproximadamente, o Brasil foi elevado ao status de nação desenvolvida e civilizada.

Nesse sentido, retornemos ao depoimento de Maria sobre a repressão policial nas comunidades recém-pacificadas, *"Que definição dou para isso? Porque melhorou mas não resolveu o problema";* e à fala de Luciana, "*Há corrupção da polícia e vários tipos de violência".* Em que pese a contribuição de Pollak com ênfase no referencial halbawachiano, *"Vê-se que as memórias coletivas impostas e defendidas por um trabalho especializado de enquadramento, sem serem o único fator aglutinador, são certamente um ingrediente importante para a perenidade do tecido social e das estruturas institucionais de uma sociedade"* (ibidem, 1989), é possível inferir, analisando os trabalhos dos autores pós-colonialistas que denunciam a relação entre construção simbólica e poder, e a conseqüente exclusão de importantes parcelas da população da vida política, que as narrativas das entrevistadas ressignificam a violência, que permanece como uma marca temporal nas comunidades pacificadas.

Algumas considerações

A premissa da passagem de uma polícia de contenção e repressão para polícia de aproximação parece não ter sido consolidada, ainda, na área pacificada do Complexo da Penha, na periferia do Rio de Janeiro; e a fórmula do consenso normativo, caracterizada pelo pluralismo no nível institucional, estabelece, na *práxis*, uma diversidade não contraditória, visando 'apaziguar' as diferenças sociais. Nesse sentido, a tensão entre lembrança e esquecimento tem se tornado um embate, dramaticamente encenado, exposto na expressão oral de Maria- "*A gente acalma o interno, mas a gente não esquece a violência",* onde a violência mantém-se latente, visto que a questão postulada dos direitos humanos insiste em não assimilar o sentido da perda, desconsiderando a memória.

Nos termos de Pollak a memória é um fenômeno construído social e individualmente, em nível individual os modos de construção sendo conscientes ou inconscientes, e quando se trata da memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muita estreita entre a memória e o sentimento de identidade: "*Aqui o sentimento de identidade está sendo tomado no seu sentido mais superficial, mas que nos basta no momento, que é o sentido da imagem de si, para si e para os outros. Isto é, a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros"* (Pollack, 1992).

O autor reflete que essa construção de identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros; e infere que se é possível o confronto entre a memória individual e memória dos outros, isso mostra que a memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos. No cenário onde são formadas as identidades, as identificações não só caracterizam os indivíduos, mas os unem de forma especial, através de práticas ou projetos comuns: "*Elas, portanto, são algo mais que representações mentais, pois se traduzem em práticas sociais"* (ibidem, Pollak, 2012).

No caso brasileiro encontramos parte da representação coletiva associada àquelas nações ligadas fortemente ao trabalho, à responsabilidade individual e à razão, enquanto a outra parte, àquela que remete à emoção, intuição e sexualidade, às qualidades ligadas a instintos naturais, foi atribuída às minorias étnicas, aos imigrantes, aos negros, àqueles expulsos de suas terras, e ainda aqueles sem espaço no mercado de trabalho (bem como às nações colonizadas ou mais fracas). Segundo Santos (ibidem 2012), cultura e natureza constituíram-se enquanto dois pólos opostos.

Nesse embate localizam-se as representações sociais, como a Maria e Luciana. A primeira orgulhosa do fato de ser moradora, sentindo identificação com a 'favelacomunidade', e a outra, que não se sente representada pela 'favela-comunidade', que sonha com o dia em que poderá morar no "asfalto", num lugar em que não haja "ocupação desordenada".

A formação de identidade nas últimas décadas do século XX é caracterizada por um processo de interação em ritmo acelerado, presente entre indivíduos distantes no tempo e no espaço (Harvey, 1989). Novas tecnologias de informação e comunicação, globalização de mercados, cosmopolitismo e individualização tornariam as identidades fluidas, multiformes. A partir de diferentes vínculos de pertencimentos, os indivíduos seriam mais livres ou distantes de identidades anteriores, configuradas em suas comunidades de origem, assumindo identidades múltiplas relativas à sua nação, classe, posição social, raça, etnia e sexualidade, entre outros aspectos.

O relato oral de Francisca, quando se refere à imposição de um padrão de asfalto nas comunidades, após trezentos anos de abandono- segundo seu entendimento, cujos instrumentos foram desenvolvidos dentro de instituições que querem controlar corpos, sobretudo os jovens, vai ao encontro do pressuposto por Said e os ditos póscolonialistas. Convertendo para o cenário do Rio de Janeiro, os valores associados ao Ocidente, considerados universais e absolutos, seriam os valores atribuídos ao "mundo asfáltico", em contrapartida, aqueles atribuídos às demais nações, e ao Oriente, considerados particularistas e em processo evolutivo, seriam aqueles valores atribuídos às comunidades de periferia, denunciando uma determinada visão de mundo por sua força hegemônica e por ser responsável por hierarquias que se constituem entre o asfalto e a favela.

No caso das comunidades pacificadas do Rio de Janeiro a construção de identidade ainda é perpetrada pela herança de uma democracia autoritária, o que impõe que seus cidadãos celebrem o silêncio e se contentem com a consumação do instantâneo, dificultando a manifestação de cultura e expressão. Como expresso na fala de Luciana, quando se referiu ao tratamento dispensado aos jovens rapazes moradores de comunidades, entre eles seu afilhado e o rapaz de nome Rachid.

A ocupação dos territórios pacificados por forças militarizadas tem como projeto o ideário do policial acessível, próximo para atender às demandas da população. A proposta tem como protagonista a população. Uma avaliação atenta dos relatos de Maria e Luciana, quando afirmam que "*melhorou, mas não resolveu o problema*", ou "*que botar a cabeça no travesseiro e não ouvir tiro é muito bom, mas a paz não foi alcançada"*, sugere que a imposição da ordem e disciplina dos policiais altera o horizonte proposto para os territórios pacificados e, como consequência, alerta para o recrudescimento do fenômeno da banalização do mal (Hannah Arendt, 2009).

Além disso, as referências orais das entrevistadas aos vários tipos de violência, não só a física, *"de apanhar",* como também a verbal, ao significado que traz o sentido de "*muito ruim"*, apontam, em função do modo de construção e enquadramento da memória, vivências não diferenciadas da realidade, se distanciando da polifonia a partir da realidade no que tange à cronologia vivenciada. No caso, o fenômeno traz nova informação ao debate sobre a formação de representações nas favelas, sinalizando para uma dicotomia em relação à identidade nacional, estabelecendo, inclusive, novos nexos com os canais midiáticos, a partir da preferência pelos canais abertos de TV que transmitam os acontecimentos atinentes ao cotidiano das favelas e da periferia, e inaugurando novas redes audivisuais.

Referências Bibliográficas

Adichie, C. (2006). *Meio sol amarelo*. New York*:* Knop Anchor Ed.

Appiah, K. (1997). *Na casa de meu pai: a África na filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Arendt, H. (2009). *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva.

Foucault, M. (2012). *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal.

Halbawchs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France.

Harvey, D. (1989). *A Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Ed. Loyola.

Hirsch, M. (2008). *The generation of Postmemory*. Poetics Today 29:1.

Pollack, M. (1992). *Memória e Identidade Social*. Estudos históricos, nº 10, vol. 5. Rio de Janeiro, pp. 200-212.

_______. (1989). *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, 2 (3), pp. 3-15.

Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

______. (2006). *Cultura e Resistência*. Rio de Janeiro: Ediouro.

Santos, M. (2012). *Memória Coletiva e Identidade Nacional,* (no prelo).

Simmel, G. (2006). *Questões Fundamentais da Sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

Sontag, S. (2003). *Recording the pain of the Others*. New York: Farrar, Strauss, and Giroux. Sorj, B. & Gomes, C. (2011). "O Gênero da Nova Cidadania: O Programa Mulheres da Paz" in *Sociologia e Antropologia*, nº 2, V. 01, pp. 147-164.

Weber, M. (1980). *Coleção 'Os Pensadores"*. São Paulo: Abril Cultural.

TERTÚLIA 23

LITERATURA E POLÍTICAS EDITORIAIS EM CONTEXTOS LUSÓFONOS

Metáforas de colonialismo e pós-colonialismo em Jesusalém

Maria Elena Dias Ortíz[1] **& Runyuan Jiang**[2]

Universidade de Aveiro, Portugal

Resumo: Assumindo o colonialismo como uma relação de poder entre duas entidades, em que uma exerce o poder sobre a outra, reprimindo-a, este artigo pretende analisar as situações de colonialismo e pós-colonialismo presentes no romance *Jesusalém*, do autor moçambicano Mia Couto. A análise é construída numa perspetiva paralela entre o *contar da história* e a análise teórica que nos permite ver a presença do colonialismo na obra. Assim, dividimos o artigo em quatro partes: a primeira parte corresponde ao início do colonialismo, na qual se mostra como Silvestre Vitalício começa a instituir a repressão sobre os outros membros da nova comunidade; a segunda parte corresponde à vida colonial, na qual se reflete sobre as marcas do colonialismo na vida das personagens; a terceira parte foca-se no papel que tiveram algumas personagens no fim da colónia de Jesusalém; e a quarta parte corresponde à vida pós-colonial, na qual é mostrada a forma em que cada personagem se adapta ao mundo pós-colonial.

Palavras-chave: Colonialismo; Pós-colonialismo; Jesusalém; Mia Couto.

Introdução

Assumindo o colonialismo como uma relação de poder entre duas entidades, em que uma exerce o poder sobre a outra, reprimindo-a, este artigo pretende analisar as situações de colonialismo e pós-colonialismo presentes no romance *Jesusalém*, do autor moçambicano Mia Couto. Tendo em conta a extensão do romance e a elevada quantidade de elementos que poderiam contribuir para a nossa análise, dividimos o artigo em quatro partes. Na primeira, mostramos a fase inicial do colonialismo (a colonização de Jesusalém), em que as personagens chegam à terra desconhecida «onde passam a viver uma realidade moldada segundo os delírios do patriarca (Silvestre Vitalício)» (Carreira, 2010), que se apropriou das terras que ocuparam e da vida dos habitantes Jesusalém. Na segunda parte tratamos a vida colonial, refletindo sobre as marcas do colonialismo no dia-a-dia das personagens, como a adoção de novos costumes e de uma cultura criada por Silvestre Vitalício e a rejeição de qualquer aspeto cultural que os ligasse às suas raízes, ao mundo pré-Jesusalém. Na terceira parte explicamos o caminho para a descolonização, mostrando o papel que as figuras do Tio Aproximado, Marta e Ntunzi tiveram na descolonização dos habitantes de Jesusalém, sobretudo na descolonização da mente de Mwanito que, por não ter conhecido outro mundo que não fosse esse, tinha mais facilidade em aceitar o desígnios do pai e mais dificuldade em ver que a realidade era outra. Por último falamos sobre a vida após

1 Aluna do Mestrado em Línguas, Literaturas e Culturas da Universidade de Aveiro. E-mail: maria.elena@ua.pt

2 Aluna do Mestrado em Línguas, Literaturas e Culturas da Universidade de Aveiro. E-mail: runyuan.jiang@ua.pt

Jesusalém e mostramos como as personagens lidam com a vida pós-colonial, como atuam perante a liberdade que de um momento para outro lhes foi conferida e como prevalecem algumas marcas do colonialismo nas suas vidas.

1. Colonialismo em Jesusalém

O conceito de colonialismo é comummente associado às conquistas ultramarinas dos séculos XV e XVI ou à conquista de territórios geográficos. No entanto, poderia afirmar-se que o colonialismo é, no fundo, «a practice of domination, which involves the subjugation of one people to another» (Kohn, 2012). Se usarmos este significado genérico do colonialismo e não o associarmos a épocas ou eventos históricos particulares, podemos ver como essa prática de dominação está presente em muitas situações e de diversas formas que não territoriais. Por outro lado,

> embora o colonialismo e o pós-colonialismo pareçam ser simples nomenclaturas que definem um dado período histórico, para os estudos literários [e culturais] tais dimensões cronológicas remetem às transformações de determinados grupos colonizados refletidos em suas culturas, identidades e, consequentemente, em seus escritos. (Souza, 2012: 96)

Por isso, devemos focar-nos na importância dos seus efeitos e não unicamente na sua localização geográfica ou temporal. No romance *Jesusalém*, escrito pelo autor Moçambicano Mia Couto, encontramos situações que espelham as características do colonialismo e do pós-colonialismo nesse seu sentido mais genérico, as quais analisamos nas seguintes páginas.

1.1. A colonização de Jesusalém

Em *Jesusalém* são representados dois tipos de colonização; o primeiro é a colonização da terra, do espaço geográfico do qual Silvestre Vitalício se apropriou de forma arbitrária e chamou Jesusalém; o segundo, e sobre o qual vamos debruçar esta análise, é a colonização psicológica de Mwanito e Ntunzi levada a cabo pelo seu pai, Silvestre Vitalício.

Abalado pela morte da mulher (Dordalma), Silvestre Vitalício decidiu afastar-se do mundo com os filhos (Mwanito e Ntunzi), o seu cunhado (Tio Aproximado), um empregado (Zacaria Kalash), e a jumenta Jezibela, numa terra abandonada, para esquecer todo o acontecido. Quando chegaram ao sítio, Silvestre Vitalício adotou o papel de deus e começou a ditar as regras que iriam reger a vida da nova humanidade, começando pela divisão do território e as propriedades que ali se encontravam

> Nos escombros do acampamento nos instalámos. Meu pai, na ruína central; eu e Ntunzi, numa casa anexa. Zacaria se arrumou num velho armazém, localizado nas traseiras. A antiga casa da administração ficou desocupada.
>
> — *Essa casa* — disse o pai — *é habitada por sombras e governada por lembranças.*
>
> Depois, ordenou:
>
> — *Ali ninguém entra!* (Couto, 2012: 22)

Sendo Silvestre a figura central de poder, era a ele a quem correspondia a casa central. Este excerto mostra a necessidade que Silvestre tem de não contactar nem deixar os outros contactar com o passado, ao qual estão ligados através das lembranças. Dessa forma, seria mais fácil que as crianças aceitassem a mudança e se adaptassem à nova vida, porque não teriam ponto de comparação. A seguir, Silvestre Vitalício *desbatizou* a nova humanidade, conferindo um novo nome para cada uma das pessoas que estavam com ele, porque assim teriam tido outro nascimento e ficavam mais isentos

do passado (Couto, 2012: 41-42). O único que teve direito a conservar o seu nome foi Mwanito, que só tinha três anos e ainda não tinha recordações que o prendessem ao passado. Como vemos, da mesma forma que muitos colonizadores escolheram um novo nome para as terras que encontraram, Silvestre Vitalício escolheu um nome para o lugar que escolhera para viver e para as pessoas de cujas vidas se apropriara, porque dessa forma lhe pertenciam. Estabelecidas essas primeiras regras, a nova humanidade instalou-se em Jesusalém e (re)começou a viver, ou deixar de viver, como afirmava Ntunzi (*ibidem*: 28, 166), que se sentia contrariado pelas decisões do pai.

1.2. A vida colonial em Jesusalém

Nas colónias, os colonizadores impuseram novas tradições e costumes e tentaram erradicar as culturas nativas. A conquista espanhola e os seus resultados marcaram a política colonialista que depois foi seguida por outros conquistadores europeus

> primeiro, com a submissão política dos habitantes, taças estranhas, impondo-lhes sua forma de vida e a cultura ocidental. A seguir, com a evangelização, ocasionando alterações profundas nas formas de viver dessas sociedades nativas. (Lemos, 2001: 33)

Em Moçambique, a lei de assimilação colonial[1] aprovada pelo Estado português estabelecia que o requerente do estatuto de assimilado tinha que «rejeitar a sua própria cultura no que toca a hábitos comportamentais» (Cunha, 1996: 50).

Mia Couto apresenta uma situação similar em *Jesusalém*, quando Mwanito e Ntunzi se veem obrigados a separar-se de todos os elementos que faziam parte da sua cultura e da sua identidade. O pai, Silvestre, insistia em que eles não podiam «lembrar nem sonhar nada», porque ele próprio não sonhava nem se lembrava de nada (Couto, 2012: 19-20); fazia-os varrer os atalhos, mas «era um varrer às avessas, em vez de limpar os caminhos, espalhávamos sobre eles poeiras, galhos, pedras, sementes» (*ibidem*: 39); proibiu que rezassem ou chorassem (*ibidem*: 48-49), expressassem carinho ou sentissem prazer (*ibidem*: 23); e impôs uma nova religião aos filhos, que consistia na adoração do Sol e da terra:

> Todas as manhãs, nosso velho inspecionava-nos os olhos, espreitando bem dentro das nossas pupilas. Queria confirmar se havíamos assistido o nascer do Sol. Essa era a primeira obrigação dos viventes: ver emergir o astro criador. (...) No final do dia, as obrigações eram outras, igualmente sagradas. Quando nos vínhamos despedir, Silvestre inquiria:
>
> — *Já abraçou a terra, filho?* (Couto, 2012: 40)

Assim, o quotidiano dos habitantes de Jesusalém «estava regulamentado do nascer ao pôr do Sol» (*ibidem*: 40) e tudo o que faziam devia ser aprovado por Silvestre Vitalício.

Nos tempos da colónia portuguesa em Moçambique, a educação dos nativos tinha objetivos claros: «não os deixar progredir demasiado, criar um espírito de sujeição e inferioridade em relação ao país colonizador e ligá-los à cultura da metrópole em detrimento da própria cultura» (Cunha, 1996: 53). De certa forma, era isso mesmo que Silvestre Vitalício pretendia fazer com os seus filhos, por isso a educação em Jesusalém estava limitada às suas afirmações, que eles deviam aceitar como verdades absolutas. Tendo consciência de que a educação poderia fazer com que os seus filhos descobrissem que o mundo não tinha acabado, proibiu Mwanito de aprender a ler ou escrever, para o manter na

1 Para mais informações sobre a assimilação colonial ver: Cardoso, Sara Alexandra Martins. (2013). *As cartilhas de Augusto Casimiro e Pedro Muralha*. Dissertação de Mestrado em Ensino do Português como Língua Segunda e Estrangeira apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa.

ignorância, e não permitia a entrada de livros ou qualquer meio de informação escrito a Jesusalém.

Os métodos utilizados por Silvestre Vitalício resultaram durante os primeiros anos da colónia. Embora Ntunzi tivesse dificuldades em aceitar as palavras do pai, porque se lembrava do mundo e da sua vida anterior, e se rebelasse contra ele, houve momentos em que teve a oportunidade de escapar do jugo do pai e não o fez, porque a sua própria mente o impedia (Couto, 2012: 66-69). E Mwanito, apesar de num momento ter sido influenciado pelos acontecimentos e a inter-relação com outras pessoas, por muito tempo acreditou fielmente nas palavras do pai e acabou por manter-se ao seu lado até ao fim.

1.3. O caminho para a descolonização de Jesusalém

Em Moçambique houve três movimentos formais de resistência à dominação portuguesa[2] que contribuíram, ao trabalharem em conjunto, para conquistar a independência do país (cf. Hernández, 2005: 605-606). Em *Jesusalém* encontramos três personagens que, em diferentes momentos da história e de diferentes formas, tentaram acabar com a colónia de Silvestre Vitalício, mas só o conseguiram quando uniram as suas forças.

Neste momento da análise parece relevante relembrarmos que estamos a falar de uma colonização principalmente psicológica, pelo que assim como a instauração da colónia não se baseou na violência física nem na escravização, mas sim na manipulação psicológica das personagens e os efeitos psicológicos causados pelo seu afastamento do resto do mundo, a chegada do fim da colónia só foi possível ao descolonizar a mente dos colonizados. Nenhum processo de descolonização foi simples, todos aconteceram gradualmente e requereram muita luta e insistência por parte dos interessados em conquistar a liberdade, e a descolonização de Jesusalém não foi uma exceção.

Começamos o caminho para a descolonização de Jesusalém apresentando o papel desempenhado pelo Tio Aproximado. Apesar de, no início, ter concordado em ajudar o cunhado a consumar o afastamento que ele tanto desejava, chegou uma altura em que para ele deixou de fazer sentido continuar a manter as crianças afastadas do mundo, fazendo de conta que o mundo tinha acabado e que eram os últimos sobreviventes, como em repetidas ocasiões Silvestre afirmava aos filhos (Couto, 2012: 23). A primeira amostra de resistência do Tio Aproximado surgiu quando este anunciou a morte do presidente,[3] com a esperança de que isso aproximasse o fim de Jesusalém, mas não obteve os resultados esperados; pelo contrário, envolveu-se numa discussão com Silvestre, na qual, pela primeira vez, Aproximado mostrou os seus pensamentos reais sobre a situação: «*— Jesusalém não existe. Não existe em nenhum mapa, só no mapa da sua loucura. Não existe Silvestre nenhum, não existe Aproximado, nem Ntunzi, nem…*» (*ibidem*: 81). Neste momento não só vemos a primeira resistência expressa diretamente às ordens de Silvestre Vitalício, na verdade, o mais relevante é que a notícia trazida pelo Tio Aproximado confirma a existência de pessoas fora de Jesusalém. Semanas mais tarde, Aproximado voltaria com comida e provisões, mas Silvestre não aceitaria nenhuma ajuda nem para ele, nem para Ntunzi, que estava doente:

> *— Ntunzi está melhor, ele não precisa das suas mentiras para ficar bem…*
>
> *— Isto aqui, esta merda de Jesusalém, isto é que é uma grande mentira* — bradou Aproximado a mostrar que ali terminava a conversa. (Couto, 2012: 85)

2 Estes eram UDENAMO (União Democrática Nacional de Moçambique), MANU *(Mozambique African Union)* e UNAMI (União Nacional Africana para Moçambique Independente). Posteriormente fundiram-se e formaram a Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo).

3 Provavelmente se trate do presidente Samora Machel (1933-1986).

Um momento de suma importância na resistência de Aproximado e que colaborará ao desenlace da história é a chegada da Marta. A Marta é uma portuguesa que foi a África em busca do seu marido e que Aproximado levou a Jesusalém. A chegada da Marta é muito relevante, em primeiro lugar, porque é uma amostra física e infalível de que existe um mundo fora dessas terras; em segundo lugar, porque é a primeira mulher que Mwanito vê e à qual se refere no início do romance, e se converte, para ele, na esperança de conhecer esse outro mundo e de ter a mãe que nunca teve nem conheceu; em terceiro lugar, é uma afirmação da rebelião do Tio Aproximado contra a colónia de Silvestre Vitalício

> *— O que é isto? Uma invasão?*
>
> *— Isto não é nada de mais. A senhora gosta de fotografar garças.*
>
> *— E você ainda responde «nada de mais»? Alguém anda neste mundo a fotografar garças?*
>
> Era apenas uma excedentária razão para o seu mal-estar. A verdade é que a presença da portuguesa, só por si, era uma insuportável intrusão. Uma única pessoa — ainda por cima uma mulher — desmoronava a inteira nação de Jesusalém. (Couto, 2012: 131-132)

A traição do Aproximado ao Silvestre ao levar a portuguesa a Jesusalém não só significou o fim, como afirma Mwanito, da nação de Jesusalém, porque derrubou as bases sobre as que tinha sido construída, mas também significou a chegada de uma nova figura opositora aos mandatos do Silvestre Vitalício, que desde o início, vai ser vista pelas crianças como uma salvadora que chegou para os libertar: «(...) havia uma certeza, agora, dentro de mim. Marta não era uma visitante: era uma enviada» (*ibidem*: 153).

A personagem da Marta é crucial para o fim da colónia de Jesusalém, aliás, se ela não tivesse chegado ou Ntunzi e Mwanito não tivessem simpatizado com ela, provável-mente o fim de Jesusalém não teria chegado tão cedo. A Marta desafia constantemente Silvestre, e é num desses momentos de discussão que as crianças veem a fragilidade e a humanidade do pai pela primeira vez:

> *— Caro Ventura, uma coisa lhe posso dizer: não foi só o senhor a sair do mundo...*
>
> *— Não entendo...*
>
> *— E se lhe dizer que eu e você estamos aqui pela mesma razão?*
>
> Aquilo era doloroso de testemunhar. Ela uma mulher, uma mulher branca, e estava desafiando a autoridade do velho, expondo perante os filhos a sua fragilidade de pai e de homem. (Couto, 2012: 156-157)

Contra a vontade do Silvestre, as crianças aproximaram-se de Marta. Enquanto Mwanito a via cada vez mais como uma figura materna (*ibidem*: 153, 158), Ntunzi sonhava com ela como mulher (*ibidem*: 158-159) e ambos esperavam que os levasse para Europa com ela (*ibidem*: 162-164).

As primeiras tentativas do Tio Aproximado de acabar com Jesusalém pretendiam acabar com a repressão e o isolamento das crianças, com a esperança de que as consequências psicológicas causadas por uma vida de desolação não fossem muito aprofundadas. Contudo, a sua última tentativa já não era conduzida por esses motivos, senão por motivos políticos, já que o Estado exigia que as terras fossem abandonadas o antes possível; graças aos acontecimentos anteriores a esse momento, tanto Zacaria (até agora fiel seguidor de Silvestre) como as crianças concordaram com ele, mas Silvestre recusou-se a abandonar o lugar (*ibidem*: 187-191).

Para concluir este ponto, referimos Ntunzi como precursor da descolonização de Mwanito e do fim de Jesusalém, porque, na verdade, ele é o principal responsável pela descolonização do pensamento de Mwanito. Embora a sua própria mente tenha acabado por ser colonizada, Ntunzi sempre teve dificuldades em aceitar as *verdades* do pai, porque se lembrava da vida antes de Jesusalém, e tentava passar os seus conhecimentos e as suas ideias ao irmão, numa tentativa de lhe abrir os olhos para a realidade. A partilha de conhecimentos foi realizada através de coisas aparentemente simples,

mas sempre ocultas do pai, que as tinha proibido. No primeiro capítulo do romance, intitulado «Eu, Mwanito, o afinador de silêncios», Mwanito narra a primeira vez que Ntunzi o leva ver o *Lado-de-Lá*:

> O Ntunzi largou a minha mão e instruiu-me: eu deveria imitá-lo. Então, mergulhou para depois, todo submerso, abrir os olhos e, assim, contemplar a luz reverberando na superfície. Foi o que fiz: do ventre do rio, contemplei os rebrilhos do sol. E aquele fulgor me encandeou, numa cegueira envolvente e doce. Se houvesse abraço de mãe teria sido assim, nesse desmaio de sentidos. (Couto, 2012: 30)

Após esta maravilhosa visão, Mwanito chegou à conclusão de que o irmão poderia estar certo de que «os outros, os do lado do Sol, eram os vivos, as únicas criaturas humanas» (*ibidem*: 31). A visão do outro lado foi a primeira arma que Ntunzi deu ao Mwanito, embora este, na sua inocência, continuasse a acreditar nas palavras do pai; a segunda arma surgiu pouco tempo depois, quando Mwanito se interessou pela leitura e a terceira veio a seguir, na escrita. A leitura e a escrita tornaram-se os olhos do Mwanito, porque para ele «a escrita era uma ponte entre tempos passados e futuros, tempos que, em mim, nunca chegaram a existir» e

> quanto mais decifrava as palavras, minha mãe, nos sonhos, ganhava voz e corpo. O rio me fazia ver o outro lado do mundo. A escrita me devolvia o rosto perdido da minha mãe (Couto, 2012: 46)

Ter ensinado ao Mwanito a ler foi uma clara resistência de Ntunzi à autoridade do pai, que o tinha proibido expressamente; mais tarde, quando Ntunzi lhe traz notas para servirem de papel, Mwanito percebe a verdade (cf. Carreira, 2010: 36): o mundo não tinha acabado, «afinal, o Lado-de-Lá estava vivo e governava as almas de Jesusalém» (Couto, 2012: 116). Silvestre sabia que a leitura e a escrita eram ferramentas poderosas que poderiam permitir que Mwanito descobrisse a verdade; ao proibir o acesso do filho a essas ferramentas, estava a assegurar a desigualdade de poder entre eles. Este facto faz-nos lembrar que, na colónia do Brasil, a língua e a escrita eram tidas como instrumentos de poder do branco e vistas como *algo mágico* pelos indígenas, mas que acabou por possibilitar um diálogo intercultural e possibilitou a igualdade social (cf. Souza, 2012: 99). Uma vez que Mwanito aprendesse a ler e escrever teria tanto poder como ele.

Mais tarde, aproveitando uma oportunidade única, Ntunzi subiu no camião do Tio Aproximado com Mwanito, numa tentativa falhada de escapar de Jesusalém, que acabou por ter o efeito inverso, e deixou todos presos (Couto, 2012: 206-208). Este acontecimento mostrou a verdadeira vontade que Ntunzi tinha de abandonar Jesusalém e a mudança que tinha vindo a acontecer em Mwanito, que agora estava mais disposto do que nunca a abandonar o pai para fugir daquela terra. No entanto, o grande momento da rebelião de Ntunzi é quando se oferece para cumprir a ordem do pai de matar a Marta e, em vez disso, mata a Jezibela, o grande amor do Silvestre (*ibidem*: 208-211). Este é um momento crucial, porque não se trata, apenas, da desobediência do Ntunzi, mas sim do motivo pelo qual o fez «*— Esta noite, foi a gaja. A próxima noite mato-o a ele*» (*ibidem*: 210).

A morte de Jezibela teve um efeito devastador em Silvestre e marcou a fase final da colónia. Silvestre «(...)era o retrato da tristeza viúva. Derrotado, solitário, descrente de tudo e de todos» (*ibidem*: 216) e, no meio do delírio causado pela dor, foi mordido por uma serpente. Quando o Tio Aproximado e Zacaria encontram o Silvestre e se aperceberam do acontecido, foi decidido «*— Vamos aproveitar para o levar para a cidade. (...) Este homem tem que entrar num hospital*» (*ibidem*: 222). Ninguém se opôs a esta decisão, pelo contrário «as ordens do Tio foram certeiras e céleres. Partiríamos todos, sairíamos de Jesusalém antes que o nosso pai retomasse a razão» (*ibidem*: 222), era preciso aproveitar a ausência de poder.

1.4. A vida após Jesusalém

Para Ntunzi a experiência de voltar à cidade foi totalmente emocionante, estava de regresso à sua casa e à vida que, durante tantos anos, lhe tinha sido negada e que ele pretendia recuperar. Não parava em casa e «vagueava em companhias que o Tio Aproximado classificava de "nada recomendáveis"» (*ibidem*: 241). Ntunzi foi como um pássaro enjaulado ao que, de repente, se deixou em liberdade; tentou voar o mais longe possível do jugo que o tinha reprimido durante tantos anos. Mas a liberdade não durou muito, porque Zacaria, o seu pai biológico, foi buscá-lo para o levar ao exército e ele não pôde recusar-se a ir. No entanto, quando Ntunzi voltou, disse ao irmão mais novo que, apesar de não mandar na sua vida, era feliz no exército porque, pela primeira vez, mandava em alguém (*ibidem*: 275). De certa forma Ntunzi continuava a ser reprimido por outros, mas ter a oportunidade de também ser repressor de alguém fazia-o sentir melhor. Com base na análise dos trabalhos de Stuart Hall, Ana Paula Silva conclui que «a identidade é constituída mediante a participação como sujeito no espaço que se ocupa» (Silva, 2010: 2). De certa forma, Ntunzi encontrou a sua identidade no ambiente do exército, porque tinha a possibilidade de desempenhar um papel ativo e dominante.

Para Silvestre, regressar à cidade, à sua casa, foi como a morte (Couto, 2012: 228), e decidiu fazer dela «o seu novo retiro, o seu novo Jesusalém» (*ibidem*: 232). Uma tarde conseguiram levá-lo à sepultura da Dordalma e a partir desse dia «não deu mais acordo de si. Era um autómato, sem alma, sem fala. (...) Vitalício se exilara dentro de si. Jesusalém o afastara do mundo. A cidade o roubara de si próprio» (*ibidem*: 238-239).

A volta à cidade foi uma experiência alegre e nostálgica para Mwanito. Por um lado, finalmente veria a cidade, outras pessoas, as mulheres, o mundo. Pelo outro, «todos, naquele grupo, estavam de regresso. Eu não. (...) O único lar que tivera foram as ruínas de Jesusalém» (*ibidem*: 227), onde despediu a sua infância (*ibidem*: 225). Graças ao Tio Aproximado, que o «protegia como a um filho que nunca teve» (*ibidem*: 261), assistiu à escola por uns tempos. A experiência de estar numa sala de aulas com outras crianças e ter a possibilidade de folhear um livro era fascinante para ele, mas foi perdendo o interesse após a morte do seu professor nas mãos da *doença do século* (*ibidem*: 261-262). Na inocência causada por uma vida de isolamento, Mwanito pensou que a tal doença fosse «um encaroçamento de passado, uma maleta feita de tempo» (*ibidem*: 263), e ao concluir que o seu pai também a tinha o disse aos seus colegas, que optaram por se afastar dele. A solidão que se seguiu foi reconfortante para Mwanito e pouco a pouco deixou de assistir às aulas e se dedicou completamente a tomar conta do pai, a quem passou a cumprimentar

> ao modo antigo, consoante os mandados de Jesusalém:
>
> —*Já posso dormir, pai. Já abracei a terra.*
>
> Talvez, no fundo de mim, eu sentisse saudade da imensa quietude do meu triste passado. (Couto, 2012: 264)

Este regresso aos hábitos da vida colonial pode ser analisado de várias formas: em várias situações ao longo da história temos visto como as gerações que só conheceram a repressão não conseguem lidar com a liberdade quando lhes é conferida e acabam por não fazer uso dela, porque não sabem viver de outra forma. Em outras ocasiões, acontece que o regresso à vida colonial é uma escolha pessoal, feita porque não se conseguiu adaptar às novas condições, ou porque não se gostou do mundo que encontrou e se sente mais segura ou confortável ao voltar à sua vida anterior. No caso de Mwanito, parece ser uma escolha pessoal perante a impossibilidade de ver o mundo como os outros viam, porque ele, embora ainda fosse criança, estava velho, tão velho como o pai (*ibidem*: 232) e se sentia deslocado do seu lar. Tal como muitos dos retornados das colónias que voltaram a

Portugal, à terra dos seus pais que nunca conheceram nem lhes pertenceu, Mwanito voltou à cidade e à casa onde nasceu, mas não encontrou nada familiar ou que lhe pertencesse. De acordo com a análise de Ana Paula Silva sobre o trabalho de Stuart Hall, as identidades são definidas historicamente (de acordo com o meio que nos envolve) e não biologicamente (de acordo com o meio ou a forma em que nascemos) (cf. Silva, 2010: 2); esta afirmação ajuda-nos a entender porque Mwanito não se sentia identificado com o lugar onde nasceu, toda a sua vida tinha passado em Jesusalém, e era ai onde se encontrava a sua identidade. De acordo com Breckenridge & Veer, «decolonization does not entail immediate escape from colonial discourse» (Breckenridge & Veer, 1994: 3), porque as práticas de representação utilizadas pelos colonizadores recriam uma lógica de subordinação que perdura mesmo depois das colónias se tornarem independentes (cf. Kohn, 2012); é por essa prevalência do colonialismo no tempo pós-colonial que Mwanito volta a abraçar a cultura e a tradição de Jesusalém.

Zacaria Kalash não se conseguiu adaptar à vida na cidade, por isso decidiu voltar a Jesusalém que, mais do que qualquer, outra tinha sido a sua pátria (Couto, 2012: 243). Zacaria vivia numa ilusão da vida colonial moçambicana. Ele nunca conseguiu ultrapassar aquela época, porque tudo aquilo que ele tinha desejado viver tinha-lhe sido tirado quando se viu obrigado a ir à guerra. Para ele a colónia de Jesusalém tinha sido uma espécie de refúgio, no qual se podia esconder da vida. No entanto, com o passar do tempo, apercebeu-se de que já não devia ter receio de viver e, embora tarde, embarcou na aventura de viver a sua vida. A experiência de Jesusalém libertou-o.

Conclusões

Silvestre Vitalício, ao tomar a decisão de esquecer o seu passado, colonizou a vida dos seus filhos, especialmente a do mais novo. Esta colonização passou pelo estabelecimento de novas regras que deviam seguir no seu quotidiano e na adoção de novos costumes e tradições, assim como a proibição de manterem memórias, hábitos ou qualquer tipo de relação com o seu passado e/ou o mundo fora de Jesusalém.

Cada uma das personagens viveu o colonialismo de uma forma diferente. Mwanito, o filho mais pequeno, por não ter lembranças anteriores a Jesusalém, acreditava cegamente nas palavras do pai, que insistia em que o mundo tinha acabado e eles eram os últimos. Por outro lado, o seu irmão, Ntunzi, nunca conseguiu aceitar os mandados e as afirmações do pai e tentou constantemente inculcar as suas dúvidas em Mwanito, só tendo sucesso quando deixou de haver ausência de provas infalíveis. Zacaria Kalash apoiava Silvestre nas suas decisões e nos seus delírios porque estava aí para tomar conta do seu filho, Ntunzi, e porque em Jesusalém encontrou a pátria que nunca teve. O Tio Aproximado, inicialmente, tinha decidido apoiar o cunhado, mas acabou por se virar contra a ideia de continuar a manter os sobrinhos afastados do mundo, e negar-lhes a liberdade e o conhecimento. Por último, para Silvestre Vitalício, Jesusalém era uma espécie de retiro, uma forma de se afastar da sua doença, que eram as lembranças, estar no poder fortalecia-o.

Quando a colónia de Jesusalém chegou ao fim, cada uma das personagens lidou com a liberdade de formas diferentes, mas houve sempre uma prevalência das marcas da vida colonial. Esta prevalência chegou até ao ponto que Mwanito, mesmo depois de ver o mundo e conhecer outras pessoas, decidiu regressar à vida sob os mandamentos de Jesusalém.

Como pudemos ver ao longo desta análise, os efeitos psicológicos do colonialismo prevalecem nos colonizados, mesmo depois de ganharem a sua liberdade, porque «estes efeitos psíquicos, remetendo a uma colonização interior, se traduzem por um empobrecimento, um estreitamento interior» (Haroche, s. d.: 12), que não permite que os ex-colonizados se vejam a si próprios fora da repressão.

Para concluirmos, gostávamos de sublinhar que a obra analisada é rica em referências a outros

temas e a análise apresentada foi apenas uma das possíveis leituras. Alguns dos temas que poderiam ser explorados nesta obra são: a relação de Silvestre Vitalício com Deus; o jogo entre o misoginismo de Silvestre, os paratextos (de autoria feminina) e a chegada de Marta, que acaba com as bases de Jesusalém; e a questão da identidade cultural de Mwanito e Ntunzi; entre outros.

Referências bibliográficas

Breckenridge, C. & Veer, P. (1993). *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*. Pensilvânia: University of Pennsylvania Press.

Carreira, S. (2010). “Exílio e identidade: uma leitura de *Antes de nascer o mundo*, de Mia Couto” in *e-scrita* — Revista do Curso de Letras da UNIABEU. Número 1, V. I, (Jan.-Abr.). Rio de Janeiro: UNIABEU.

Couto, M. (2012 [7ª edição]). *Jesusalém*. Alfragide: Editorial Caminho.

Cunha, M. (1996). *Mia Couto, uma perspectiva africana da literatura em língua portuguesa*. Tese de Doutoramento apresentada à Universidade de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.

Hernandez, L. (2005). *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro.

Haroche, C. (s. d.). “Reflexões sobre a subjetividade na colonização” in *Revista Conexão Letras*. Nº 4. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. [Url: http://www.artistasgauchos.com/conexao/04/ClaudineHaroche.pdf]

Kohn, M. (2012). “Colonialism” in Edward N. Zalta (ed.), *The Standford Encyclopedia of Philosophy* (Edição verão de 2012). Califórnia: Universidade de Standford. [Url: http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/colonialism/]

Lemos, M. (2001). *Corpo calado: imaginários em confronto*. Rio de Janeiro: 7 Letras Editora.

Silva, A. (2010). “A problematização das identidades no contexto pós-colonial português em *As naus*, de Lobo Antunes” in *Darandina Revisteletrônica* (Dezembro 2010). Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora. [Url: http://www.ufjf.br/darandina/files/2010/12/A-problematizao-das-identidades-no-contexto-p%C3%B3s-colonial-portugu%C3%AAs-em-As-naus-de-Lobo-Antunes.pdf]

Souza, E. (2012). “O colonialismo e o pós-colonialismo na literatura indígena: uma análise de Todas as vezes que dissemos adeus, de Kaka Werá Jecupé” in *Boitatá — Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL*. Nº 14 (ago-dez 2012). Londrina: Universidade Estadual de Londrina. [Url: http://www.uel.br/revistas/boitata/volume-14-2012/Emilenecorrean14.pdf]

Entre edições e impressões: reflexos do orientalismo em autobiografias de mulheres árabes e muçulmanas publicadas em Portugal

Monise Martinez[1]

Universidade de Aveiro, Portugal

Resumo: O presente artigo tem o objetivo de fomentar a discussão sobre a incidência e a propagação do pensamento orientalista e pós-colonial frente às mulheres árabes e muçulmanas no âmbito do mercado livreiro português da atualidade. Para tanto, será feita uma análise sucinta das capas e dos títulos de um *corpus* selecionado de livros autobiográficos que abordam esta temática e foram publicados após o 11-S, quando os mundos árabe e islâmico ganharam mais notoriedade no cenário do Ocidente. Mais do que relacionar a produção das publicações sobre mulheres árabes e islâmicas em Portugal aos acontecimentos políticos do específico cenário apresentado, este artigo buscará, sobretudo, evidenciar as representações pungentes acerca deste público feminino que, nos últimos anos, vem sendo interpretado massivamente.

Palavras-chave: Pós-colonialismo; Orientalismo; Estereótipos; Edição; Mulheres árabes e muçulmanas.

Introdução

Visando promover uma discussão acerca da questão da postura orientalista refletida nas publicações de biografias e autobiografias no mercado livreiro português, a primeira parte desse artigo será dedicada a uma breve apresentação dos conceitos que englobam o orientalismo a partir da apresentação de alguns pressupostos, bem como de fatos relevantes para sua consolidação enquanto pensamento vigente ao longo da história. Do mesmo modo, as relações entre o orientalismo, alguns segmentos da indústria cultural e a criação e sustentação de estereótipos envolvendo as sociedades árabes e muçulmanas serão também discutidas.

A segunda parte do artigo, portanto, estará dedicada a uma análise sucinta das capas, títulos e subtítulos de um *corpus* selecionado de livros publicados em Portugal sobre a vida de mulheres árabes e muçulmanas. Nesta análise pretende-se verificar se os pressupostos apresentados na primeira parte do artigo se verificam e como o fazem nesta relação de publicações.

1. Dois pesos e duas medidas: a "invenção" do Oriente

Numa das seções iniciais do livro *Yo maté a Sherazade* (2011), publicado originalmente na Inglaterra em 2010 e, posteriormente, em mais dez países, Joumana Haddad, autora do livro, descreve o episódio que a motivou a escrevê-lo: certa vez, uma jornalista estrangeira perguntou a ela como "una mujer árabe [...] llega al punto de publicar en árabe una revista erótica

1 Mestranda em Estudos Editoriais. E-mails para contato: martinezmonise@gmail.com; monisemartinez@ua.pt

tan controvertida como JASAD[1]" (Haddad, 2011: 33), afirmando que a maioria dos ocidentais não estavam "familiarizados con la posibilidad de que haya mujeres árabes liberadas" (Haddad, 2011: 33).

Incomodada com estas colocações, ao longo dos capítulos deste livro Joumana subverte as redutoras representações que compõem o imaginário ocidental sobre as mulheres árabes, desconstruindo a imagem que acredita ser comum a respeito delas:

> [...] una pobre desvalida, condenada a obedecer de la cuna a la tumba y de forma incondicional a los hombres de la familia: padre, hermano, marido, hijo etcétera [...], un cuerpo indefenso al que se le dice cuándo vivir, cuándo morir, cuándo criar, cuándo ocultarse, cuándo consumirse [...], un rostro invisible oculto por capas de temor, vulnerabilidad e ignorancia [...], una mujer a la que no se le permite pensar, hablar o trabajar por cuenta; que solo puede hablar si se le indica, y que en gran parte es humillada e ignorada cuando habla; una mujer, en resumen, que no tiene cabida ni dignidad dentro de la humanidad [...] (Haddad, 2011: 201, 210).

Embora não negue a existência da mulher que "sustenta" este estereótipo e acredite que na atualidade ela tem se tornado por diversos motivos cada vez mais comum (c.f Haddad, 2011: 210, 218), Joumana reitera neste livro a grande influência do orientalismo na manutenção da visão ocidental a este respeito, propondo-se claramente a criticá-lo e desconstruí-lo (c.f Haddad, 2011: 161, 169).

Em *Orientalismo* (1978), Said demonstra como o percurso do pensamento orientalista ao longo da história culmina na criação de um espaço político e cultural imaginário a que se denomina Oriente, observado pelos ocidentais sob a luz do exotismo, da homogeneidade e da inferioridade. Na mesma obra, enfatiza a importância da ocupação napoleônica do Egito nos finais do XVIII para a consolidação deste espaço, uma vez que depois dela o orientalismo abandona o caráter meramente representativo e descritivo e reestrutura-se como "linguagem" (c.f Said, 2008: 128).

Description de l' Égypte (1809-1828), uma obra de vinte e três volumes resultante da ocupação, é tomada pelo autor como o exemplo concreto desta "reestruturação" do pensamento, pois para apresentar o "novo" Oriente vale-se dos conceitos historicistas emergentes na época que prezavam, sobretudo, pela "capacidad de tratar históricamente (y no reductivamente, como un tópico de política eclesiástica) las culturas no europeas e no judeocristianas" (Said, 2008: 170) e pelas novas classificações da humanidade segundo "la raza, el color, el origen, el temperamento, el carácter" (Said, 2008: 171) – contrapontos às visões medievais e renascentistas carregadas de representações religiosas sobre o tema.

A "reestruturação" do orientalismo não garantiu, contudo, que alguns princípios historicamente presentes na visão ocidental sobre o Oriente desaparecessem, acentuando-os ainda mais como ocorreu com a crença da inferioridade dos orientais perante os ocidentais, tomada como um pressuposto para o imperialismo napoleônico que objetiva invadir o Egito a fim de "restaurar una región en estado de barbarie para devolverla a su antigua grandeza clásica, y enseñar (en su beneficio) a Oriente los métodos del Occidente moderno" (Said, 2008: 126), ou seja, exercer o papel de "un héroe que rescataba Oriente de la oscuridad, de la alienación y de la extrañeza con las que él mismo se había distinguido convenientemente" (Said, 2008: 171).

A predominante descrição ocidental da mulher árabe apresentada anteriormente, por exemplo, retrata bem como esta crença da superioridade do Ocidente se manteve ao longo do tempo e fundamenta os discursos pós-coloniais da atualidade, quase sempre favoráveis ao papel "salvador" das sociedades ocidentais frente às mulheres árabes (e também muçulmanas) alimentado por um estereótipo que é reforçado pelo mesmo discurso que cria.

1 A Jasad é uma revista sobre artes do corpo, ciências e literatura voltada para o público feminino impressa no Líbano editada por Joumana Haddad.

1.1. Os estereótipos e a mídia

Em *Local da cultura*, Bhabha classifica o estereótipo como a principal estratégia do discurso colonial por ser "uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre 'no lugar', já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido" (Bhabha, 1998: 105), uma vez que a "repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes [...], produz aquele efeito de verdade probabilística e predictabilidade" (Bhabha, 1998: 106) que despreza o sentido de alteridade.

De acordo com Said (2008: 92), os estereótipos ligados aos árabes e muçulmanos são resultado da combinação de dois fatores: a existência de uma espécie de "arquivo imutável" criado pelos ocidentais a partir da literatura relacionada às experiências vivenciadas com orientais – o "já conhecido" – e a necessidade de "un método para controlar lo que parece ser una amenaza para la perspectiva tradicional del mundo" (Said, 2008: 92), sendo a "busca pela repetibilidade" o método utilizado com o desconhecido Islã, associado desde há muito aos árabes.

No primeiro capítulo do livro *Yo mate a Sherazade*, por exemplo, Joumana aponta alguns dos estereótipos atuais que existem sobre os árabes como consequências, em partes, deste sentimento de ameaça sentido frente aos "terroristas árabes" – um estereótipo vinculado à campanha da "guerra contra o terror" depois do 11-S – e aos orientais tal como são apresentados nas abordagens superficiais e sensacionalistas de diversos meios de comunicação ocidentais:

> [...] cuántas veces [...] habré tenido que explicar ante una audiencia occidental asombrada que sí, que muchas mujeres árabes llevan *tops* sin mangas e incluso minifalda en lugar de pañuelos en la cabeza, *abayas* (túnicas) y *niqab*, y que no, que el desierto no ha tenido influencia en mi expresión poética por el mero hecho de que en Líbano no hay deserto. Una serie infinita de malentendidos y simplificaciones exageradas reforzados por el miedo extendido a los famosos "terroristas árabes"; o por pura ignorancia y falta de curiosidad hacia nosotros; o por la fascinación de los medios de comunicación ante el aspecto superficial/sensacionalista de las noticias (Haddad, 2011: 218, 226).

Antes do 11-S, a figura do árabe muçulmano já havia se tornado bastante popular nos Estados Unidos, sobretudo após o início das novas guerras com Israel no período de 1973-74 (cf. Said, 2008: 376) e da Crise do Petróleo, em 1973, que afetou diretamente os cofres americanos. Nesta época, "en el cine y en la televisión, el árabe se asocia con la lascivia o con una deshonestidad sanguinaria [...]" (Said, 2008: 379) e, pelo menos até 1981 quando foi publicado o livro *Covering Islam* de Said, a imagem de árabes e muçulmanos relacionava-se a termos como "opressão", "restrição", "extremismo" e "ameaça" na mídia norte-americana.

A conversão destas imagens negativas na de "terrorista" após o 11-S não foi, portanto, algo que exigiu da mídia uma habilidade persuasiva especial e, depois dos atentados[2], não só as sociedades árabes ganharam mais a atenção do Ocidente como também as exclusivamente muçulmanas, imersas no polêmico cenário combativo ao Islã (cf. Castro, 2007: 13).

1.2. Os estereótipos e o mercado livreiro

Para além dos órgãos de imprensa, outra área da indústria cultural também colaborava já desde antes do 11-S com o fortalecimento dos estereótipos relacionados aos muçulmanos: o mercado livreiro, mencionado indiretamente por Said em um artigo publicado em 1998 na *Al-Ahram* em que ele reflete sobre a obra de V.S. Naipaul[3], autor de duas obras que relatam suas experiências e viagens por quatro

2 O mentor dos atentados e os 19 acusados de concretizá-lo eram todos de nacionalidade árabe.

3 V. S. Naipul é um escritor tobaguiano naturalizado na Inglaterra que foi aclamado com o Nobel de Literatura em 2001.

países islâmicos e não-árabes: *Among of believers* (1981) e *Beyond Belief: Islamic Excursions Among the Converted Peoples* (1998).

Neste artigo, Said critica fortemente o livro mais recente de Naipul que, como lembra, "foi resenhado por muitos órgãos influentes da imprensa americana, que o elogiaram, afirmando que era obra de um grande mestre da observação aguda e dos detalhes reveladores" (Said, 2003: 15). Na conclusão, deixa clara sua visão com relação às conseqüências do enaltecimento deste tipo de publicação no mercado, retratando-o implicitamente como um espaço meramente manipulável:

> o último livro de Naipul sobre o Islã será considerado uma importante interpretação de uma grande religião e mais muçulmanos vão sofrer e ser insultados. E a distância entre eles e o Ocidente irá aumentar e se aprofundar. Ninguém se beneficiará disso, exceto os editores, que provavelmente venderão muitos livros, e o próprio Naipul, que ganhará muito dinheiro (Said, 2003: 19).

Ao relatar a questão da abordagem feita por Naipul em sua obra elogiadíssima pelo Ocidente, Said nos fala indiretamente da importância deste segmento da indústria cultural como formador de opiniões e articulador de discursos que reproduzem, em conjunto com os demais segmentos, séries de materiais que trabalham com diferentes questões acerca das sociedades árabes e muçulmanas intensificando o sentimento de repúdio a essas sociedades por parte dos ocidentais.

2. Uma análise

Antes mesmo do polêmico 11-S em 2001, a vida das mulheres árabes e/ou muçulmanas já despertava a curiosidade do Ocidente a partir de expectativas diferentes criadas acerca do cenário dos haréns repletos de odaliscas ou da opressão pela obrigatoriedade do casamento e do uso dos véus, mesmo sob as altas temperaturas do deserto – paisagem indiscutivelmente de todo e qualquer país árabe e muçulmano[4].

Dentre os variados segmentos da indústria cultural que se propuseram a construir ou mesmo desconstruir estes paradigmas de pensamento, pode-se dizer que o mercado livreiro é especialmente interessante de ser analisado neste aspecto pois, sobretudo após o 11-S, tem se ocupado de dar supostamente um espaço maior de voz às mulheres árabes e/ou muçulmanas nas sociedades ocidentais através da publicação de biografias e autobiografias inteiramente dedicadas a elas.

Dentre os países que publicam predominantemente traduções deste tipo de obra está Portugal, cujo mercado livreiro ocupa uma posição intermediária na questão de ser um centro produtor e/ou consumidor deste tipo de publicação se pensarmos que as obras não são editadas originalmente neste país, mas sim em outros países do Ocidente[5] nos quais a questão do orientalismo está fortemente enraizada, o que posiciona Portugal como parte de um "efeito dominó".

Como outros países, o mercado português tem atualizado o catálogo sobre o tema das mulheres árabes e/ou muçulmanas desde de 2001, quando algumas das antigas edições de obras do gênero foram reeditadas com novos títulos e capas[6]. Este esforço, juntamente com o de publicar lançamentos, nos permite notar a relevância que as biografias e autobiografias sobre o tema alcançaram no mercado

4 Todas estas "imagens" mencionadas foram encontradas em comentários de usuários de diversos blogs que expuseram suas opiniões sobre os livros que haviam lido a respeito da vida das mulheres árabes e/ou muçulmanas e sobre as leis que regem essas sociedades.

5 Os livros traduzidos e publicados em Portugal geralmente provém da Inglaterra, França e EUA.

6 Há o caso da compilação de livros *Nasci num harém* de Fatema Menirssi publicada em 2013 pela ASA, que reúne dois títulos dos quais um havia sido publicado em Portugal pela primeira vez em 1998 *(Sonhos proibidos: memórias de um harém de Fez)*, ou então o caso de *Escravas: vendidas pelo próprio pai, Zana e Nadia comoveram o mundo*, publicado também em 2013 pela mesma editora como uma compilação de três volumes dos quais dois foram publicados pela primeira vez em 1994 (*Vendidas!*) e 1996 (*Sem piedade!: a luta de uma mulher contra a moderna escravatura*).

e, também, a importância dos títulos e capas para o contexto de publicação.

Pautando-nos, portanto, nestas questões e nas informações apresentadas no início deste artigo, analisaremos de forma sucinta, na sequência, os títulos e as capas de três livros[7] autobiográficos publicados em Portugal pela primeira vez após o 11-S sobre a vida das mulheres que pertencem simultaneamente às sociedades árabes e muçulmanas[8], tendo em vista o fato de que pragmaticamente estas designações são tomadas como sinônimas.

Para a análise dos títulos e capas foram consideradas algumas informações adicionais sobre as edições que, assim como as imagens das capas das edições portuguesas analisadas, encontram-se dispostas na sequência:

1.

2.

3.

Imagem 1. *Capa da 1ª edição (2004) do livro Queimada Viva: quando o amor antes do casamento é sinônimo de morte.*

Imagem 2. *Capa da 1ª edição (2007) do livro Desfigurada: quando um crime passional se torna um assunto de Estado.*

Imagem 3. *Capa da 1ª edição (2010) do livro Divorciada aos 10 anos. Porto: ASA, 1ª ed. 2010.*

Título orig.	Subtítulo orig.	Título trad.	Subtítulo trad.	Autores
Brûlée vive	-	Queimada viva	*quando o amor antes do casamento é sinónimo de morte.*	Souad; Maria T. Cuny
Defigurée	*quand un crime passionnel devient devient affaire d'etat.*	Desfigurada	*quando um crime passional se torna um assunto de Estado.*	Rania Al-Baz;
Moi Nojoud, 10 ans, divorcée	-	Divorciada aos 10 anos	-	Ali Noujoud; Delphine Minoui

Quadro 1. *Informações adicionais sobre as edições analisadas*

2.1. Dos títulos e subtítulos

Os títulos das edições portuguesas, assim como os das edições originais, são curtos, informativos e impactantes, como se fossem aberturas de notícias de jornal prontas para anunciar objetivamente ao leitor qual fato será tratado no corpo do texto. Do mesmo modo, os subtítulos – quando existem – assemelham-se às linhas finas que acompanham as notícias, acrescentando aos títulos informações que previamente anunciam o enredo da história.

No caso do livro *Queimada viva*, por exemplo, o subtítulo "*quando o amor antes do casamento*

7 Os três livros foram selecionados entre os seis lançamentos do período baseando-se no critério de aproximação temática. Vale ressaltarmos que, embora o número de lançamentos tenha sido pequeno, não foram contabilizados os livros cujo tema é somente o da vida de mulheres orientais muçulmanas (o que inclui publicações massivas sobre afegãs e paquistanesas, por exemplo) ou ocidentais e muçulmanas.

8 Considerados países árabes os que integram atualmente a Liga dos Estados Árabes, e muçulmanos os que têm população majoritariamente muçulmana: Sudão, Marrocos, Argélia, Tunísia, Egito, Líbia, Arábia Saudita, Kuait, Emirados Árabes, Bahrein, Iraque, Líbano, Síria, Territórios Palestinos sob Ocupação Israelense, Reino Hashemita da Jordânia, Iêmen, Omã, Qatar, Mauritânia, Somália, Djibuti e República Islâmica Federal de Comoros (Hiro, 1996: 22).

é sinónimo de morte" esclarece o motivo da violência sofrida por Souad, a autora do livro: ela "amou" antes do casamento. A leitura da sinopse[9] permite-nos entender, contudo, que este termo foi empregado para designar "sexo" e que, possivelmente, a escolha por utilizar um termo mais ameno como "sinônimo" para "morte" cria uma oposição semântica mais impactante para o leitor, afinal, na sociedade ocidental atual, de maioria cristã, seria aceitável a condena por "amor"?

O uso do presente do indicativo na composição do subtítulo ("é") contribui também para despertar a sensação de inconformidade no leitor, afinal, não permite que o "amor" tenha sido sinônimo de "morte" apenas no caso da Souad, naturalmente apresentado no tempo pretérito, mas sim eleva-o à qualidade do contemporâneo, como se fosse uma sentença "cristalizada" e em vigor para todas as mulheres que pertencem ao universo da autora que, como esclarece a sinopse, provém da Cisjordânia.

Em *Desfigurada: quando um crime passional se torna um assunto de Estado* notamos um paradigma semelhante de composição: o título no pretérito informa ao leitor qual foi a agressão sofrida pela autora Rania Al-Baz ("desfigurada"), o subtítulo esclarece o motivo do ato nomeando-o "crime passional" e através do uso do presente do indicativo ("se torna") acrescenta uma informação ao título que antecipa a abordagem que se fará do caso no livro – "um assunto de Estado".

Ao apresentar o caso de Rania como um "tema" de "cunho nacional", o caso converte-se numa espécie de denominador comum da sociedade na qual ela vive, afinal, não seria tomado como "assunto" pelo Estado se não existisse um forte contexto social condolente com a situação. Esta ideia da "recorrência dos fatos" é ainda reforçada pelo uso de "tornar" no presente do indicativo em oposição ao pretérito que remete à ação sofrida por Rania, afinal este *continuum* entre os tempos denota a durabilidade do "assunto" que, se perdura até a atualidade, é recorrente na Arábia Saudita[10].

O livro *Divorciada aos 10 anos*, por sua vez, não apresenta um subtítulo, mas sim um comentário da ex-secretária de estado americana Hillary Clinton, que ressalta a grandeza de Noujoud, a autora, e a designa como um "exemplo de coragem", transformando-a em um "ícone" contra a situação que dá o título ao livro: o casamento – pressuposto pela palavra "divórcio" – de meninas cada vez mais novas em países onde vigoram leis como no Iêmen, país onde nasceu Nojoud[11].

No entanto, o título deste livro, como os citados anteriormente, aproxima-se bastante da abertura de uma notícia de jornal e apresenta elementos em sua construção que visam causar o mesmo impacto que "queimada viva" ou "desfigurada". Ao contrário destes termos, a palavra "divorciada" não é suficientemente intensa para causar um incômodo ao leitor ocidental que, contudo, quando nota que a idade da "mulher" divorciada em questão é a de dez anos choca-se – motivo pelo qual possivelmente o "10" do título não está escrito por extenso, para ter mesmo uma espécie de destaque.

2.2. Das imagens e dos elementos gráficos

As imagens e a disposição gráfica dos elementos das capas dos livros intensificam o sentimento de estranhamento gerado pela leitura dos títulos e subtítulos. Quando analisadas em conjunto com eles, nota-se que há um nítido reforço da sensação e choque e estranhamento provocados no leitor e assim, colaboram como um todo para o percurso da criação e manutenção de estereótipos relacionados às mulheres árabes e muçulmanas.

No caso de *Queimada viva*, por exemplo, a imagem selecionada para compor a capa é ilustrativa e exibe uma mulher com o rosto coberto por uma máscara branca, apenas com os olhos e a boca de

9 Disponível em: http://www.asa.pt/pt/literatura/biografias-e-memorias/queimada-viva/. Acesso em: 25/12/2013.

10 Informações disponíveis em: http://www.asa.pt/pt/literatura/biografias-e-memorias/desfigurada/. Acesso em: 25/12/2013.

11 Informações disponíveis em: http://www.asa.pt/pt/literatura/biografias-e-memorias/divorciada-aos-10-anos/. Acesso em: 25/12/2013.

fora, aludindo às possíveis deformidades em seu rosto devido ao ato do qual Souad, ali representada, foi vítima; do mesmo modo, em *Desfigurada* a imagem de Rania Al-Baz (antes da agressão) é apresentada sob um efeito que a faz parecer refletida em um espelho quebrado, numa metáfora visual que perpassa também a temática da perda da beleza após o ato violento que sofrido. Em ambos os caos as autorias designadas nas capas correspondem somente às mulheres "tema" da autobiografia, embora a ficha técnica dos livros traga a informação de autoras ocidentais que colaboraram com a escrita do livro.

Em ambos os casos a escolha de alguns elementos tipográficos também incorporam a conjunção do que se pretende anunciar para o leitor a respeito dos livros, o título *Queimada viva* é apresentado na cor vermelha, que remete ao "fogo", e o *Desfigurada* é apresentado com um tipo cujo efeito de "dissolvência" ou "desaparecimento" representam a desconstrução da imagem de Al-Baz.

No caso de *Divorciada aos 10 anos*, a imagem de Noujoud, iluminada levemente por alguns raios de sol, aparece imersa em um fundo azul com o título do livro escrito em rosa – uma cor tipicamente associada ao universo infantil feminino – contornado por bordas semelhantes as utilizadas em algumas edições de contos de fadas. Esses elementos que remetem à infância são contrastados com as informações suscitadas pelo título e pelo próprio comentário de Hillary Clinton, que refere-se à Noujoud como "mulher" e não "menina", acentuando ainda mais o "choque" do leitor ao deparar-se com o livro.

2.3. Considerações finais

Considerando que os títulos, subtítulos e as imagens das capas são das primeiras coisas em que um leitor se fixa quando toma um livro em mãos e decide ou não lê-lo, é interessante refletirmos sobre como a dinâmica de funcionamento dessas "apresentações", tal qual vimos nas análises, reverberam e estimulam as posturas orientalistas apresentadas na primeira parte do artigo.

A começar fatalmente pelos termos que compõem os títulos e subtítulos e depois pela própria disposição dos elementos gráficos, notamos que todas as escolhas feitas para compor a capa do livro parecem ter sido feitas para causar estranhamento e/ou choque no leitor. Este primeiro sentimento provocado vem seguido pela sua repulsa e curiosidade frente ao "exótico" – como se situações de violência contra a mulher não existissem no Ocidente – até culminar na sensação de revolta e superioridade, esta geralmente ocultada em comentários que, em decorrência da apresentação dessas mulheres como ícones representantes de todas as mulheres de uma determinada sociedade, as classificam como "pobres vítimas dos padrões de vida do islamismo e da cultura árabe", ou seja, as estereotipam.

A estratégia utilizada para isso parte, como vimos, de um dos preceitos que fundamenta a criação dos estereótipos segundo Said (cf., 2008, 98): o sentimento de ameaça ao qual o leitor é exposto quando toma nas mãos livros com títulos de situações que lhe parecem tão incabíveis e que vão se afirmando ao passo que o leitor vê-se diante dessas obras, afinal, quantas obras do mesmo gênero são publicadas relatando casos de extrema violência contra a mulher no Ocidente?

3. Conclusão

A análise feita não considerou o conteúdo expresso dessas obras, não sendo objetivo deste artigo classificá-los sob o ponto de vista ideológico, contudo a conclusão a que se chega a partir dos elementos considerados é que o mercado livreiro português, parte da indústria cultural ocidental, colabora e reflete com a manutenção das interpretações orientalistas sobre a vida das mulheres árabes

e muçulmanas perante o Islã mesmo que, como predominantemente publica traduções deste tipo de obra e trabalha em co-edição com as editoras que detém os direitos originais, este mercado não seja o centro de produção primária deste tipo de obra.

Referências Bibliográficas

Bhabha, H. *O local da cultura*. Tradução: Myriam Ávila *et al*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Castro, I. (2007). *Orientalismo na imprensa brasileira: a representação de árabes e muçulmanos nos jornais Folha de S. Paulo e O Estado de São Paulo antes e depois de 11 de setembro de 2001*. Tese de Mestrado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Haddad, J. (2011 [Kindle Edition]) *Yo maté a Sherazade: confesiones de una mujer árabe furiosa*. Marta Mabres Vicens (Trad.). Barcelona: Debate.

Hiro, D. (1996) *Dicionary of the Middle East*. London: Macmillan Press.

Said, E. (2008 [2ª edição]). *Orientalismo*. Tradução: Maria Luisa Fuentes. Barcelona: DeBolsillo.

______. (2003 [1ª edição]). *Cultura e política*. Organização: Emir Sader; Luiz Bernardo Pericás (Trad.). São Paulo: Boitempo Editorial.

______. (1997 [1ª edição]). *Covering islam: how the media and the experts determine how we see the rest of the world*. New York: Vintage Books.

Novo acordo ortográfico: ainda questões coloniais e póscoloniais?

Raquel Martinez Neves[1]

Universidade de Aveiro, Portugal

Resumo: Com este trabalho pretende-se estudar o impacto da história colonial portuguesa na aceitação de um acordo ortográfico que implica uma mudança de vocabulário maior em Portugal (1,6%) do que no Brasil (0,5%). O objetivo será compreender de que modo um eventual imaginário coletivo português e brasileiro, condicionado pelas relações de ex-colonizador e ex-colonizado, está subjacente ao tratamento desta questão de índole linguística. Para tal, proceder-se-á ao levantamento de textos de autores conceituados portugueses que tenham estado no centro da polémica e analisar-se-á o carácter dos argumentos utilizados contra ou a favor do acordo.

Palavras-chave: Novo Acordo Ortográfico; Colonialismo; Portugal; Brasil

1Introdução

A polémica em redor do novo acordo ortográfico tem derramado muita tinta desde que este entrou em vigor em 2009. O presente artigo procura compreender se as relações históricas coloniais entre Portugal e Brasil então presentes na argumentação contra e pró-acordo, no sentido de se perceber de que forma o imaginário coletivo português tem influência na aceitação do acordo liderado pelo Brasil, e que implica uma mudança de vocabulário maior em Portugal (1,6%) do que no Brasil (0,5%).

Neste sentido, este artigo é composto por um capítulo inicial que resumirá a história da polémica dos acordos ortográficos, desde 1911 até 1990. De seguida passamos para a metodologia, que consiste no levantamento e análise de textos polémicos sobre o acordo, de autores consagrados portugueses. No estudo de caso, analisaremos os argumentos pró e contra presentes nos artigos, e tirar-se-á as devidas conclusões sobre a natureza da argumentação utilizada.

1. Breve história da polémica dos acordos ortográficos

A história do acordos ortográficos remonta ao início do século passado e sempre foi polémica. Porém, nunca a questão se arrastou por tanto tempo como no recente acordo de 1990, que demorou vinte anos a ser implementado e que ainda agora continua a ser notícia pelas piores razões. Para compreender de onde vem este desentendimento, e se os argumentos agora utilizados contra e a favor são novos, ou vêm-se repetindo ao longo dos séculos, faremos uma breve incursão na história dos acordos anteriores, para então chegarmos ao atual.

1 Mestranda em Estudos Editoriais. raquel.neves@ua.pt

1.1. A Reforma Ortográfica de 1911

A reforma ortográfica de 1911 foi a primeira reforma da língua portuguesa e começou ela própria por, internamente, ser polémica. Já então os linguistas e eruditos da época dividiam-se entre os conservadores, acusados de "subserviência aos clássicos", e aqueles que queriam aproximar a ortografia à oralidade, criando uma "ortografia fonética". No fim, nenhuma das posições vingou. A reforma fez-se sobre uma base de simplificação e normalização, apoiada na *Ortografia portuguesa* de Gonçalves Viana, mas, todavia, não chegou ao outro lado do Atlântico (Mateus, 2006: 6).

Apesar da contestação nacional, a grande polémica nasceu do não envolvimento do Brasil na reforma. Este facto é particularmente recriminatório quando se sabia que existia no Brasil uma forte corrente foneticista que, à nossa semelhança, também lutava pela simplificação ortográfica. Desde 1907 que José Medeiros e Albuquerque tentava criar uma reforma ortográfica em solo brasileiro.

Todavia, Gonçalves Viana rejeitou a reforma brasileira por não se adequar à realidade fonética de Portugal e porque iria submeter os portugueses ao português do Brasil (Aguiar, 2007: 18). Uma vez excluído o Brasil da reforma, as fações tradicionalistas brasileiras ganharam poder. Esta situação criou uma divergência entre as grafias: a portuguesa reformou-se, enquanto que a brasileira seguiu a "velha ortografia pseudo-etimológica" (Ricardo, 2009: 176).

1.2. O Acordo Ortográfico de 1945

O primeiro acordo ortográfico luso-brasileiro partiu da iniciativa da Academia Brasileira de Letras e foi aceite pela Academia de Ciência de Lisboa no ano de 1931. Os seus objetivos eram os de sempre: suprimir diferenças, unificar e simplificar. Contudo, o acordo não chegou a ser posto em prática (Ricardo, 2009: 177).

É o Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa, pela Academia de Ciências de Lisboa, publicado em 1940 em Portugal e aprovado em 1942 no Brasil, juntamente com o Formulário Ortográfico de 1943 que passaram a regulamentar a ortografia brasileira até a atualidade. Já Portugal adotou o novo acordo ortográfico de 1945, nascido da Convenção Ortográfica Luso-Brasileira de 1945. Assinado pela duas academias, a portuguesa e a brasileira, o acordo suprimia na sua quase totalidade as divergência luso-brasileiras e estabelece as regras ortográficas para todos os países de língua portuguesa, excepto o próprio Brasil (Ricardo, 2009: 177). Inicialmente aprovado por decreto-lei, o acordo acabou por não ratificado pelo congresso brasileiro e, dez anos mais tarde, em 1955, em virtude da multiplicação de protestos, foi revogado.

Nas décadas seguintes vários foram os projetos empreendidos pelos países de língua portuguesa, nenhum dos quais foi implementado.

1.3. O Acordo Ortográfico de 1990

O Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990 nasceu das negociações entre as academias portuguesas e brasileira e é um tratado internacional que se aplica a todos os países de língua oficial portuguesa (Ricardo, 2009: 178).

A polémica que gira em torno do seu conteúdo teve início na própria ratificação do acordo, que inicialmente deveria ser validado por todos os membros. No entanto, como só Portugal, Brasil e Cabo Verde é que assinaram o acordo, a sua entrada em vigor ficou pendente. Para que o processo progredisse, no Segundo Protocolo Modificativo ao Acordo Ortográfico (2004) foi aprovado que bastava a ratificação de três membros da CPLP para que o acordo entrasse em vigor nestes países.

O comummente chamado "novo acordo" entrou em vigor em Portugal e no Brasil em 2009. Porém, a transição não tem sido consensual ou pacífica. O facto das mudanças percentuais terem sido maiores em Portugal (1,6%) do que no Brasil (0,5%), e de ter sido o Brasil a liderar na fase final do acordo, despontou uma série de argumentos contra o acordo, que se vieram juntar ao rol de reclamações linguísticas já existentes.

De forma a melhor compreender o cenário polémico, faremos então de seguida uma síntese dos argumentos portugueses a favor e contra o acordo ortográfico de 1990.

1.3.1. Argumentos a favor

Um dos argumentos a favor mais reiterado, e motor da constante reforma ortográfica, é a unificação da língua portuguesa. Esta unificação traz contrapartidas favoráveis a nível económico, educacional, político e cultural, proporcionando uma comunicação escrita mais clara e compreensível para toda a CPLP, sem necessidade de adaptações. Tal propicia a livre circulação de produção bibliográfica, informativa, recreativa ou educacional, com um custo financeiro menor (Dalmutt & Mello, 2011: 8).

Outra das grandes vantagens é a inclusão do português entre as línguas oficiais da Organização das Nações Unidas: "O acordo ortográfico simboliza o sentimento de unidade ou irmandade dos países de língua portuguesa e permitirá o aprofundamento da cooperação e integração internacional entre os países membros da CPLP" (Dalmutt & Mello, 2011: 8). A este argumento acrescenta-se que é necessário manter o português vivo e dinâmico, consagrá-lo a nível internacional, para que não corra o risco de ser desvalorizado como língua num cenário mundial de globalização — e neste aspeto frisa-se que o português não tem futuro sem o Brasil, potência em ascensão e país de origem de 80% dos lusófonos (Dalmutt & Mello, 2011).

Por fim, os apoiantes do acordo frisam que este só modifica a escrita, simplificando-a, e não tem qualquer influência sobre a oralidade, não retirando as características identitárias de cada país (Dalmutt & Mello, 2011. 8).

1.3.2. Argumentos contra

Do outro lado da equação temos um leque de argumentos igualmente variado. Através de um estudo desenvolvido no âmbito do mestrado em Ciências da Comunicação, na Universidade do Minho (Carvalho & Cabecinhas, 2010), foram entrevistados 198 alunos, os quais foram questionados acerca da sua opinião sobre o acordo ortográfico. Da amostra, 70,7% afirmou ser contra o acordo. As justificações prendiam-se ao redor de três grandes 'pontos'.

Primeiro, a "necessidade de proteger a identidade cultural portuguesa e preservar o património histórico ligado ao papel de liderança desempenhada por Portugal durante os «descobrimentos»" (Carvalho & Cabecinhas, 2010: 196). O acordo é visto como uma ameaça à alegada soberania histórica portuguesa perante as suas ex-colónias, sobretudo devido ao segundo ponto: a liderança do Brasil nas negociações. Os inquiridos consideraram que deveria ter sido o oposto, uma vez que o português de Portugal é que é o «correto».

O terceiro e último ponto diz respeito à resistência à mudança, que é "justificada com argumentos que parecem válidos racionalmente, como, por exemplo, as dificuldades que estas mudanças causarão em termos pedagógicos" (Carvalho & Cabecinhas, 2010: 198), bem como os gastos financeiros associados à adaptação.

Estas respostas resumem os principais argumentos usados pela população portuguesa em geral, e aos quais se soma ainda a questão das variantes ortográficas, que vão contra o princípio da unificação

e incluso o próprio conceito de ortografia, e prejudicam a estabilidade do ensino da língua portuguesa.

Feita a síntese das posições a favor e contra, podemos já antever que a questão das relações históricas entre Portugal e o Brasil tem, efetivamente, impacto na aceitação do novo acordo ortográfico. De seguida, iremos analisar de que forma elas se manifestam nos textos que acenderam a polémica nos meios de comunicação social em Portugal aquando da entrada em vigor deste acordo (2009).

2. Metodologia

O objetivo deste artigo é analisar de que forma a questão colonial e as posições histórias de Portugal como potência colonizadora e do Brasil como território colonizado têm hoje influência na aceitação do acordo ortográfico de 1990. Para tal, a metodologia utilizada será o estudo de textos de opinião de autores consagrados que estiveram no centro da polémica, criticando o acordo, nomeadamente Vasco Graça Moura, Eduardo Lourenço e Miguel Sousa Tavares. Para contrapor a opinião destes autores, analisar-se-á também alguns textos de linguistas que defendem o acordo, mais precisamente de Malaca Casteleiro e D'Silvas Filho.

Nos textos procurar-se-á argumentos de natureza histórica, política e colonial, que se apoiem numa relação de soberania-submissão entre Portugal e o Brasil, de forma a compreender de que modo um eventual imaginário coletivo português e brasileiro, condicionado pelas relações de ex-colonizador e ex-colonizado, está subjacente ao tratamento desta questão de índole linguística.

3. Estudo de caso

Para a concretização da metodologia apresentada anteriormente selecionaram-se dois artigos de cada autor acima mencionado. Os critérios foram os seguintes:

— Para os autores que apoiam a posição contra o acordo, procurou-se selecionar nomes portugueses consagrados, quer académica ou literariamente, que houvessem publicamente manifestado o seu descontentamento face ao acordo;

— Para os autores que apoiam o acordo, selecionaram-se linguistas portugueses que tivessem colaborado na elaboração do mesmo ou que o defendessem abertamente;

— Teve-se o cuidado de escolher artigos de fontes fidedignas[1], preferencialmente que tivessem sido publicados na imprensa portuguesa, e num limite temporal compreendido entre um ano antes da entrada em vigor do acordo e o presente ano, o que se traduziu no período entre dezembro de 2007 e abril de 2013.

AUTOR	TÍTULO	FONTE	DATA
Moura, Vasco Graça	Deveras decepcionado	Diário de Notícias	27 julho 2011
Moura, Vasco Graça	«Vieira queimado em... "esfinge"»	Público	3 abril 2013
Tavares, Miguel Sousa	Acordo Ortográfico é "acto colonial" do Brasil	Expresso	20 set. 2009
Tavares, Miguel Sousa	«O desastre ortográfico»	Expresso	19 janeiro 2013
Lourenço, Eduardo	Acordo Ortográfico é uma ideia «peregrina», diz E. Lourenço	TSF	25 maio 2008
Lourenço, Eduardo	Acordo Ortográfico: Podia-se dispensar este acordo	Visão	16 fevereiro 2008
Casteleiro, João Malaca	Um novo acordo ortográfico	Diário de Notícias	15 março 2008

1 Atente-se que as fontes em questão são maioritariamente jornais de referência portugueses

Casteleiro, João Malaca	Acordo Ortográfico: Opositores tem posição "tacanha"	Jornal de Notícias	4 abril 2008
Filho, D'Silvas	Que se cuidem os defensores do caduco «orgulhosamente sós»...	Jornal de Notícias	3 dezembro 2007
Filho, D'Silvas	Observações às últimas críticas sobre o novo acordo ortográfico	Ciberdúvidas/ Blog do autor	13 abril 2012

Quadro 1. Síntese dos artigos em análise

3.1. Caracterização dos autores

Expostos os critérios de seleção, passamos então a justificar as nossas escolhas, através de uma breve caracterização dos autores selecionados, fundamentando assim a sua pertinência para o estudo em questão.

Manifestamente contra temos, em primeiro lugar, Vasco Graça Moura (71 anos), natural da Foz do Douro, licenciado em Direito, conceituado académico e escritor, que também exerceu advocacia e funções políticas.

Igualmente contra o acordo, temos Miguel Sousa Tavares (61 anos), natural do Porto, licenciado em Direito, reconhecido jornalista e escritor, com a sua obra publicada no Brasil, segundo a norma portuguesa, por vontade expressa do autor.

Tendo assinado uma petição contra o acordo ortográfico (TSF, 2008), mas com uma posição que se revelou mais branda e ponderada, e que iremos qualificar como neutra, temos Eduardo Lourenço (90 anos), natural de São Pedro do Rio Seco, concelho da Guarda, licenciado em Ciências Histórico-Filosóficas e professor e filosofo português de renome.

A favor do acordo selecionamos João Malaca Casteleiro (77 anos), natural da Covilhã e licenciado em Filologia Românica, professor catedrático na Faculdade de Letras de Lisboa e um dos linguistas que participou na elaboração do acordo.

Por fim, igualmente a favor do acordo ortográfico, temos D'Silva Filho, pseudónimo literário de um estudioso da língua portuguesa, que foi professor durante 30 anos e é colaborador do portal Ciberdúvidas da Língua Portuguesa.

AUTOR	PROFISSÃO	CONTRA	NEUTRO	A FAVOR
Moura	Escritor/político	X		
Tavares	Jornalista/escritor	X		
Lourenço	Professor/filósofo		X	
Casteleiro	Linguista/professor			X
Filho	Linguista			X

Quadro 2. Síntese das profissões e das posições dos autores face ao acordo de 1990

Através da análise do quadro 2, juntamente com as caracterizações anunciadas de cada autor, podemos tirar algumas conclusões.

Em primeiro lugar, todos os autores trabalham diretamente com a língua portuguesa nas suas profissões. Contudo, enquanto que os autores a favor trabalham com a língua de um ponto de vista teórico, o autores contra trabalham com ela de um ponto de vista prático. Assim, temos docentes e linguistas a favor, e escritores contra.

Em termos de formação, há que assinalar que os dois autores contra são licenciados em Direito.

Em relação à idade, podemos afirmar, e comprová-lo-emos mais à frente, que o autor mais novo,

Miguel Sousa Tavares (61 anos) é o mais polémico e efusivo nas suas declarações, ao passo que o mais velho, Eduardo Lourenço (90 anos) é o mais contido e ponderado. À parte desta constatação, não se podem tirar conclusões.

De igual forma, não é possível tirar conclusões da origem geográfica dos autores.

3.2. Análise dos títulos

Atentando nos títulos dos artigos (consultar quadro 1), podemos rapidamente fazer uma distinção entre títulos mais sóbrios: "Um novo acordo ortográfico", "Opositores tem uma posição «tacanha»" e inclusive "Que se cuidem os defensores do caduco «orgulhosamente sós»…", e os títulos mais impetuosos: "«O desastre ortográfico»", "Acordo Ortográfico é «acto colonial» do Brasil" e "«Vieira queimado em… "esfinge"»".

A primeira categoria de títulos, mais brandos, está associada aos autores a favor do acordo, Casteleiro e Filho, e são maioritariamente uma resposta à fação oposta, através das expressões: "opositores", "defensores" e "observações às últimas críticas". Os seus títulos, bem como a linguagem dos artigos, não têm a exuberância e arrebatamento dos títulos dos seus opositores, que se munem de palavras como "decepcionado", "Vieira queimado", "desastre", "acto colonial" e "ideia peregrina". Por ventura por se tratarem de escritores, os opositores do acordo manipulam a língua a seu favor, usando-a para chamar a atenção, chocar, demonstrar indignação — mostrar as suas emoções, algo que não é visível na fação pró-acordo, mais tranquila e racional.

Desta forma, podemos depreender que existe um certo cariz pessoal e afetivo nos opositores do acordo que não está presente nos apoiantes. Se é este cariz que lhes tolda o julgamento é algo sobre o qual só podemos especular.

3.3. Análise dos artigos

Caracterizada a amostra e estudados os títulos, passemos então para a análise do conteúdo dos artigos. Dos temas abordados pelos diversos autores, podemos agrupar o leque de argumentos em cinco categorias, que passaremos a apresentar e examinar.

3.3.1. Necessidade ou não do acordo

A questão da necessidade do acordo é abordada por quatro dos cinco autores. Naturalmente, Casteleiro e Filho defendem a necessidade do acordo como ferramenta para unificar e simplificar a língua: "a uniformização na língua é importante também para Portugal. Não faz sentido que nas instâncias internacionais apareça uma variante da língua que se diga brasileira, quando a língua é a mesma" (Filho, 2007) e "mandava o bom senso que se procurasse uma unificação […] para evitar a deriva ortográfica" (Casteleiro, 2008). Os autores recordam ainda que o acordo era necessário para por fim a um processo que se arrasta à quase 100 anos (Lusa, 2008a).

Já Lourenço assevera que não havia necessidade de um acordo porque "a «prática linguística dos brasileiros» continuará a ser feita segundo os termos actuais, bem como a portuguesa" (TSF, 2008). Tavares acrescenta que a reforma foi "cozinhada entre académicos que queriam se reunir e viajar" (Lusa, 2009) e que foi "um acordo saído do nada, a pedido de ninguém, não negociado nem explicado […] e imposto a dez milhões de portugueses por uma comissão de sábios […]" (Tavares, 2013).

3.3.2. Vigência do acordo

A polémica sobre se o acordo entrou realmente em vigor em Portugal está no foco de alguns dos

artigos, sobretudo de Graça Moura. O autor defende que o acordo não está em vigor uma vez que não foi ratificado por todos os países: "esse mesmo facto não inviabilizará o AO, por impossibilidade manifesta do fim a que ele se propunha [...] alcançar uma "unidade" ortográfica" (Moura, 2011). Além do mais, no mesmo artigo, aponta a inexistência de um vocabulário ortográfico comum, "pressuposto essencial", como outro factor inviabilizador do acordo. Finaliza dizendo que houve uma "violação dos artigos da Constituição que protegem a língua portuguesa".

Tavares corrobora estas afirmações dizendo que o acordo "é, assim, e antes de mais, inválido, resultante de uma golpada jurídica não prevista no tratado inicial [...] foi imposto manu militari, por governantes saloios [...]" (Tavares, 2013).

D'Silvas Filho contrapõe que o acordo está sim em vigor nos termos do Aviso 255/2010 de 13 de Setembro, publicado em Diário da República (Filho, 2012).

3.3.3. Questões linguísticas

Dentro das questões linguísticas as principais polémicas giram em redor das variantes ortográficas e das consoantes mudas.

Sobre este assunto Moura declara que "o AO leva ao agravamento da divergência e à desmultiplicação das confusões entre as grafias e faz tábua rasa da própria noção de ortografia, ao admitir o caos das chamadas facultatividades" (Moura, 2011).

Moura e Tavares chamam também a atenção para o facto de haver "três grafias oficiais da língua portuguesa — a que vigora em Angola, Moçambique, Timor, e que é anterior ao AO; a grafia brasileira que é a mesma de sempre [...]; e a de Portugal [...] resultante do AO de 1990" (Tavares, 2013).

Casteleiro e Filho não se pronunciam sobre este assunto, mas respondem à polémica das consoantes mudas, que afirmam estar na origem do maior número de alterações em Portugal por serem "uma praga no português europeu" (Filho, 2012). Casteleiro defende que a perda das consoantes não adultera a língua (Lusa, 2008a), e Filho relembra que os acordos prévios já tinham tentado suprimir estas consoantes e que estamos a "cumprir finalmente com a nossa palavra" (Filho, 2012).

3.3.4. Aplicabilidade e eficácia

Eduardo Lourenço denuncia a ineficácia do acordo através da expressão "é uma ideia um bocado peregrina" (TSF, 2008), acrescentando ainda que "os portugueses vão continuar a escrever— sobretudo os da minha geração — no código em que foram ensinados" (Lusa, 2008b).

Tavares aborda ainda a questão na aplicabilidade do acordo em África, dando o exemplo de Angola, onde apenas 10% fala bem português (Lusa, 2009). O autor "duvida que os países africanos de língua portuguesa cumpram o acordo" e afirma que "vão começar a rejeitar o português se nós os obrigarmos a seguir [...] uma gramática que não lhes faz sentido [...] (Lusa, 2009).

Sobre este assunto, os autores pró-acordo não se pronunciaram.

3.3.5. Submissão de Portugal e da língua-mãe

Este último tópico, que vai de encontro à génese deste artigo, é o único presente nos textos dos cinco autores em estudo, indicando, desde já, que a questão da subserviência de Portugal perante o Brasil está no centro da polémica.

Tavares defende que as regras do acordo não são reciprocas e que "O Brasil é o único país que recebeu a língua de fora e impõe uma revisão da língua ao país matriz" (Lusa, 2009). Noutro artigo, diz ainda que o acordo foi feito para "«unificar a língua», agradar aos brasileiros e não perder influência em África" e que nunca pensou que:

> "uma nação que tinha levado a sua língua às cinco partidas do mundo, chegando a ser a língua franca nos mares do sudoeste asiático [...] fosse capaz de voluntariamente, e invocando vagos interesses geocomerciais, propor a sua submissão às regras em uso num país onde levámos a língua que o unificou." (Tavares, 2013)

Graça Moura corrobora esta posição ao afirmar que se "pode mesmo prestar tributo a um certo darwinismo, em que o facto de o Brasil ter 200 milhões de pessoas seria razão bastante para sacrificar a norma seguida por mais de 50 milhões de outros seres humanos..." (Moura, 2011). Acrescenta que estes 50 milhões correm o risco de ver a "língua portuguesa, tal como a falam [...] ser muito desfigurada" porque o acordo representa a "perversão intolerável da língua" (Moura, 2011).

Eduardo Lourenço, não tomando partido, admite contudo que "a regra para nós, portugueses, é um pouco estranha, porque é a norma brasileira" (Lusa, 2008b). Explica ainda que "«O brasileiro tem uma espécie de força e de autonomia» quanto ao português, o que significa que assume a «liderança da língua»" (TSF, 2008).

Os autores a favor do acordo também tocam no assunto, mais não seja para se oporem: "Aqueles que resistem [...] apresentam argumentos nacionalistas, dizendo que há no novo Acordo subserviência ao Brasil. [...] Fazem por ignorar que, nas alterações combinadas entre os dois países, há cedências dum lado e do outro" (Filho, 2012).

Casteleiro diz ainda que "Portugal, embora seja o berço da língua portuguesa, não é no mundo de hoje o seu único proprietário" (Casteleiro, 2008). E adiciona que é "uma perspetiva tacanha, de ver Portugal como proprietário da língua, o dono da língua, tendo os outros apenas de seguir o que Portugal estabelece [...] a maior riqueza da língua portuguesa é ela ser compartilhada" (Lusa, 2008a).

3.4. Discussão dos resultados

Analisadas as principais questões, chegamos à conclusão de que as relações históricas entre o Portugal ex-colonizador e o Brasil ex-colonizado estão efetivamente presentes na discussão sobre o acordo ortográfico. A ideia de posse de língua está muito difundida e a liderança do Brasil nas negociações é intolerável. A ligação afetiva dos autores contra o acordo perante a língua portuguesa é evidente e os seus discursos denunciam um imaginário coletivo preso na época dos descobrimentos. Estes autores usam uma linguagem mais emotiva e também mais violenta, munindo-se de argumentos que não são necessariamente corretos, como declarar que os 50 milhões de falantes não brasileiros falam a mesma língua, quando há claras diferenças entre Portugal e os PALOP.

Todavia, embora no centro da polémica, há outros argumentos dos quais se munem ambas as fações. Os principais argumentos contra, além dos referenciados, são: a divergência gráfica, a vigência "ilegal" do acordo, a sua ineficácia e inaplicabilidade em África e o simples facto de ser desnecessário. Os autores pró-acordo apoiam-se sobretudo na necessidade de unificar e simplificar a língua, pondo fim ao processo que se arrasta à décadas, e vão desmentindo a argumentação da oposição.

4. Conclusão

A principal conclusão deste estudo vem responder à pergunta implícita no título do artigo: sim, existem questões coloniais e pós-coloniais na aceitação deste novo acordo ortográfico. Através da análise dos diversos textos concluiu-se que estão presentes argumentos de natureza histórica na rejeição do acordo, e que se manifestam através de duas ideias principais: a convicção de que Portugal é dono da língua portuguesa e a recusa da liderança brasileira, que em virtude da sua posição como ex-colonizado não teria direito a impor-se a Portugal.

Apercebemo-nos também que existe uma ligação afectiva dos autores contra o acordo em relação à língua portuguesa, e que esta simboliza para eles não apenas a pátria, mas todo o legado histórico português, e que mudá-la seria atentar contra ela, e por consequência, atentar contra a história e a pátria.

Este estudo é, todavia, limitado, e seria interessante no futuro proceder a uma análise semelhante mas com artigos de autores brasileiros ou, inclusive, dos PALOP.

Referências Bibliográficas

Aguiar, M. (2007). "As Reformas Ortográficas da Língua Portuguesa: uma análise lingüística e ideológica" in *Filologia lingüística portuguesa*, n.º 9, pp. 11-26. [Url: http://www.revistas.usp.br/flp/article/ view/59770/62879, acedido em 29/09/2013].

Carvalho, M. & Cabecinhas, R. (2010). "O Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa e a percepção de ameaça à identidade portuguesa" in *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona*, pp. 189-201. [Url: http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/anuario/article/ view/783/703, acedido em 29/09/2013].

Casteleiro, J. (2008). "Um novo acordo ortográfico" in *Diário de Notícias*, 15.03. [Url: http://www.dn.pt/inicio/interior.aspx?content_id=996077&page=-1, acedido em 28/10/2013].

Dalmutt, A. & Mello, C. (2011). "Lusofonia e o Novo Acordo Ortográfico: questões políticas e linguísticas" in *Diálogo e Interação*, volume 5. [Url: http://www.faccrei.edu.br/gc/anexos/diartigos67.pdf, acedido em em 29/09/2013].

Filho, D. (2007). "Que se cuidem os defensores do caduco «orgulhosamente sós»..." in *Jornal de Notícias*, 03.12. [URL: http://www.ciberduvidas.com/acordo.php?rid=1517, acedido em 28/10/2013].

Filho, D. (2012). "Observações às últimas críticas sobre o novo AO" in *D'Silvas Filho*. [Url: http://www.dsilvasfilho.com/, acedido em 28/10/2013].

Lusa (2008a). "Acordo Ortográfico: Opositores têm posição «tacanha» – Malaca Casteleiro" in *Jornal de Notícias*, 04.04. [Url: http://www.jn.pt/PaginaInicial/Interior.aspx?content_id=929260, acedido em 28/10/2013].

Lusa (2008b). "Acordo Ortográfico: Podia-se dispensar este acordo – Eduardo Lourenço" in *Sapo Notícias* (originalmente publicado na *Visão*, 16.02). [Url: http://noticias.sapo.pt/lusa/artigo/6e549301ea2673e643be95.html, acedido em 28/10/2013].

Lusa (2009). "Acordo Ortográfico é «acto colonial» do Brasil" in *Expresso*, 20.09. [URL: http://expresso.sapo.pt/acordo-ortografico-e-acto-colonial-do-brasil=f536785#ixzz2gggAzBcA, acedido em 28/10/2013].

Mateus, M. (2006). "Sobre a natureza fonológica da ortografia portuguesa" [Url: http://www.iltec.pt/pdf/ wpapers/2006-mhmateus-ortografia_portuguesa.pdf, acedido em 29/09/2013].

Moura, V. (2011). "Deveras decepcionado" in *Diário de Notícias*, 27.07. [URL: http://www.dn.pt/inicio/opiniao/interior.aspx?content_id=1929973, acedido em 28/10/2013].

Moura, V. (2013). "Vieira queimado em... «esfinge»" in *Público*, 03.04. [URL: http://ilcao.cedilha.net/?p=10441, acedido em 28/10/2013].

Ricardo, M. (2009). "Breve história do acordo ortográfico" in *Revista Lusófona de Educação*, nº 13, pp. 173-180. [URL: http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/rle/n13/13a11.pdf, acedido em 30/11/2013].

Tavares, M. (2013). "«O desastre ortográfico»" in *Expresso*, 19.01. [Url: http://ilcao.cedilha.net/?p=9270, acedido em 28/10/2013].

TSF (2008). "Acordo ortográfico é uma ideia «peregrina», diz Eduardo Lourenço" in *TSF*, 25.05. [Url: http://www.tsf.pt/PaginaInicial/Portugal/Interior.aspx?content_id=920888, acedido em 28/10/2013].

A presença da literatura dos PALOP na Editorial Caminho: Pós-colonialismos e Lusofonias

Alina Monteiro Timóteo[1]

Universidade de Aveiro, Portugal

Resumo: Neste artigo será feito um levantamento dos autores africanos de língua oficial portuguesa e respetivas obras que, por via da Editorial Caminho, contribuem para a evolução da expansão da literatura africana durante os últimos 14 anos (de 2000 a 2013). Atentaremos na importância da lusofonia no catálogo da Editorial Caminho ao analisarmos (quantitativamente) os catálogos da editora para compreender o seu percurso: saber quais são os parâmetros por que se guia, de maneira a escolher os autores a publicar, e como estimula a criação e autonomia de novos autores. Para sustentar as conclusões tomadas, teremos como base as perspetivas, análises e opiniões de José Carlos Venâncio, Cármen Maciel e Inocência Mata sobre a literatura africana (e em especial a literatura dos PALOP) no mercado português.

Palavras-chave: Literatura africana; Autores africanos; Editorial caminho; Lusofonia; PALOP.

Introdução

A presença da literatura africana no nosso país é relativamente recente, e por isso mesmo não há muitos dados sobre o assunto. Por esta razão, decidimos então debruçar-nos sobre um dos ramos desta grande temática: a presença da literatura dos países africanos de língua oficial portuguesa na Editorial Caminho.

Tal como diria Cármen Maciel (2004: 9), «a análise das "literaturas africanas" suscita vários motivos de interesse pela originalidade de uma literatura assente numa estrutura referencial resultante do confronto de culturas antagónicas e idiossincrasia de uma escrita que se (re)começa a construir.» Assim, tendo por base artigos de José Carlos Venâncio, Cármen Maciel e Inocência Mata, iremos relacionar a literatura dos PALOP com os catálogos da Editorial Caminho (analisados de maneira a termos uma noção da quantidade de livros de autores africanos dentro dos PALOP que a editora tem publicado) de maneira a compreendermos como as coisas se processam.

Começaremos por contextualizar historicamente a literatura africana, seguindo-se uma breve apresentação da Editorial Caminho e dos seus objetivos relativamente à produção de obras africanas, e concluindo com os resultados que se obtiveram através do estudo do seu catálogo.

1. Breve história e evolução da literatura africana

De maneira a ponderarmos na expansão e influência da literatura dos PALOP no mercado editorial português, temos de ter uma noção de como as coisas se criam nesses países, como foi

1 Mestranda em Estudos Editoriais (alina.timoteo@ua.pt)
Coordenadora: Maria Manuel Baptista (mbaptista@ua.pt)

o seu percurso, a sua evolução.

De acordo com José Carlos Venâncio (1992: 6), «*é impossível conceber a formação do que geralmente designamos de literatura africana (...) desligada do fenómeno do colonialismo*. A sobrevivência deste dependeu da formação de quadros [de ensino] que serviram de intermediários entre os colonizadores, em situação de minoria, e as populações africanas, integradas em sociedades tradicionais, periféricas, em situação de maioria.» Quando os grupos de africanos letrados se apercebem que a situação em que se encontram é movida por vontades dos países colonizadores, inicia-se um «processo de consciencialização que passa pela reivindicação da autenticidade cultural do seu *status* com os meios de expressão que o colonizador lhes legara: o idioma e a *faculdade de se expressarem literariamente nele*» (Venâncio, 1992: 6).

Assim, tendo como meio a escrita literária, demonstram que são capazes de fazer frente aos colonizadores e que «poderiam porventura com a sua retórica sensibilizar franjas intelectuais da metrópole para a sua causa. [...] Os seus textos deixam de ser veículo de preocupações de índole puramente cultural para passarem a transmitir as preocupações políticas dos seus autores e porventura potenciais leitores. A partir desta viragem não mais o político deixará de ser o tema dominante da literatura africana» (Venâncio, 1992: 7-8). Começam assim as "literaturas africanas", exprimindo-se em português (língua dos colonizadores) mas «não são [...] de expressão portuguesa, antes uma emancipação da cultura angolana, caboverdeana, santomense ou outra» (Maciel, 2004: 8), tentando-se (através da literatura) fugir às injustiças sociais, sem deixarem de ser denunciadas (Venâncio, 1992: 14).

No entanto, estes autores da "elite africana" não se libertaram totalmente do papel de relevo que tem o elemento europeu:

> «a miscigenação biológica e cultural constituiu-se, desde os primeiros tempos, como característica fundamental da presença portuguesa em África [...]. Ela surgiu como o único meio de sobrevivência desse [...] colonialismo, fustigado, por um lado, pela resistência dos potentados africanos e, por outro, pela concorrência das outras potências coloniais. Se o fraco desenvolvimento das forças produtivas e a situação interna portuguesa (a relação entre forças sociais e a disposição do poder) são responsáveis por esse papel de intermediário e consequentemente de zona-tampão, a falta de "braços" responsabilizou directamente a miscigenação dos colonizadores com os colonizados, assim como a prática prematura duma política de assimilação cultural.» (Venâncio, 1992: 10)

Apesar de todas estas questões coloniais e pós-coloniais, as literaturas africanas conquistaram um estatuto de dignidade que lhes permitiu «serem apreciadas objectivamente, conforme os critérios comummente aceites para a apreciação de textos literários. Autores como Craveirinha ou Pepetela puderam conquistar prémios da dimensão do Prémio camões – o maior prémio literário de Língua Portuguesa; e diversos escritores da dite "África lusófona" puderam ser alvo dos mais "rasgados elogios" sem demagogia.» (Maciel, 2004: 10).

Observam-se, atualmente, um interesse crescente pela literatura africana (Maciel, 2004, 11), uma maior abertura não só ao que se escreve aqui sobre África, mas principalmente ao que os próprios africanos têm a dizer de si mesmos; talvez por causa disto mesmo, há cada vez mais editoras que apostam nesta veia de mercado.

Inocência Mata, por seu lado, tem uma perspetiva mais "crua":

> «O que se passa no campo cultural, de que o fenômeno literário constitui, no caso, uma vertente fundamental, porquanto lugar de representação das assimetrias culturais, não se pode ler à margem de outros setores da sociedade. Para além de existir uma evidente contaminação entre as instâncias agenciais

de um suposto multiculturalismo, é preciso ter em conta os códigos socioculturais, ideológicos e psicológicos que subjazem ao reservatório do olhar que recepciona as obras africanas e procede à sua interpretação coletiva ou individual, de forma amadorística ou profissional, jornalística ou académica.» (Mata, 2009: 7)

2. Literatura africana no mercado português

Existem várias editoras que publicam obras de autores africanos em Portugal, como são exemplo a Editorial Caminho, Tinta-da-china, Edições Colibri, Dom Quixote, Quetzal, Porto Editora, Edições Almedina, entre outras.

Decidimos focar-nos apenas nos catálogos da Editorial Caminho para o presente artigo devido ao facto de ser uma das editoras portuguesas mais antigas no ativo (e que lutaram para publicar obras ou autores que anteriormente tinham sido recusados pela censura) e por apostar em autores oriundos dos PALOP.

2.1. Editorial Caminho

Fundada em Lisboa em 1975, a Editorial Caminho, como afirmam no próprio *website* (Editorial Caminho, 2013), «é uma das mais importantes e prestigiadas editoras portuguesas», e pertence ao grupo editorial LeYa. Mencionam também que «cresceu rapidamente sobretudo na área da publicação de autores portugueses contemporâneos», acrescentando que «na Editorial Caminho ocupam também um lugar de destaque as literaturas africanas de língua portuguesa. Autores como Mia Couto, José Craveirinha, Germano Almeida, Manuel Lopes, Ondjaki estão incluídos no catálogo da Editora. A criação de uma editora em Moçambique – Editorial Ndjira – e outra em Angola – Editorial Nzila – reforçaram a importância da Caminho nesta área.» (Editorial Caminho, 2013).

Rui Beja corrobora (2011: 26):

> «Constituída em Lisboa, na órbita do Partido Comunista Português, a propriedade da Editorial Caminho foi posteriormente partilhada por um grupo de colaboradores, mantendo-se Zeferino Coelho como editor, cargo que continuou a desempenhar [...] depois da aquisição da empresa pelo grupo Leya, em 2007. A Editorial Caminho cresceu rapidamente, sobretudo na área da publicação de autores portugueses contemporâneos – ficção, poesia, livros para a infância e juventude, ensaística de temas portugueses –, e ganhou lugar entre as mais prestigiadas editoras.»

Segundo a LeYa em Angola (Grupo LeYa – Angola, 2013), é seu «objectivo promover e publicar bons livros que transmitam o valor da cultura angolana». Assim, publicam obras de autores africanos de maneira a que se consiga:

- «Estimular a criatividade editorial»;
- «Apostar nos autores de língua portuguesa»;
- «Projectar no mundo os autores de língua portuguesa».

Já a LeYa em Moçambique afirma que a sua presença no país é «estratégica para o cumprimento da missão de dar a conhecer os autores em todo o espaço lusófono.» (Grupo LeYa – Moçambique, 2013).

A Editorial Caminho, através da LeYa em Angola e Moçambique, tenta estimular o aparecimento de novos géneros literários nos países lusófonos tanto por os dar a conhecer em Portugal como pela realização de sessões junto de estudantes e professores em universidades africanas em que demonstram o interesse em publicar romances policiais ou mesmo teses de doutoramento e de mestrado que estejam ligadas à realidade dos respetivos países (Grupo LeYa – Moçambique, 2013).

Outras iniciativas da editora para estimular a criação de novos autores é a realização de concursos

literários cuja atribuição de respetivos prémios e consequente publicação das obras ajuda muito à divulgação das mesmas. Aliás, muitas das obras que ganham prémios no seu país de origem são posteriormente publicadas em Portugal (é o caso de algumas obras de Mia Couto e Ondjaki, por exemplo).

Ao contactarmos a Editorial Caminho sobre o processo de seleção dos originais oriundos destes países, responderam-nos dizendo que a recepção, análise e tratamento dos originais provenientes de países africanos era em tudo semelhante ao que acontecia com os originais portugueses.

3. Metodologia

Este artigo baseia-se numa análise a artigos científicos que tenham informação relacionada com a temática (nomeadamente do autor consagrado José Carlos Venâncio, Inocência Mata e Cármen Maciel) e no catálogo da editora Caminho durante os últimos 14 anos (de 2000 a 2013).

O artigo baseia-se nesta metodologia devido ao facto de ser baseada em opiniões de especialistas na literatura africana e por não haver muita disponibilidade da parte das editoras para contribuir com entrevistas para o mesmo.

Nestas análises procuram-se argumentos ou menções de natureza histórica, colonial e literária de maneira a compreendermos a história por detrás da publicação das obras mencionadas na tabela que se segue.

3.1. Estudo de Caso

O resultado do levantamento feito das obras (e respetivos autores e países de origem) que a Editorial Caminho tem vindo a publicar nos últimos 14 anos está disposto em três tabelas que se encontram em anexo. Aqui iremos apenas analisar essa recolha.

No que toca às obras moçambicanas, de 2000 a 2013 foram publicadas 36 obras no total, tudo apenas de três autores: João Paulo Borges Coelho, Mia Couto e Paulina Chiziane.[1]

Quanto às obras angolanas foram publicadas ao todo 44 obras, entre quatro autores: Ana Paula Tavares, João Melo, José Luandino Vieira e Ondjaki.[2]

De Cabo Verde chegaram-nos apenas 11 obras de três autores: Arménio Vieira, Germano Almeida e Joaquim Arena.[3]

Finalmente, de São Tomé e Príncipe, apenas três obras – tudo de Conceição Lima.[4]

Com esta análise podemos perceber que, no total, a Editorial Caminho publicou 94 obras de PALOP (não estão a ser consideradas as reedições das mesmas), e apenas 10 autores oriundos desses países.

As obras publicadas inserem-se nas categorias de romance (a sua grande maioria), infanto-juvenil e de crónica. Percebemos também que os autores que mais vendem são Mia Couto (moçambicano), José Luandino Vieira e Ondjaki (ambos angolanos).

3.2. Discussão de resultados

Podemos perceber através das tabelas (em anexo) que a Editorial Caminho, no início do novo

1 Ver Anexo, tabela 1.
2 Ver Anexo, tabela 2.
3 Ver Anexo, tabela 3.
4 Ver Anexo, tabela 4.

milénio, fez uma maior aposta em obras moçambicanas, mantendo o interesse nas produções artísticas do país até à atualidade (tendo tendência a aumentar), e começou também a apostar mais na literatura angolana. Por outro lado, a literatura cabo-verdiana tem vindo a diminuir o seu impacto no mercado português através da Caminho, e a presença da santomense é tão esporádica que se pode dizer que seja apenas vestigial. Isto dever-se-á ao historial em termos literários e políticos dos países em questão? E porque razão não há uma única obra da Guiné-Bissau em 14 anos de publicações? Tudo indica que as razões sejam principalmente de ordem política.

Mesmo com todas estas publicações, mesmo com os supostos incentivos à criação de novos autores, percebe-se rapidamente que os autores dos PALOP que editam em Portugal não variam muito, sendo, por assim dizer, "sempre os mesmos"; são autores que já deram provas de serem bem vendidos por cá (principalmente com os seus romances). E os novos autores? Por que não há uma maior aposta neles? Isto comprova que as publicações em Portugal de obras de PALOP são direcionadas exclusivamente para o mercado português, sem que se dê grande importância ao «cumprimento da missão de dar a conhecer os autores em todo o espaço lusófono.» (Grupo LeYa – Moçambique, 2013).

Há um outro ponto curioso: a maior parte dos escritores africanos dos PALOP publicam as suas obras em editoras portuguesas. Será que, tal como sugere Cármen Maciel (2004: 16), isto «espelha uma certa busca de legitimação e consagração das obras de literatura africana a partir de Portugal [...]?» Afinal, não serão os livros suficientemente legítimos, mesmo que editados no país de origem? Inocência Mata tem uma teoria sobre esta problemática que merece ser mencionada:

> «olhando para a paisagem humana do grupo de escritores africanos das ex-colônias portuguesas publicados na ex-metrópole, percorrendo o catálogo das casas mais emblemáticas nesta atividade editorial, há elementos recorrentes e persistentes que não deixam de ser significativos: a origem etnocultural dos autores, a sua classe sociocultural e o seu discurso sobre o ideal de país e sobre as relações entre os dois países. Na verdade, o certo é que a maioria dos escritores africanos publicados em Portugal é, coincidentemente, luso-descendente, não obstante estes não constituírem a maioria dos escritores africanos dos seus países.» (Mata, 2011: 4)

Outra questão é: quando a Caminho nos indicou que "a recepção, análise e tratamento dos originais provenientes de países africanos era em tudo semelhante ao que acontecia com os originais portugueses", e sabendo que as obras dos PALOP editadas em Portugal foram, na sua grande maioria, premiados antes de serem publicados em Portugal, quererá isto dizer que também a maioria das obras portuguesas publicadas tiveram que participar previamente num concurso literário ou ter vencido um prémio? Terão mais legitimidade por isso? Mata tem outro parecer sobre esta questão:

> «festivais como "Correntes de Escrita" (Póvoa de Varzim, fevereiro), o Festival de Poesia de Berlim (Berlim, junho e julho) [...] e outros fóruns, assim como antologias, prêmios, honrarias e homenagens são lugares de visibilização de que resultam interesses editoriais, num inexorável círculo vicioso. Outrossim, basta percorrer os catálogos das editoras, o espaço das revistas de livros e as publicações para se ver a preferência das notícias. Mas, dirá o leitor, estamos a falar de literaturas africanas em Portugal. Pois estamos, e as supracitadas revistas são publicadas em Portugal e, ao que parece, o seu objeto não é apenas a África colonizada por Portugal. Daí esperarem-se notícias de eventos e acontecimentos africanos com os mesmos empenhamento e generosidade.» (Mata, 2009: 6)

Estará, afinal, todo o processo editorial sob este comando?

4. Conclusão

Neste artigo deu-se a conhecer o número de obras oriundas dos países africanos de língua oficial portuguesa editados pela Editorial Caminho desde 2000 até 2013, e as possíveis tendências da evolução dos próximos catálogos.

Houve muitas perguntas a surgirem que não tiveram resposta, o que poderá ser resolvido em trabalhos futuros.

Não foram considerados os autores portugueses que editam no continente africano, nem outras editoras que também publicam autores oriundos de países africanos que não os PALOP tanto por, nesse caso, ser necessário modificar o tema do artigo, como por serem assuntos muito abrangentes e que apenas teriam um parecer demasiado generalizado.

Uma das limitações que se teve foi a falta de pontos de comparação com outras editoras que publicam obras dos PALOP. Essa comparação poderá trazer mais frutos sobre este tema, e poder-se-á chegar a novas conclusões, mas terá de ser realizada num trabalho posterior.

Outro problema encontrado foi adquirir a informação sobre os catálogos, já que no catálogo *online* da editora já não se encontra muita informação sobre as obras publicadas que tenham mais de dois ou três anos.

Para que todos estes aspetos e questões abordadas durante a discussão de resultados sejam devidamente tratados, outros trabalhos terão de ser realizados futuramente.

Referências Bibliográficas:

Beja, R. (2011). "A edição em Portugal (1970-2010): percursos e perspectivas". Aveiro: Universidade de Aveiro. pp. 26 [Url: https://ria.ua.pt/bitstream/10773/7146/1/5273.pdf, acedido em 20/01/2014].

Maciel, C. (2004). "Língua Portuguesa: diversidades literárias – o caso das literaturas africanas". *VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra, 16-18 setembro de 2004. pp. 8-16 [Url: http://www.ces.fe.uc.pt/lab2004/pdfs/CarmenMaciel.pdf, acedido em 31/10/2013].

Mata, I. (2009). "Utopia cosmopolita na recepção das literaturas africanas". Lisboa: FLUL/Centro de Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa. pp. 4-7 [Url: http://setorlitafri-ca.letras.ufrj.br/mulemba/download/artigo_4_1.pdf, acedido em 15/11/2013].

Venâncio, J. (1992 [1ª edição]). *Literatura e poder na África Lusófona*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Ministério da Educação. [Url: http://www.casadasafricas.org.br/wp/wp-content/uploads/2011/08/Literatura-e-poder-na-Africa-lusofona.pdf, acedido em 29/10/2013].

Editorial Caminho, *website* oficial (2013). Editora. [URL: http://www.caminho.leya.com/pt/gca/editora/, acedido em 5/11/2013].

Grupo Editorial LeYa – Moçambique, *website* oficial (2013). Notícias: Texto Editores Moçambique estimula o aparecimento de romances policiais [URL: http://www.leya.co.ao/pt/gca/quem-somos/leya-o-que-nos-move/, acedido em 12/11/2013].

Grupo Editorial LeYa, *website* oficial (2013). Quem somos. [URL: http://www.leya.co.ao/pt/gca/quem-somos/leya-o-que-nos-move/, acedido em 5/11/2013].

Anexos

País de Origem	Ano	Autores	Obras
Moçambique	2013	João Paulo Borges Coelho	- *Rainhas da Noite*
		Mia Couto	- *O Menino no Sapatinho* - *Cronicando*
	2012	Mia Couto	- *A Confissão da Leoa* - *Mar Me Quer* - *O Fio das Missangas*
	2011	João Paulo Borges Coelho	- *Cidade dos Espelhos*
		Mia Couto	- *Tradutor de Chuvas*
	2010	João Paulo Borges Coelho	- *O Olho de Hertzog*
		Mia Couto	- *Pensageiro Frequente*
	2009	Mia Couto	- *E se Obama fosse Africano? E Outras Intervenções* - *Jesusalém*
	2008	João Paulo Borges Coelho	- *Hinyambaan*
		Mia Couto	- *O Beijo da Palavrinha* - *Venenos de Deus, Remédios do Diabo*
		Paulina Chiziane	- *O Alegre Canto da Perdiz*
	2007	João Paulo Borges Coelho	- *Campo de Trânsito*
		Mia Couto	- *Idades Cidades Divindades*
	2006	João Paulo Borges Coelho	- *Crónica da Rua 513.2*
		Mia Couto	- *O Outro Pé da Sereia*
	2005	João Paulo Borges Coelho	- *Índicos Indícios I: Setentrião* - *Índicos Indícios II: Meridião*
		Mia Couto	- *Pensatempos – Textos de Opinião*
	2004	João Paulo Borges Coelho	- *As Visitas do Dr. Valdevez*
		Mia Couto	- *A Chuva Pasmada* - *O Fio das Missangas*
	2003	João Paulo Borges Coelho	- *As Duas Sombras do Rio*
		Paulina Chiziane	- *Balada de Amor ao Vento*
	2002	Mia Couto	- *O Último Voo do Flamingo* - *Um Rio Chamado Tempo, Uma Casa Chamada Terra*
		Paulina Chiziane	- *Niketche - Uma História de Poligamia*
	2001	Mia Couto	- *Na Berma de Nenhuma Estrada* - *O Gato e o Escuro*
	2000	Mia Couto	- *Mar me Quer* - *O Último Voo do Flamingo*
		Paulina Chiziane	- *O Sétimo Juramento*

Tabela 1. *Obras moçambicanas publicadas pela Editorial Caminho entre 2000 e 2013.*

País de Origem	Ano	Autores	Obras
Angola	2013	João Melo	- *Os Marginais e Outros Contos*
	2012	Ondjaki	- *Os Transparentes*
	2011	Ondjaki	- *A Bicicleta que tinha Bigodes*
	2010	Ana Paula Tavares	- *Como Veias Finas na Terra*
		João Melo	- *Cântico da Terra e dos Homens*
		Ondjaki	- *Dentro de Mim faz Sul seguido de Acto Sanguíneo*
	2009	João Melo	- *O Homem que não tira o Palito da Boca*
		Ondjaki	- *Materiais para Confecção de um Espanador de Tristezas* - *O Voo do Golfinho*
	2008	Ondjaki	- *Avódesanove e o Segredo do Soviético* - *O Leão e o Coelho Saltitão*
	2007	Ana Paula Tavares	- *Ex-Votos* - *Manual para Amantes Desesperados* - *O Lago da Lua* - *Ritos de Passagem*
		João Melo	- *Auto-Retrato*
		José Luandino Vieira	- *Poesia - João-Maria Vilanova* - *A Cidade e a Infância* - *Nosso Musseque* - *Vidas Novas*
		Ondjaki	- *Os da Minha Rua*
	2006	João Melo	- *O Dia em que o Pato Donald Comeu pela Primeira Vez a Margarida*
		José Luandino Vieira	- *A Vida Verdadeira de Domingos Xavier* - *Velhas Estórias* - *A Guerra dos Fazedores de Chuva com os Caçadores de Nuvens* - *Lourentinho Dona Antónia de Sousa & Eu* - *De Rios Velhos e Guerrilheiros*
	2005	Ana Paula Tavares	- *Os Olhos do Homem que Chorava no Rio*
		José Luandino Vieira	- *Macandumba* - *No Antigamente, na Vida*
		Ondjaki	- *E se Amanhã o Medo*
	2004	Ana Paula Tavares	- *A Cabeça de Salomé*
		João Melo	- *The Serial Killer e Outros Contos Risíveis ou Talvez Não*
		José Luandino Vieira	- *Nós, os dos Makulusu* - *Luuanda* - *João Vêncio: Os Seus Amores*
		Ondjaki	- *Momentos de Aqui* - *Ynari – A Menina das Cinco Tranças*
	2003	José Luandino Vieira	- *Nosso Musseque*
		Ondjaki	- *Bom Dia Camaradas*
	2002	Ondjaki	- *O Assobiador* - *Há Prendisajens com o Xão*
	2001	Ana Paula Tavares	- *Dizes-me Coisas Amargas Como os Frutos*
		João Melo	- *Filhos da Pátria*

Tabela 2. Obras angolanas publicadas pela Editorial Caminho entre 2000 e 2013.

País de Origem	Ano	Autores	Obras
Cabo Verde	2010	Germano Almeida	- *A Morte do Ouvidor*
		Joaquim Arena	- *Para Onde Voam as Tartarugas*
	2009	Arménio Vieira	- *O Poema, a Viagem, o Sonho*
	2006	Germano Almeida	- *Eva*
	2004	Germano Almeida	- *O Mar na Lajinha*
	2003	Germano Almeida	- *Cabo Verde*
	2001	Arménio Vieira	- *No Inferno*
		Germano Almeida	- *As Memórias de um Espírito*
	2000	Germano Almeida	- *O Testamento do Sr. Napumoceno Da Silva Araújo* - *Os Dois irmãos* - *Estórias Contadas*

Tabela 3. Obras cabo-verdenses publicadas pela Editorial Caminho entre 2000 e 2013.

País de Origem	Ano	Autores	Obras
São Tomé e Príncipe	2011	Conceição Lima	- *O País de Akendenguê*
	2006		- *A Dolorosa Raiz do Micondó*
	2004		- *O Útero da Casa*

Tabela 4. Obras são-tomenses publicadas pela Editorial Caminho entre 2000 e 2013.

TERTÚLIA 24

GÉNERO: DA COLONIZAÇÃO À DESCOLONIZAÇÃO DOS IMAGINÁRIOS DO CORPO 2

Educação sexual no brasil: poderes, resistências e contradições

Fabiana Aparecida de Carvalho[1]

Universidade Estadual de Maringá (UEM), Paraná, Brasil

Resumo: O presente trabalho discute as tensões, resistências e perspectivas na constituição de um campo de educação sexual e de políticas educacionais de gênero e diversidade no Brasil. Com a orientação de que a sexualidade humana é contruída na/pela linguagem e em tensões históricas de relações de saber e poder (Foucault, 1988), aponta-se a constituição de uma educação sexual com efeitos de dispositivo discurivo e pedagógico, que deve ser problematizado em relação ao contexto social das instituições, das relações de poder, das pedagogias culturais e da história dos entendimentos sobre sexualidade no país. Apesar do amparo das políticas públicas educacionais e do consenso sobre a importância da temática, na atualidade, o país atravessa a emergência de representação política conservadora e homofóbica que resgata os discursos baseados no anatopoder, na investida sobre condutas e comportamentos dos corpos e da população, na normatividade e nos posicionamentos religiosos que minimizam as propostas e a implantação dos direitos das minorias LGBTTQIA.

Palavras-chave: Sexualidade; Educação Sexual; Gênero, Diversidade Sexual, Dispositivo Formações Discursivas

1. Apresentação

No documentário "Out there", produzido e exibido pela BBC do Reino Unido, no ano de 2013, junto às emissoras conveniadas de diferentes países, o ator Stephen Fry enfoca os avanços da homofobia em algumas partes do mundo e, durante visita ao Brasil para compor parte das filmagens, entrevista o Deputado Federal Jair Bolsonaro, um dos líderes políticos que defendem a suspensão dos direitos das minorias LGBTTQIA[1] na esfera nacional. O parlamentar nega piamente a existência de crimes homofóbicos no país, alegando que a morte de homossexuais dá-se em contextos de consumo de drogas, prostituição e assassinatos passionais. Alega, também, que a cultura brasileira não está preparada para a "ascensão gay" e para a visibilidade das famílias homoparentais. Defendendo a família burguesa e nuclear, é convicto em sua concepção de que os/as homossexuais desejariam que os casais heterossexuais continuassem gerando crianças que se transformariam em gays e lésbicas a serviço da satisfação do desejo sexual das pessoas pervertidas. Para Bolsonaro, nenhum pai ou mãe irá comemorar ter um filho gay e uma família cujo arranjo contraria as normas estabelecidas pela natureza e por

1 Dentro da perspectiva de valorização e visibilidade da diversidade sexual, a sigla LGBTTQIA tem sido utilizada para se referir às lésbicas, aos gays, aos bissexuais, aos travestis, aos transexuais, aos trangêneros, intersexuais, assexuais e queers.

1 Licenciada em Ciências Biológicas; Mestre em Educação; Participante do Núcleo de Pesquisa e Estudo em Diversidade Sexual (NUDISEX), da Universidade Estadual de Maringá (UEM); atua nas linhas de pesquisa: educações sexual, gênero, diversidade sexual, formação de professores para o ensino de ciências.

facarvalho@uem.br

Deus. Na mesma produção, Fry também entrevista a Senhora Angélica Ivo,mãe de Alexandre, um jovem homossexual que foi torturado e assassinado por um grupo de skinheads quando voltava de uma festa. A vida da família Ivo foi profundamente mudada por um crime brutal que não foi punido dada a ineficácia das leis e ações educativas contra a violência homofóbica no Brasil.

A curta descrição do documentário reflete os jogos e as contradições entre poderes, resistências, necessidade e contradições que derivam da implantação de políticas públicas e educacionais no Brasil - que deveriam visar, formativamente, a educação para a sexualidade e o respeito ante a diversidade sexual.

No país, os debates sobre a sexualidade humana são apresentados, mais formalmente, como temas a serem transversalizados junto ao ensino das diferentes áreas do conhecimento; os documentos oficiais brasileiros prescrevem a intervenção educativa dirigida à formação de valores, de condutas éticas, à compreensão das corporalidades e à prenvenção de doenças sexualmente trasmissíveis. Entretanto, a historiografia da educação para a sexualidade no país deixa em evidência um campo contraditório de investidas para se controlar e se normatizar os corpos, os prazeres, as questões de gênero em função da sociedade desejada, tornando esse campo um dispositivo pedagógico atravessado por discursos científicos, médicos e religiosos.

Esse panorama inicial é o mote para se caracterizar o campo da educação sexual brasileira, historicamente configurado em "epistemes", discursos, visões de mundo (Foucault, 1987) postas em circulação para marcar e legitimar os saberes sobre as pessoas e suas práticas e vivências sexuais. Nesse sentido, destaca-se alguns dos processos que marcaram correlações de forças e tensões dentro da sociedade e das pedagogias culturais que difundiram as crenças sobre sexualidade e educação sexual no país.

2. Educação sexual no Brasil – Um caminho historiográfico[2]

As instituições socias, entre elas as de caráter pedagógico, se articulam aos saberes sobre o sexo e fomentam investimentos e estratégias de governamentabilidade. Essas estratégias podem ser entendidas como a governança da vida, ou, ainda como práticas de gestão que elegem a população como seu objeto, a economia como saber regimental e os dispositivos de segurança como máquinas sociais de controle; nesse governo estão os controles na sexualidade de crianças, de adolescentes, de mulheres, de homossexuais.

Essas investidas podem ser entendidas como biopolíticas que regimentam e regulam os corpos e a população (Foucault, 1988). Na implantação da "vontade de saber" para governar, a sexualidade foi esquadrinhada pela religião, pelo estado, pela medicina, pela pedagogia, pelo direito, pela economia, tornando-se falada e disseminada nas redes discursivas e nas representações culturais.

No Brasil, a análise historiográfica das políticas de educação sexual desvela que o contexto escolar, no decorrer de diferentes tempos e espaços, também operou/opera por biopolíticas e biopoderes que incitam recobrir a sexualidade com a fala ou com o velo. Para se conhecer alguns dos momentos, pontuam-se as passagens da educação sexual nas propostas oficiais de ensino, apontando suas epistemes, alguns discursos e representações que ainda ecoam por muitas práticas sócias, sendo incorporados aos discursos escolares.

Muitos posicionamentos sobre sexualidade, corporeidade, afetividade (carregados para dentro das atividades de educação sexual praticadas na escola), estão entrelaçados aos discursos construídos e disseminados no final do século XIX e início do século XX. Destaca-se desse contexto, as definições

2 Uma discussão semelhante foi apresentada, por mim, no I Congresso Internacional de Ciencias Sociales, em Córdoba, Argentina, no ano de 2013.

pautadas em saberes médicos, que direcionaram o entendimento sobre sexo e sexualidade dentro da nação. Entre as estratégias e explicações para a vida social estão: a) o higienismo, que se preocupava em combater doenças sexualmente transmissíveis e evitar a degenerescência da população; e, b) o eugenismo, que visava o aperfeiçoamento étnico por meio de uma profilaxia social. Esses discursos transformaram a família em sua própria polícia e internalizaram uma gama de relações de micropoderes que controlaram classes perigosas e sexualidades consideradas periféricas e desviantes (principalmente homossexuais e crianças que adotavam a prática da masturbação).

No cerne da educação sexual prescritiva praticada no Brasil, está localizada essa tecnologia do sexo. Ela normatizou, geriu e controlou, com o respaldo de argumentações cientificistas e eugenistas, o que julgou ser a perversão e o detrimento; estabeleceu, também, parcerias com os setores conservadores da sociedade, com a Igreja Católica Romana e com alas Protestantes no intuito de endossar e de garantir o sexo conjugal, a boa descendência pela reprodução, a eliminação da criança onanista, a definição das características supostamente típicas de cada sexo e o banimento da homossexualidade do esteio familiar.

Muitas propostas, disseminadas no até a segunda metade do Século XX, postulavam que a educação sexual deveria ser ministrada em fases partilhadas por escolas e famílias, compreendendo o preparo da infância, o conhecimento da anato-fisiologia do corpo e o desenvolvimento do caráter e da moral. Um crescente interesse de médicos, cientistas, professores e professoras e demais profissionais, que se identificavam com as práticas sanitaristas de higiene urbana, coletiva e pessoal, deram, portanto, os primeiros contornos da educação sexual no Brasil.

Rompendo um pouco com as influências dos primeiros momentos sistematizados da educação sexual curricular, as ideias dos movimentos sociais, das lutas feministas, da contracultura, das reivindicações das minorias étnicas e da luta contra as ditaduras e contra os regimes políticos totalitários dos anos de 1960, difundiram ideais libertadores que redefiniram os papéis de homens e mulheres no contexto do mundo do trabalho, da família e na sociedade brasileira. A produção discursiva e as práticas pedagógicas sobre sexualidade arrastaram essas diferenças para dentro da escola. Porém, sem força de continuidade, esse ideário experimental foi suprimido e sufocado pelo regime ditatorial brasileiro, que se sustentava não apenas pelo forte controle político, mas, também, pela marcante aliança pró-poder estabelecida com a ala conservadora da Igreja Católica.

Nos anos de 1970 e com a obrigatoriedade da inclusão dos Programas de Saúde nos currículos escolar, as escolas foram favorecidas no tratamento de questões ligadas à sexualidade humana, planejando as demandas conforme as necessidades das escolas e dos alunos e alunas; o foco das ações, entretanto, eram as investidas no desenvolvimento biopsicológico, na nutrição e na reprodução dos futuros cidadãos. Contraditoriamente, no final dessa década, a posição oficial do Estado Brasileiro, sob a justificativa do princípio da moral e da preservação dos bons costumes, delegava o dever de informar e formar crianças e adolescentes, sobre questões referentes ao sexo e à sexualidade, à família e facultava à escola a inclusão de informações dentro de seus programas de saúde.

Contudo, onde há poder, há, também, as estratégias e as táticas de resistências, ao final do governo militar e pela extensão dos anos de 1980, a educação sexual ressurge, ainda que tímida, arrastando os discursos de abertura política e da liberdade de expressão, como as influencias advindas dos movimentos feministas e dos movimentos gays e lésbicos; um momento onde "a escola foi tomada como o lugar privilegiado dos processos de redemocratização e a educação sexual como uma proposta libertadora dos corpos, das mulheres e sujeitos" (César, 2009: 41). Dessa fase, pode-se destacar o primeiro projeto curricular sobre educação sexual, em 1982, criado pela Coordenadoria de Ensino e Normas Pedagógicas, da Secretaria de Educação do Estado de São Paulo, intitulado "A sexualidade humana num enfoque curricular", que serviu de modelo para a institucionalização de outras propostas para a escola pública brasileira.

Com o avanço mundial da epidemia de HIV/AIDS, as epistemologias das práticas pedagógicas sobre sexualidade, entretanto, começaram novamente a serem moldadas pelos discursos médico de saúde e doença, realocando na escola as informações sobre sexo seguro, as quais incluíam, além da prevenção ao contágio de DST, a contracepção e o planejamento para se evitar a gravidez na adolescência. Como tema emergente, provocou também temores em muitos educadores e educadoras, principalmente porque, detrás das tematizações sobre AIDS, uma série de outros assuntos considerados polêmicos ganhavam coro: sexo, pecado, homossexualidade, promiscuidade, drogas, morte, doença, agonia (Seffner, 1998). As práticas educativas e os discursos sobre sexualidade passaram a reiterar a doença, o perigo e a culpa como consequências do não praticar o sexo seguro. Incorporando outra questão social – o consumo de drogas, o discurso da prevenção instalou-se definitivamente nos espaços escolares.

Os anos da década de 1990 foram marcados por implantações, manutenção e/ou ampliações de projetos educativos de prevenção à AIDS e, no contexto educacional nacional, os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) endossaram a educação sexual, consolidando "definitivamente a escolarização de uma educação do sexo" (César, 2009: 42). Apesar dos PCN sugerirem que a escola não vem a concorrer e nem substituir a formação inicial familiar, mas subsidiar um complemento pelas informações e intervenções pedagógicas, a família, por si, já não é mais suficiente garantia da educação sexual de seus/suas filhos e filhas.

Outra questão a comentar, os objetivos devem garantir aos/as alunos/as o respeito à diversidade cultural e de valores, a compreensão do prazer como dimensão humana, o conhecimento do corpo e da saúde, o entendimento das determinações socioculturais na construção dos papéis de gênero, a devida compreensão e manifestação de sentimentos e desejos, a proteção de relacionamentos indevidos e de exploração sexual, o reconhecimento de consentimento mútuo para as relações entre pessoas, o conhecimento e a prática de medidas de sexo seguro, a solidariedade em relação a portadores de HIV e a procura da adoção de métodos contraceptivos.

E, para tal alcance, as propostas de intervenção pedagógica necessitam ser transversalidades em todos os níveis de ensino, contribuindo para a vivência cidadão do prazer e da responsabilidade. Os conteúdos devem ser flexibilizados pelas diferentes áreas de conhecimentos e estão organizados em três blocos de conteúdos: "Corpo: matriz da sexualidade, Relações de gênero e prevenção às doenças sexualmente transmissíveis/AIDS" (Brasil, 1999). Essa divisão, de acordo com o próprio documento, pauta-se nos critérios de relevância sociocultural e nas dimensões biológica, psíquica e cultural da construção da sexualidade, com o intuito de contemplar não apenas os aspectos conceituais e científicos, mas uma visão mais ampla das questões que envolvem o desenvolvimento pessoal.

Embora tragam uma proposta mais aberta e transversal dos saberes e conhecimentos sobre a sexualidade, os próprios PCN endossam uma perspectiva de educação sexual dentro de um enfoque prescritivo, enviesado pela biologia do corpo, centrado na genitalidade e nas transformações hormonais da puberdade. Eles pecam por silenciar as abordagens e as recomendações que contemplam as discussões sobre as minorias sexuais. Sem uma referência explícita ao tema da discriminação contra homossexuais e outras diversidades (como travestis, transexuais, bissexuais, etc.), a interpretação da necessidade ou não da inclusão do tema fica a critério de educadores e educadoras (Diniz & Asinelli-Luz, 2007) que podem, por força dos dispositivos, omitir-se em relação às vivencias da sexualidade diferentes da norma heterossexual.

Mais recentemente, o Ministério da Saúde lançou, em parceria com outros ministérios públicos, o Programa "Brasil Sem Homofobia" (Brasil, 2004), que visa promover a cidadania para a comunidade LGBTTQIA nos setores públicos e privados da sociedade brasileira, e, também, a combater a violência e a discriminação homofóbicas direcionadas a esse grupo populacional. O programa apresenta uma

série de ações comprometidas com: a) a promoção dos direitos de homossexuais; b) o apoio à criação de legislação e políticas públicas; c) a inserção e alinhamento junto às políticas internacionais; d) a seguridade do combate à violência e à impunidade; e) a promoção da educação e da sensibilização em relação à orientação sexual diferenciada; f) à consolidação de direitos de saúde e de tratamento; g) à garantia ao trabalho sem discriminação; h) o direito à cultura e valorização da diversidade; i) a criação de políticas para a juventude LGBTTQIA e, também, para as mulheres lésbicas; j) o combate a toda forma de racismo e homofobia.

Apesar do avanço em relação ao dispositivo da educação sexual prescritiva, prevista em documentos oficiais de ensino como os PCN, o Programa "Brasil sem Homofobia", tem enfrentado, desde sua criação, a resistência dos setores conservadores e religiosos do país.

Diferentemente do que ocorre com os crimes contra grupos como crianças (defendidas pelo Estatuto Nacional das Crianças e Adolescentes) e mulheres (protegidas da discriminação e da violência, a partir da implantação da Lei no. 11.340, ou, Lei "Maria da Penha" como é conhecida), as manifestações e racismo e violência contra minorias sexuais não são punidas e regimentadas por leis próprias. Não se tem conseguido aprovar no Congresso Nacional medidas e leis que protejam homossexuais da violência homofóbica e nem projetos educacionais que construam o respeito ético.

No ano de 2011, o Deputado Federal João Campos protocolou na Câmara dos Deputados um Projeto de Decreto Legislativo que propunha estabelecer normas de atuação para os psicólogos clinicarem em relação à questão da orientação do desejo afetivo-sexual, revogando a resolução do Conselho Federal de Psicologia no Brasil que proíbe os/as profissionais da área de colaborar com ou de praticar condutas que ofereçam o tratamento e a cura da homossexualidade. Esse projeto, denominado popularmente de "Cura Gay", reforçava preconceitos contra o grupo LGBTTQIA e patologizava o direito de expressar livremente o desejo afetio-sexual, foi levado ao plenário, mas retirado da pauta de votação devido as pressões sociais decorrentes dos grupos militantes e de alguns políticos conscientes dos direitos humanos.

Ainda na contra mão de conquistas como a aprovação da união estável entre pessoas do mesmo sexo, garantida pelo Supremo Tribunal de Justiça (STF), tanto no Senado Nacional quanto na Câmara dos Deputados, passam por uma crise de representação política ante a defesa dos direitos humanos. As bancadas políticas de bases católicas e evangélicas, ao manifestar suas indisposições de aprovar algumas conquistas, lutam para que a comunidade LGBTTQIA não ganhe visibilidade dentro das políticas sociais, impedindo, também, que se aprove o Projeto de Lei Complementar 122, que dispõe sobre a discriminação e sobre o crime homofóbico.

Uma outra tensão se instalou no Congresso e se disseminou pelo país afora, em outubro de 2013, quando a Comissão de Direitos Humanos e Minorias do Congresso Nacional, presidida pelo Deputado e também pastor pentecostal Marco Feliciano, aprovou um projeto de Lei que permite às organizações religiosas expulsarem de seus cultos as pessoas que violem seus valores, doutrinhas, crenças, liturgias e a celebrar casamento somente respaldados e acordados com suas crenças. O objetivo do projeto, na verdade, é evitar que as decisões judiciais obriguem as igrejas a celebrarem as uniões de pessoas do mesmo sexo, além de permitir a retirada de gays, lésbicas e transexuais de dentro dos templos e casas religiosas. A alegação para tal medida advém do argumento de que a prática homossexual é descrita, em muitas doutrinas religiosas, como afronta às ordens divinas e naturais; a base religiosa também apela para o fato de que as igrejas devem exercer o direito de liberdade de manifestação. O relator do projeto de lei é o deputado Jair Bolsonaro, o mesmo entrevistado por Stphen Fry, no documentário contra a homofobia. O congressita, em parecer favorável à continuidade do que se recomenda no projeto (que seguirá para outra comissão: a de Constituição e Justiça), defende que as intituições religiosas têm o direito de definir suas regras de funcionamento e limitar a entrada de homossexuais

e de pessoas que vão contra os preceitos.

Outro fator que resvala na promoção políticas e atividades formativas menos dogmáticas, é a imposição de discursos advindos do ensino religioso, seja na forma de uma disciplina facultada às escolas, como episteme confessional (quando professado por escolas e instituições vinculadas a igrejas, missões ou cultos religiosos), ou, ainda, nas representações difundidas pelas arquiteturas e artefatos das escolas e pelas crenças e concepções dos/as educadores/as. Para Diniz *et all* (2010), o Estado Brasileiro é omisso em relação ao ensino religioso, pois abre mão de sua laicidade e de seu poder fiscalizador, cooperando sistematicamente com a implantação de saberes gerados pela doutrina cristã dos setores católicos e evangélicos.

Esses matizes se instalam progressivamente nos mais diferentes setores educacionais, impedindo os avanços nas políticas sobre diversidade sexual e numa educação sexual que sistematize o respeito às diferentes sexualidades.

As questões pontuadas aqui merecem ser deslocadas para saber-se se não estão nelas entranhadas os dispositivos e os efeitos de regulação impressos aos fazeres e práticas em torno das sexualidades. A preocupação de priorizar os caminhos da educação sexual nos currículos escolares brasileiros está alocada no entendimento de que certas epistesmes são mantidas; é necessário, portanto, perguntar por que certas coisas puderam/podem ainda serem ditas em dados momentos! Somente assim se entende e se problematiza porque alguns discursos ressoam e são disseminados nos espaços institucionais, nas palavras ditas e escritas, nas palavras veiculadas, nos artefatos e nas práticas culturais, podendo, também compor as estratégias de subjugamento e invisibilidade de grupos e minorias sociais ou sexuais.

Referências Bibliográficas

Brasil. Secretaria de Educação Fundamental (1999, [1ª edição]). *Parâmetros curriculares nacionais: apresentação dos temas transversais*. Brasília: Ministério da Educação.

Brasil. Conselho Nacional de Combate à Discriminação (2004, [1ª edição]). *Brasil sem homofobia: programa de combate à violência e à discriminação contra GLTB e promoção da cidadania homossexual*. Brasília: Ministério da Saúde.

Cesar, M. (2009). "Gênero, sexualidade e educação: notas para uma epistemologia", in *Educar*, Curitiba, n. 35, pp. 37-51.

Dinis, N. & Asinelli-Luz, A. (2007). "Educação sexual na perspectiva histórico- cultural" in *Revista Educar*, nº 30, pp. 77-87

Diniz, D. & Lionço, T. & Carrião, V. (2010 [1ª Edição]). *Laicidade e ensino religioso no Brasil*. Brasília: UNESCO, Letras Livres, Editora UnB.

Foucault, M. (1987 [1ª edição]). *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.

___________. (1988 [1ª Edição]). *A história da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.

Seffner, F. (1988). "AIDS & escola" in Meyer, D.E.E. (2ª. Edição), *Saúde e sexualidade na escola*. Porto Alegre: Mediação, pp. 111-124.

Meninas não brigam e meninos não choram: permissividades e proibições constituindo identidades de gênero[1]

Juliana Ribeiro Vargas[2]

PPGEDU/UFRGS, Brasil

Resumo: O presente trabalho alinhado às perspectivas dos Estudos Culturais em Educação e dos Estudos de Gênero em sua vertente pós-estruturalista tem como objetivo problematizar a naturalização com que os comportamentos de alunos e alunas vêm sendo descritos na cena educacional contemporânea. A partir da análise de cenas do cotidiano discente, compreendemos que em muitas situações no ambiente escolar a relação entre comportamentos e identidades de gênero constitui-se como naturalizada, fixando os modos de ser aluno e aluna. Vale destacar que a partir de Foucault (1987) os discursos institucionais, as narrativas docentes, a organização do espaço escolar e até mesmo, ilustrações utilizadas nos materiais pedagógicos podem ser entendidos como práticas discursivas. No entanto, tais práticas acabam por fortalecer uma relação fixa entre atitudes e identidades de gênero; por produzir e justificar falas de docentes como a intitula esse texto.

Palavras-chave: Estudos Culturais; Estudos de Gênero; Discurso

1. Uma escola moderna com infâncias contemporâneas

> [...] as professoras estão preparadas para educar a infância inventada no século XIX – ingênua, dependente dos adultos, imatura e necessitada de proteção - enquanto suas sala de aula estão repletas de crianças do século XXI – cada vez mais independentes, desconcertantes, erotizadas, acostumadas com a instabilidade , a incerteza e a insegurança. (Costa, 2006: 94)

Como professora da Rede Pública de Ensino e pesquisadora em Educação, tenho percebido professores, gestores e orientadores educacionais descreverem, por vezes com surpresa e espanto, atitudes diferenciadas de alunos e alunas de suas instituições. Tais profissionais afirmam que os comportamentos apresentados pelos estudantes de nossos dias estariam distantes das posturas apresentadas em períodos anteriores. Conflitos, conversas em demasia e uma agitação discente descrita como constante e que parece estar presente desde a Educação Infantil, são exemplos de narrativas dos profissionais. Questiono-me: o que poderia estaria acontecendo?

Penso que as palavras de Marisa Costa (2006) sejam profícuas para a problematização do tema: nossas instituições escolares seguem modelos metodológicos e organizacionais constituídos a partir do século XIX. Um exemplo do que afirmo pode ser percebido ao analisarmos a Constituição Brasileira de 1824. Tal documento demonstra que nesse período já existia

1 Este texto foi publicado com o apoio de uma bolsa de conferencista atribuída pelo Programa Doutoral em Estudos Culturais (PDEC).

2 Doutoranda em Educação (UFRGS). Professora da Rede Municipal de Porto Alegre. Integrante do Grupo de trabalho sobre Gênero e Sexualidade da SMED/Porto Alegre.
E–mail: julivargas10@hotmail.com

uma preocupação governamental com a educação das meninas, propondo que estas frequentassem as "escolas de primeiras letras, as pedagogias, em classes separadas dos meninos e lecionadas por professoras mulheres" (Louro, 1987: 25).

Visualizamos que, na contemporaneidade, alguns estudantes, em diversos momentos da rotina escolar, seguem sendo separados pelo seu sexo, tal como pode ser percebido na organização das filas com lugares diferenciados para meninos e meninas, na designação de tarefas de limpeza somente para meninas e a organização das aulas de Educação Física em algumas de nossas escolas. Conforme afirma Guacira Louro (1997: 62): "Sob novas formas, a escola continua imprimindo sua 'marca distintiva' sobre os sujeitos".

É importante referir que muitos professores ainda anseiam que alunos e alunas permaneçam, ao longo de uma manhã ou uma tarde letiva, realizando com atenção somente uma determinada tarefa. No entanto, nas escolas do terceiro milênio, até mesmo os pequenos estudantes da Educação Infantil, conseguem realizar diversas atividades ao mesmo tempo: meninos e meninas conversam, brincam, brigam, fazem as pazes e também realizam as atividades propostas pelos seus professores e professoras. Nos Anos Finais do Ensino Fundamental os/as adolescentes e pré-adolescentes socializam seus afetos, namoram, enviam torpedos[1] enquanto conjugam os tempos verbais e realizam as expressões numéricas. Grande parte de nossos alunos na contemporaneidade realiza *quase tudo* ao mesmo tempo!

Utilizando a metáfora de Bill Green e Chris Bigum (1995), penso que seja necessário conhecer mais profundamente as posturas apresentada pelos alunos e alunas na contemporaneidade, uma vez que são percebidos nas escolas, muitas vezes, como "alienígenas", em razão de seus comportamentos diferenciados. Exemplos que provocam estranhamentos, são posturas protagonizadas por meninas e jovens que não se enquadram em descrições entendidas como naturalizadas da infância feminina.

1.1. Um olhar mais atento

Em minha dissertação de Mestrado, ao investigar sobre os comportamentos e as opiniões de alunas de uma Escola Pública no que se refere aos relacionamentos amorosos, foi possível perceber atitudes de iniciativa nos mesmos por parte das meninas. (Vargas, 2008). Elas demonstravam desapego nos relacionamentos através de expressões como: *Homem é que nem lata, uma chuta, e outra cata!* Também foi possível perceber que tais alunas envolviam-se em conflitos violentos, pois através dos atos de valentia, elas assumiam posições dentro de seu grupo de convivência. Eram percebidas como meninas fortes, desejadas, que não eram incomodadas pelos outros porque reagiam, muitas vezes, machucando quem as ofendeu.

Entretanto, não me parece adequado descrever as alunas contemporâneas de uma ou de outra forma determinada, sem ao menos mencionar características que podem parecer contraditórias, tais como meninas que são explosivas em alguns momentos e que em outros são tolerantes e tranqüilas. Como afirma Stuart Hall (2006: 12): "O sujeito previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias [...]".

Pontuo que a temática de investigação na pesquisa de Mestrado deu-se em torno da análise de comportamentos de alunas do Ensino Fundamental e dos estranhamentos dos professores das mesmas frente às posturas apresentadas por elas. Dentre razões elencadas para o estranhamento dos docentes, estava o fato dos comportamentos apresentados pelas meninas serem dissociados

1 Mensagens de texto transmitida pelo celular.

de posturas naturalmente esperadas para uma determinada identidade de gênero. Para o grupo de professores da escola onde realizei a referida pesquisa, aquelas atitudes que não poderiam ser caracterizadas como "femininas" eram entendidas inadequadas para as meninas protagonizarem no ambiente escolar. Tais meninas eram caracterizadas como "malcomportadas" em razão das atitudes que apresentavam, fato que vem ao encontro do que afirma Jorge Larrosa (1996: 470): "[...] não é que minha conduta derive do que sou, mas os atributos que me caracterizam derivam de minha conduta".

É importante pensar que, de acordo Guacira Louro (1997) as palavras que utilizamos acabam percebidas como "naturais" em muitas situações do cotidiano escolar e, produzem consequentemente, caracterizações sobre o comportamento de alunos e alunas as quais, acabam entendidas como descrições verdadeiras e estáveis. A partir dessa perspectiva, podemos entender que uma aluna, ao ser descrita como uma *menina queridinha* pode estar sendo percebida, por aqueles que a descrevem dessa forma, como uma menina tranquila, obediente e que, dificilmente, estará envolvida em conflitos no ambiente escolar. Sobre o tema, ainda afirma Hall (2006: 41): "As palavras são 'multimoduladadas'. Elas sempre carregam ecos de outros significados que elas colocam em movimento, apesar de nossos melhores esforços para cerrar o significado."

Tenho percebido, partir de minha experiência docente, que em muitas situações no ambiente escolar a relação entre comportamentos e identidades de gênero constitui-se como naturalizada, fixando os modos de ser aluno e aluna. A partir desse movimento, fica evidente que meninos podem (e devem) agir de uma forma mais firme e agressiva, enquanto meninas devem apresentar, tão somente, posturas "contidas" no ambiente escolar. Vale destacar que a partir de Foucault (1987) podemos compreender os discursos para além de um conjunto de signos e, assim, considerar os mesmos como "práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam" (1987: 56). Desta forma, é possível entender os discursos institucionais, as narrativas docentes, a organização do espaço escolar e até mesmo, ilustrações utilizadas nos materiais pedagógicos como práticas discursivas. E se, como coloca Foucault (1999: 8) "a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos", é profícuo pensar que as práticas discursivas também assim operem. Logo, tais práticas acabam por fortalecer uma relação fixa entre atitudes e identidades de gênero; por produzir e justificar falas de docentes como a intitula esse texto: *Meninas não brigam e meninos não choram!*

2. (Des)construindo gênero no espaço escolar

> [...] o conceito de gênero passa a englobar todas as formas de construção social, cultural e lingüística implicadas com os processos que diferenciam mulheres de homens, incluindo aqueles processos que produzem seus corpos, distinguindo-os e separando-os como corpos dotados de sexo, gênero e sexualidade. (Meyer, 2003: 16)

A partir do conceito de gênero, em uma perspectiva pós-estruturalista, compreende-se as caracterizações de homens e mulheres não como naturais, mas como produções de discursos constituídos de maneira diferenciada em diversos grupos sociais. Pensando-se que as representações são construídas a partir dos discursos, é possível afirmar que as representações de masculino e feminino são construções discursivas.

É importante lembrar que as representações fomentam a constituição de identidades (Woodward, 2000). Logo, no âmbito social, constituem-se identidades femininas e masculinas que são nomeadas e descritas com características específicas. Entendo, a partir do conceito de gênero, ser possível desnaturalizar tais representações e, por conseguinte, também descaracterizar as identidades

masculinas e femininas.

Contudo, mensagens que exprimem idéias como sentar direito, andar devagar, não chorar em público, ser agressivo são exemplos de discursos que afirmam e reforçam comportamentos considerados por diferentes grupos sociais como naturalmente “atitudes de menina/ de menino”. Da mesma forma, é possível entender que a escola, através de práticas discursivas operacionalizadas nos currículos e nas práticas pedagógicas acaba por produzir uma forma adequada de compreensão acerca das questões de gênero e sexualidade. Quanto ao tema, esclarece Louro (2003: 43):

> Uma noção singular de gênero e sexualidade vem sustentando currículos e práticas de nossas escolas. Mesmo que se admita que existam muitas formas de viver os gêneros e a sexualidade, é consenso que a instituição escolar tem obrigação de nortear suas ações por um padrão: haveria apenas um modo adequado, legítimo, normal de masculinidade e de feminilidade.

Segundo Louro (2003) ocorre, no ambiente escolar, uma padronização acerca das questões de gênero e sexualidade: uma determinada forma é elencada como a verdadeira, como a *expressividade real* sobre as constituições das masculinidades e das feminilidades. Jimena Furlani (2004) corrobora com Louro (2003) ao afirmar que os comportamentos percebidos e narrados como diferenciados acabam por caracterizar os sujeitos protagonistas dos mesmos como “desviantes” ou ainda como “anormais”.

Em nossa sociedade, meninos aprendem desde muito cedo a jogar futebol, enquanto meninas, logo na mais terna infância, de um modo entendido como “natural”, interessam-se pelas bonecas. Tal como afirma Maria Eulina de Carvalho em conjunto com demais pesquisadores, (Carvalho *et.al,* 2008) no âmbito familiar as meninas aprendem a desempenhar práticas que associam o gênero feminino a uma forma organizada de lidar com os espaços e os tempos do cotidiano doméstico. Contrariamente, permite-se que os meninos sejam desorganizados e desleixados com os cuidado de tal cotidiano. A “problemática” ocorre, muitas vezes, quando os meninos e as meninas, os jovens e as jovens diferem em seu modo de viver de formas entendidas como naturalizadas para ser e agir. Ou seja, quando suas posturas diferem dos discursos compreendidos como descrições corretas de seus comportamentos.

É importante destacar que, a partir de Foucault (1999), os discursos não podem ser percebidos como um rol de práticas regulares, organizadas e produzidas sob um ordenamento contínuo. Conforme o autor (1999, p. 52) “os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem.” No entanto, ainda que os discursos sejam entendidos como práticas descontínuas, a circulação dos mesmos acaba por relacionar determinadas características como adequadas ou inadequadas sobre os comportamentos dos indivíduos. Os discursos produzem, como afirma Louro (2003: 47), “uma ‘verdade’ sobre os sujeitos e sobre seus corpos [...] traduzem-se, fundamentalmente, em hierarquias que são atribuídas aos sujeitos e que são, muitas vezes, assumidas pelos próprios sujeitos”.

As ideais de Louro (2003) sobre uma verdade que marca os sujeitos e acaba por produzir suas identidades e suas (im)possibilidades de vida corroboram com as afirmações de Andrea Cornwall e Susie Jolly (2008: 31) quando tais autoras dizem que: “A visão monocromática do sexo no discurso do desenvolvimento representa as mulheres como vítimas impotentes, os homens como predadores sexuais vorazes e as crianças como seres inocentes.” Torna-se profícuo pensar que, em consonância com tal visão monocromática, sejam potencializadas no interior das escolas, práticas discursivas que distanciam as crianças da sexualidade, ou ainda, práticas que compreendem que meninas podem ser, unicamente, *bem comportadas*.

Em consonância com as ideais acima, penso que existam, no ambiente escolar, formas conservadoras para compreender, narrar, e controlar o sexo e a sexualidade dos sujeitos. De modo

semelhante a operacionalização dos conjuntos estratégicos apresentados por Foucault (2007), os quais produziram saberes acerca da mulher histérica e da criança masturbadora, penso que a escola faça uso - dentro de suas práticas discursivas - de representações (in) adequadas para o controle dos alunos e alunas. Assim, a ideia de uma sexualidade impulsiva, hormonalmente descontrolada, acaba por produzir, entre tantas questões, discursos sobre meninas que ficam com vários parceiros. Tais discursos as definem como alunas malcomportadas, como representantes de posturas inadequadas, as quais devem ser corrigidas, uma vez que: "[...] que o discurso traduz o poder do qual nos queremos apoderar[...]" (Foucault, 1999: 10).

Também a partir de Foucault (2007) é possível compreender que exista uma articulação entre o que se fala e o que se silencia na produção das práticas discursivas. Afirma o autor: "Não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apóiam e atravessam os discursos" (Foucault, 2007: 34) Desta forma, entende-se que tanto a circulação dos discursos, quanto os silenciamentos existentes na instituição escolar atravessam a organização dos comportamentos dos alunos, sejam eles meninos ou meninas. Ou seja, o emprego de adjetivos pejorativos ou ainda, o calar-se frente determinadas posturas e comportamentos apresentados pelos estudantes podem ser entendidas, por exemplo, como práticas discursivas que corroboram modos (in) adequados para que alunos vivenciem questões acerca do gênero e da sexualidade.

São expressivas as dúvidas e também os anseios dos professores na abordagem e no trabalho curricular com as questões de gênero e sexualidade. Mais que o espaço constituído pelos Parâmetros Curriculares Nacionais, através do volume de Pluralidade Cultural e Orientação Sexual, as questões de gênero e sexualidade estão presentes na escola, uma vez que as mesmas são inerentes ao ser humano. Tais questões são compostas e definidas pelas relações sociais que estabelecemos enquanto sujeitos e ainda, atravessadas pelas redes de poder que vivenciamos. (Louro, 2000). No entanto, dificuldades para a abordagem de tais questões no âmbito escolar podem ser compreendidas por definições como aponta Claudia Maria Ribeiro (2008: 239):

> Nossa herança cultural deixou impregnada em nossos corpos as relações entre o pecado e a carne; sexo e sexualidade restritos à genitalidade. A imposição de limites, de penalidades, de culpas reduziu a sexualidade ao [...] ao que é adequado e ao que é inadequado; ao que é normal e ao que é patológico."

A escola pública contemporânea não tem discutido, de modo amplo, questões referentes as temáticas de gênero e a sexualidade uma vez que documentações legais e ações governamentais sobre o tema não têm permeado o âmbito escolar. Desta forma, é possível afirmar que no cotidiano escolar, tais temáticas têm sido discutidas como 'problema a resolver' por determinadas áreas de saber (Ciências, Biologia ou por Profissionais da Saúde) ou ainda, a partir das representações individuais de docentes sobre o tema. Assim, posturas apresentadas por alunos e alunas, em situações do cotidiano escolar, podem ser percebidas e narradas a partir de tais representações.

3. Questionar para constituir possibilidades

Frente às problemáticas aqui apresentadas, penso que seria relevante a organização de estudos que investigassem, de maneira mais aprofundada, as questões tas como: de que forma as práticas discursivas sobre gênero e sexualidade estão constituindo práticas curriculares contemporâneas? Como as posturas e os comportamentos apresentados por alunos e alunas na contemporaneidade são interpretados, narrados, descritos a partir das perspectivas de gênero e sexualidade inseridas no currículo escolar?

Em consonância com tais ideias, vale pensar que poderiam ocorrer determinadas "permissividades" e "proibições" no ambiente escolar, uma vez que a escola pública, por vezes, não utiliza os aportes legais

(MEC/SECADI) sobre o tema como fomento para a discussão das questões de gênero e sexualidade no seu currículo; tampouco os utiliza para a constituição de práticas docentes diferenciadas, mais igualitárias; ou seja, menos proibitivas ou permissivas. [2]

Percebo que a ocorrência de episódios de violência nos quais ocorra discriminação de gênero e a existência de posturas homofóbicas no ambiente escolar possam ser entendidas como exemplo de práticas de permissividade sobre o tema. Já as proibições ocorreriam, a meu ver, no que tange as posturas e comportamentos diferenciados daqueles naturalmente esperados para os gêneros, uma vez que as mesmas são, de modo geral, corrigidas pelos docentes através de narrativas e discursos que evidenciam aos discentes formas determinadas para que alunos e alunas transitem e sejam percebidos no ambiente escolar.

A partir das ideias expostas seria profícuo pensar as permissividades e proibições como formas de controle disciplinar ou ainda, como formas de subjetivação dos alunos e alunas no ambiente escolar? As permissividades e proibições poderiam constituir uma *ortopedia da sexualidade ou de gênero* no ambiente escolar? Assim, entendo como relevante o desenvolvimento de estudos a fim de compreender como as posturas e os comportamentos apresentados por alunos e alunas na contemporaneidade são interpretadas, narradas, descritas a partir das perspectivas de gênero e sexualidade inseridas no currículo escolar.

Penso que o debate de questões como as acima destacas seria profícuo para a produção de práticas curriculares diferenciadas, mais próximas dos sujeitos contemporâneos. De modo semelhante a Gilles Lipovetsky (2000), entendo que, em tempos de "hipermodernidade", as posições de gênero se reorganizam; dessa forma, torna-se necessário que estejamos atentos a novas configurações nas pesquisas que realizamos e nas práticas que desenvolvemos em nosso cotidiano pedagógico. É possível dizer que, hoje, as mulheres buscam espaço, mas não o mesmo lugar dos homens. Conforme afirma o autor (2000: 14): "Modernidade democrática: não permutabilidade dos papéis de sexo, mas constituição de distâncias diferenciais mais tênues, menos anuladoras, não diretivas, não constituindo mais obstáculo ao princípio de livre disposição de si".

Referências Bibiográficas

Carvalho, M.; Teixeira, A. & Raposo, A. (2008). "Banheiros escolares e reprodução de gênero" in Ribeiro, C. M. & Souza, I. M. S. (Orgs.) *Educação Inclusiva: tecendo gênero e diversidade sexual nas redes de proteção*. Larvas: Ed. UFLA, pp. 96-110.

Cornwall, A. & Jolly, S. (2008). *Questões de Sexualidade: ensaios transculturais*. Editora ABIA.

Costa, M. (2006). "Quem são? O que querem? Que fazer com eles? Eis que chegam às nossas escolas as crianças e jovens do século XXI." in Moreira, A. F. B. *et al. Currículo cotidiano e tecnologias***.** Araraquara: Junqueira & Martins, pp. 93-110.

Foucault, M (2007 [18 ª edição]). *História da sexualidade I- A vontade de saber*. São Paulo: Graal.

.______. (1999 [5ª edição]). *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola.

.______. (1987 [3ª edição]). *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Green, Bill & Bigum, C. (1995). "Alienígenas na sala de aula" in Silva, T. T. (Org.) *Alienígenas na*

2 Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão.

*sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação***.** Petrópolis: Vozes, pp. 208-243.

Furlani, J. (2004). *Gêneros e Sexualidades na Educação Sexual Infantil*. Projeto de Tese (Doutorado em Educação), Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Hall, S. (2006 [11ª edição]). *Identidades Culturais na Pós – Modernidade***.** Rio de Janeiro: DP&A.

Larrosa, J. (1996). "Narrativa, identidad y desidentificación" in *La experiencia de la lectura*. Barcelona: Lertes.

Lipovetsky, G. (2000). *A terceira mulher: permanência e revolução do feminino***.** São Paulo: Companhia das Letras.

Louro, G. (2003). "Currículo, gênero e sexualidade: o "normal", o "diferente" e o 'excêntrico'" in Louro, G.; Neckel, J. F. & Goellner, S. V. (Orgs.). *Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação***.** Petrópolis: Vozes.

.______. (2000). "Sexualidade: lições da escola" in Meyer, D. E. E. (Org.) *Saúde e Sexualidade na escola*. Porto Alegre: Mediação. Cadernos Educação Básica 04, pp. 84 -96.

.______. (1997). *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Vozes.

.______. (1987). *Prendas e antiprendas: uma escola de mulheres*. Porto Alegre: Edurgs.

Meyer, D. (2003). "Gênero e educação: teoria e política." in Louro, G.; Neckel, J. F.; Goellner, S. V. (Orgs.) *Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação*. Petrópolis: Vozes, pp. 9- 27.

Ribeiro, C. (2008). "Os jogos na educação para a sexualidade." in Ribeiro, C. M. e Souza, I. M. S. (Orgs.) *Educação Inclusiva: tecendo gênero e diversidade sexual nas redes de proteção*. Larvas: Ed. UFLA. pp. 96-110.

Vargas, J. (2008). *Meninas (mal)comportadas: posturas e estranhamentos em uma escola pública de periferia***.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Woordward, K. (2000). "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual" in Silva, Tomaz T. (Org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, p. 7-72.

Questões de género em contextos coloniais e pós-coloniais: o universo feminino em Niketche: um processo de reconstrução identitária

Lídia Maria Caiado Batista Valadares[1]

Resumo: “Niketche – uma história de poligamia”, de Paulina Chiziane, leva-nos a refletir sobre o período pós-colonial em Moçambique, mostrando-nos a diversidade cultural de um país afetado pelas interferências da guerra, pelas influências ocidentais, sujeito à rasura de tradições, à transformação de costumes e, consequentemente, a fraturas identitárias. Emerge a figura feminina habituada ao silêncio, à dependência total do homem, ao sofrimento, à dupla marginalização pelo domínio colonial e pela subordinação ao género, a um não-lugar. Todavia, ressalta deste romance a luta da mulher por um lugar digno, representada pela narradora, que passa do silêncio à voz, do conformismo à ação, do aprisionamento à libertação.

Este texto torna percetível um processo de reconstrução identitária da mulher cindida, em paralelismo com a reconstrução identitária de uma nação, também ela fendida, parecendo-nos ver, aqui, uma dupla reedificação de identidades no percurso de libertação, de independência do universo feminino (nação e mulher).

Palavras-chave: pós-colonialismo; libertação; reconstrução; identidade; feminino.

Introdução

A Literatura constitui uma importante zona de contacto, em que a transculturação emerge em toda a sua complexidade (c.f. Omar, 2006: 211). A desconstrução do Ocidente advogada pelos estudos pós-coloniais implica um constante ataque à hegemonia ocidental e uma reavaliação dos valores do cosmopolitismo convencional, uma reacomodação do cânone cultural.

E é esta leitura reflexiva, pluridimensional, questionadora da autoridade discursiva, consciente da existência de um “terceiro espaço”, uma “zona de contacto”, lugar de mescla de culturas geradores de identidades pós-coloniais (c.f. Omar, 2006: 211) e ilustradora da marginalização e silenciamento de determinados grupos sociais que Paulina Chiziane, uma escritora moçambicana, nos propõe, em “Niketche, uma história de poligamia”, o romance em apreço, neste trabalho.

Neste romance, Paulina Chiziane, com o seu olhar africano, leva-nos a adentrar na sociedade moçambicana, de cunho marcadamente patriarcal, no seu painel de culturas diversas, nas suas lendas, nas suas tradições e no universo feminino, prisioneiro de uma mudez ancestral.

Através de uma escrita sedutora, de uma linguagem eivada da magia da oratura africana, esta autora moçambicana instiga-nos a ouvir o silêncio da voz feminina, a compreendê-lo no seu contexto

1 Mestre em Línguas, Literaturas e Culturas – Estudos Portugueses, pela Universidade de Aveiro. É autora de alguns estudos e publicações no âmbito da “Transversalidade da Língua Portuguesa” e do incentivo à leitura e à escrita e tem desenvolvido diversos cursos de formação e participado em seminários no campo da natureza transversal da Língua Portuguesa. Participou no Congresso “A Europa das Nacionalidades – Mitos de origem: Discursos Modernos e Pós-modernos”, em 2011, na Universidade de Aveiro e tem publicado artigos na Revista de Literatura – “forma breve” - Universidade de Aveiro. É professora de Português-Francês no Agrupamento de Escolas Latino Coelho, Lamego.

lmvaladares@gmail.com

histórico e social. A toada oralizante anunciada pela autora permite-nos adivinhar, desde logo, a valorização da oralidade e o intuito de não erradicar deste livro a voz dos que não tinham acesso à palavra escrita.

E é através deste contar histórias ou cantar, tão insistentemente sublinhado ao longo do texto, que nos propomos analisar o retrato da mulher na cultura africana e indagar sobre o seu papel na (re) construção de uma identidade feminina num "entre-lugar" onde os pesos das tradições africanas e das influências colonizadoras, da modernidade interagem em tensões constantes.

1. A voz feminina

Em "Niketche: uma história de poligamia", Rami, a protagonista, após vinte anos de casamento, descobre que o seu marido, Tony, comandante da Polícia, homem de boa situação socioeconómica, é polígamo. Cansada das suas ausências permanentes e de uma vida de solidão, decide sair em busca desesperada das suas pegadas. Nessa busca, descobre outras quatro mulheres com quem o marido vive, vários filhos, quatro lares com um ponto comum – o mesmo homem. Após o primeiro impacto de amargura, de desamparo, Rami é acometida de um crescente desejo de vingança e associa-se às suas rivais com o objetivo de alterar o percurso desta saga.

A voz de Rami é o pano de fundo de toda a trama, propalando outras vozes femininas habituadas ao silêncio.

A temática feminina polariza toda a narrativa, a mulher subalternizada, inferiorizada é o mote central do romance.

2. A dança da vida

A dança permeia toda a narrativa inundando-a de um movimento ritmado e sublinhando a sua presença imprescindível no quotidiano moçambicano. O título logo prenuncia o relevo atribuído à dança no universo feminino. Niketche é "uma dança macua, uma dança do amor, que as raparigas recém-inicidas executam aos olhos do mundo, para afirmar: somos mulheres. Maduras como frutas. Estamos prontas para a vida! Niketche. A dança do sol e da lua, dança do vento e da chuva, dança da criação. [...] Nos jovens desperta a urgência de amar, porque Niketche é sensualidade perfeita, rainha de toda a sensualidade" (Chiziane, 2002: 160). Aqui a dança assume a expressão da transbordante sensualidade da mulher africana.

Dança-se para celebrar situações e sentimentos eivados de antagonismo. Dança-se para exorcizar os males e as preocupações, para libertar. Dança-se numa explosão de cólera. A dança enleia toda a urdidura textual ao som da voz da narradora, que nos conduz em movimentos ritmados por uma sociedade dividida entre o feminino e o masculino, o matriarcal e o patriarcal, a monogamia e a poligamia, a tradição e a contemporaneidade, o norte e o sul, a voz e o silêncio. E é em passos dicotómicos que Rami se movimenta entre a tradição e a modernidade, entre os rituais iniciáticos do amor e a educação cristã, entre o lugar da mulher como serventia para a procriação e o papel da mulher reflexiva, numa dança da vida, cometendo erros e correções na busca incessante da sua própria identidade.

3. O movimento pendular da narrativa: a batuta da voz da narradora

Toda a narrativa é marcada por um movimento pendular. Sob a batuta da voz melodiosa da narradora, vamos oscilando entre o Norte e o Sul, entre o estatuto do homem e o da mulher, entre

as culturas africanas e as influências coloniais, mergulhando na diversidade cultural moçambicana e constatando o binarismo dicotómico que matiza todo o romance. Esta dicotomia está bem visível nas diferenças culturais entre o Norte, hermético a influências externas, e o Sul, permeável à influência colonial portuguesa. Assim, vão emergindo, ao longo do romance, mulheres que testemunham essa duplicidade educacional: as do Norte, mais cuidadas, mais estimadas pelos homens, "educadas para a vida e para o amor" (Chiziane, 2002: 207), frequentadoras da escola do amor e dos ritos de iniciação, conhecedoras da importância do amor e do prazer; as do Sul, exclusivamente dedicadas ao trabalho, à procriação, aos filhos e ao marido, dominadas, escravizadas pelo homem, sem quaisquer direitos, nostálgicas, "condenadas a morrer sem saber o que é o amor e a vida" (Chiziane, 2002: 175), fisicamente descuidadas, inseguras, marginalizadas, "exiladas no seu próprio mundo" (Chiziane, 2002: 175). Segundo a voz de Mauá, uma das mulheres de Tony, a sociedade do Norte é mais humana, a mulher tem direito à felicidade e à vida e à mesma liberdade dos homens no que respeita ao amor.

Logo no início da narrativa, torna-se claro o propósito de Chiziane de localizar o enredo no período de pós-guerra colonial: "Um estrondo ouve-se do lado de lá. Uma bomba. Mina antipessoal. Deve ser a guerra a regressar outra vez." (Chiziane, 2002: 11). Inserido nesta época, o leitor pode compreender com facilidade o jogo de tensões desenvolvido.

Note-se, ainda, a educação europeizada da narradora quando, revoltada e culpabilizando a igreja, reconhece que tinha sido atirada para o casamento sem qualquer preparação e que aprendera "todas aquelas coisas das damas europeias, como cozinhar bolinhos de anjos, bordar, boas maneiras, tudo coisas de sala. Do quarto, nada!" (Chiziane, 2002: 46).

Várias passagens denunciam as marcas deixadas pela colonização portuguesa e dão provas da mescla de culturas ocorrida durante esse período e da consequente fraturação identitária.

Indiferente a esta diversidade, surgia Tony, como elemento unificador. Para Tony as mulheres eram "uma amostra de norte a sul, o país inteiro nas mãos de um só homem. Em matéria de amor, o Tony simboliza a unidade nacional." (Chiziane, 2002: 161).

4. Lugares na sociedade moçambicana: uma questão de género

Neste romance, Paulina Chiziane leva-nos a repensar os anos que se seguiram à independência de Moçambique e a desvendar o lugar da mulher, em confronto com a posição masculina, neste país com fraturas identitárias.

Através das constantes reflexões e indagações de Rami sobre a sua condição de mulher e por intermédio das vozes de outras mulheres que a narradora traz à cena, vamos adentrando numa sociedade marcadamente patriarcal e visualizando o espaço reservado à mulher, nitidamente subalternizada, marginalizada e escravizada pela prepotência que os estereótipos padronizados conferem ao homem. A legitimação da superioridade do homem, o direito à diferença nas relações familiares, conjugais e extra-conjugais são normas já determinadas pelo destino, segundo constata a narradora: "Poligamia é o destino de homem e castidade é o destino de mulher." (Chiziane, 2002: 130). Assim, no amor, a mulher surge sempre vencida, como conclui a narradora, ao ouvir histórias de vida de outras mulheres, sai sempre derrotada e votada à solidão, segundo a voz de Rami: "No amor, as mulheres são um exército derrotado, é preciso chorar. Depor as armas e aceitar a solidão." (Chiziane, 2002: 15).

A coerção dos direitos da mulher, a anulação da sua liberdade, em dicotomia com a posição privilegiada do homem, estão bem explícitas na réplica de Tony ao lamento de Rami perante as suas ausências e à incriminação pela suspeitada traição: "Traição? Não me faça rir, ah, ah, ah, ah. A pureza é masculina e o pecado é feminino. Só as mulheres podem trair, os homens são livres, Rami." (Chiziane, 2002: 31).

O património oral, de raízes ancestrais, é também convocado para fundamentar a obediência da mulher ao macho, como é o caso da lenda de Vuyazi, contada pela tia de Rami durante um conselho de família, solicitado por Tony para garantir a obediência das cinco mulheres do polígamo. Segundo esta lenda, uma princesa que não cumprira o mandamento de obediência aos homens tinha sido castigada pelo pai e estampada na lua, como exemplo de castigo para o mundo inteiro. É de salientar a instigação à punição das infratoras da lei de dominação masculina.

A mulher surge, também, como propriedade familiar. No Sul, quando o marido morre, a viúva é tchingada, sujeita a levirato por um dos cunhados, como dá a saber a narradora, referindo-se à suposta morte do marido: "E todos aguçam os dentes para me tchingar a mim." (Chiziane, 2002: 211).

A mulher aparece, ainda, como vítima das guerras, conquistada, violada pelos guerrilheiros, pelos dominadores, como uma espécie de troféu, de apropriação do território feminino (mulher e nação). Quando a narradora rememora a história de uma mulher da Zambézia, com cinco filhos, sendo quatro, fruto de violações de soldados, em períodos de guerra, observa que: "Essa mulher carregou a história de todas as guerras do país num só ventre. Mas ela canta e ri." (Chiziane, 2002: 277).

Assim, com Margarida Calafate Ribeiro, somos de opinião que "as mulheres africanas são duplamente vítimas de opressão: de um lado, oprimidas pela sociedade africana colonizada, de cariz patriarcal e machista em que estão integradas e, por outro lado, pela sociedade colonial, branca e também ela patriarcal que a todos tutela" (Ribeiro, 2006: 136).

Na linha de Spivak, configura-se um sujeito feminino que se vê marginalizado duas vezes: pelo domínio colonial e pela subordinação de género. (cf. Omar, 2006: 221).

5. Qual será o género da religião?

Não podemos ignorar, ao longo da narrativa, a voz crítica feminina, que questiona uma religião e um Deus, face às injustiças e humilhações de que são vítimas as mulheres. Adivinha-se uma censura subliminar à naturalidade e conformismo com que a poligamia é encarada em Moçambique, quando Rami pede a Deus que invente uma nova bíblia com um Adão e muitas Evas, para legitimar esse cariz natural e fatal da poligamia: "Se a poligamia é natureza e destino, por favor, meu Deus, manda um novo Moisés escrever a nova bíblia com um Adão e tantas Evas como as estrelas do céu." (Chiziane, 2002: 95).

A mesma dissonância entre o plano terrestre e o divino e uma crítica velada ao trabalho de Deus estão expressas na manifesta estranheza da narradora pelo facto de Deus permanecer solteiro enquanto na terra africana reina a poligamia: "Nesta coisa de fabricar homens à sua semelhança Deus falhou em alguma fórmula: Ele permanece solteiro e os homens polígamos." (Chiziane, 2002: 130).

A condenação da mulher ao silêncio, à invisibilidade, à inutilidade, à maldade parece uma maldição que está enraizada na feminilidade e já vem de tempos remotos e tutelas divinas, como reflete a narradora:

> "[...] até na bíblia a mulher não presta. Os Santos, nas suas pregações antigas, dizem que a mulher não vale, a mulher é um animal nutridor de maldade, fonte de todas as discussões, querelas e injustiças." (Chiziane, 2002: 70).

Continuando as suas reflexões, Rami, em tom dubitativo, exprime as suas suspeitas. "Mas a deusa deve existir, penso. Deve ser tão invisível como todas nós." (Chiziane, 2002: 70).

Saly, uma das cinco mulheres de Tony, acusa também a religião de ter combatido e transformado as tradições, a cultura da região sul: " Vocês do sul deixaram-se colonizar por essa gente da Europa e os seus padres que combatiam as nossas práticas." (Chiziane, 2002: 180).

No campo da religião, as vozes femininas entoam críticas, incompreensões, estranhezas, revoltas, adivinhando-se o prolongamento do domínio masculino ao reino divino.

6. Do silêncio à voz: um percurso de reconstrução identitária

Desta narrativa, ressalta o profundo silêncio a que a mulher moçambicana se vê remetida. Numa reunião familiar de mulheres, em que as velhas damas, com "as vozes mórbidas das cativas" (Chiziane, 2002: 126), ditam às mulheres de Tony os mandamentos da lei da escravatura feminina, lembrando que deveriam servir o marido de joelhos, dando-lhe os melhores alimentos, sendo necessário "investir nele, tanto no amor como na comida." (Chiziane, 2002: 126), as mulheres novas aprisionam o riso e a fala: "Guardámos silêncio perante a ladainha com que sempre adormeceram as mulheres ao longo dos tempos…" (Chiziane, 2002: 126). No final do conselho de família convocado por Tony, a narradora conclui: "Cerramos as nossas bocas. Por acaso temos direito à palavra? E por mais que a tivéssemos, de que valeria? Voz de mulher serve para embalar as crianças ao anoitecer." (Chiziane, 2002: 154).

E assim adormecidas, as mulheres mantinham-se numa letargia secular, num conformismo mórbido, sem nada fazerem para alterar o seu curso de vida, como confessa a narradora. (Cf. Chiziane, 2002: 20). Contudo, perante a dor da solidão e a humilhação do abandono, Rami é acometida de desejos de libertação de todos os anos de silêncio, de opressão e começa a sentir a revolta pela sua condição feminina. Adotando uma atitude reflexiva, de questionamento sobre o lugar da mulher numa sociedade em que as tensões entre a cultura tradicional moçambicana e a cultura ocidental provocavam fraturas identitárias, Rami começa a aperceber-se do poder do silêncio e a usá-lo como uma das armas contra os homens: "Eles querem destruir e nós queremos construir, por isso fazemos a luta de armas depostas. Em silêncio se vencem os grandes combates." (Chiziane, 2002: 152). Identificamos, aqui, o entendimento do poder impercetível do silêncio expresso por Smedt: "O silêncio e o poder são subtis, daí não nos darmos conta de ambos, pois é mais fácil, mas não mais inteligente ou compreensível, lidar com o barulho das palavras." (Smedt, 2003: 34).

Conquistando a sua autonomia financeira, criando fortes laços solidários com as amantes do seu marido, ganhando força no espírito cooperativo das mulheres unidas, Rami foi alcançando a liberdade, a independência e ajudando a outras neste processo de libertação. Paulatinamente, de forma bem pensada e utilizando o silêncio como uma das armas, foi conquistando o direito à palavra e à vida própria, libertando-se da dominação masculina. Da mesma forma e sob sua orientação, as outras mulheres de Tony ingressaram no mercado de trabalho, construindo a sua independência e tomando iniciativas coletivas de destruição do mito do macho dominador. Todas buscaram saída, foram conquistando novos lugares na sociedade, todas foram reconstruindo a sua identidade. Contudo, este processo de libertação feminina gera muitos conflitos, observáveis não só nas constantes lutas internas de Rami para se libertar das amarras da sua condição, como também nas tensões existentes entre as culturas africanas ancestrais e a cultura ocidental contemporânea, pelos problemas de aculturação gerados pela colonização. A modernidade e a tradição são duas forças poderosas que fazem parte do pós-colonialismo e que, por vezes, entram em choque e moldam o novo estatuto da mulher africana, que se encontra ainda cindida entre a cultura tradicional e a cultura europeia, contemporânea.

Neste romance representativo da voz feminina, desfilam dois grupos de mulheres: o grupo das mulheres que buscam a sua libertação e um lugar digno na sociedade e o outro, que defende a cultura tradicional africana, logo, a dominação masculina.

Parece-nos vislumbrar nesta defesa da cultura tradicional, um reviver, uma recuperação das tradições, das crenças que foram suprimidas pelos colonizadores, emergindo o fenómeno designado como "etnocentrismo inverso" e que consiste na valorização da cultura colonizada, denegrindo as que

estão associadas ao período de colonização. (c.f. Omar, 2006:262).

Verificamos, ainda, que a poligamia é venerada e garantida pelos homens, mas também é perpetuada pelas mulheres africanas. Contudo, na luta dolorosa e morosa pela libertação feminina, no seio de tensões dicotómicas, a voz da narradora parece anunciar o desfalecer da tradição quando, relembrando o conselho de família convocado por Tony, depois de nos exprimir a revolta dos homens pelo facto de os seus descendentes masculinos estarem a perder privilégios, verbaliza a sua reflexão: "Mas as tradições nascem e morrem, como a vida." (Chiziane, 2002: 152).

7. Considerações finais

Em Niketche, Paulina Chiziane leva-nos a refletir sobre o período pós-colonial em Moçambique, mostrando-nos a diversidade cultural de um país afetado pelas interferências da guerra, pelas influências ocidentais, sujeito à rasura de tradições, à transformação de costumes e, consequentemente, a fraturas identitárias.

Ressalta, desde logo, a estrutura binária deste romance, visível na oposição Norte/Sul, masculino/feminino, tradição africana/cultura ocidental, silêncio/voz, dicotomia sugestiva da busca desesperada da identidade nacional de um país que, após a independência, inicia um processo de reconstrução identitária e em que polos opostos reivindicam o seu lugar num espaço desestruturado.

Este painel remete-nos para a necessidade de considerar as questões da identidade pós-colonial, os fenómenos de mescla, a combinação e a fusão de formas culturais, raciais, linguísticas, religiosas, revelando-se imperioso ter em conta que qualquer conceito transmitido pelo colonizador ao colonizado será, na dinâmica da apropriação transcultural, renovado e reinterpretado à luz da cultura do Outro, surgindo, inevitavelmente, a mestiçagem cultural e linguística e o mimetismo congregante da semelhança e da diferença. Trata-se, pois, de reconhecer o caráter intrinsecamente híbrido tanto das identidades como das culturas, neste espaço africano.

Identifica-se, neste romance, a presença de um "terceiro espaço" (c.f. Omar, 2006: 211), um espaço de fusão, de comunicação e negociação cultural, projetado pelo olhar híbrido de Chiziane, que foca simultaneamente a África e a Europa, numa postura de questionamento e reflexão, fomentadora de uma dialética cultural que evite políticas de polaridade entre a cultura tradicional e a cultura ocidental, entre o colonizador e o colonizado. A este propósito, parece-nos pertinente revisitar o poema "Naturalidade" de Rui Knopfli, em que o poeta diz: "Não sei se o que escrevo tem a raiz de algum pensamento europeu. / É provável... Não. É certo, / mas africano sou." (Knopfli, 2003: 59), por ser bastante exemplificativo dessa fusão, dessa interpenetração de culturas.

É de salientar a ausência de maniqueísmo redutor neste texto em que a apresentação de binómios induz somente o leitor ao questionamento e à reflexão, não expressando condenações ou absolvições de situações ou posturas.

No centro generativo do texto, encontra-se a protagonista – narradora, que nos permite mergulhar na sociedade patriarcal moçambicana e identificar o lugar reservado à mulher subalternizada, marginalizada, dominada pela prepotência masculina.

Emerge, assim, a figura feminina remetida ao silêncio, à dependência total do homem, ao sofrimento, à humilhação, à condição de "objeto possuído", à dupla marginalização pelo domínio colonial e pela subordinação ao género, a um não-lugar.

Todavia, ressalta deste romance a luta da mulher pela conquista de um lugar digno, representada pela narradora, que passa do silêncio à voz, do conformismo à ação, do aprisionamento à libertação. Em Niketche, configura-se a ascensão feminina, à medida que a personagem principal questiona a sua vida, pondera a sua situação de mulher, compreende e usa o poder do silêncio, utiliza a força

cooperativa para a sua libertação e a de outras mulheres, abrindo caminhos para a conquista da voz e de lugar na sociedade. No entanto, registam-se conflitos neste processo de libertação da mulher, resultantes da pulsão entre a cultura tradicional e a cultura europeia, duas forças poderosas que entram em choque e causam oscilações no estatuto da mulher africana, que se encontra, ainda, cindida entre o tradicional e o moderno, entre a libertação e o aprisionamento à prepotência masculina. Se, por um lado, crescem as mulheres reflexivas, questionadoras, lutadoras, com voz e capazes de construir o seu próprio caminho, também se mantêm vivas as que cultuam o machismo e perpetuam o silêncio e a poligamia.

Contudo, em "Niketche: uma história de poligamia" torna-se percetível um processo de reconstrução identitária da mulher cindida, em paralelismo com a reconstrução identitária de uma nação, também ela fendida, parecendo-nos ver, aqui, uma dupla reedificação de identidades no percurso de libertação, de independência do universo feminino (nação e mulher).

Referências Bibliográficas

Chiziane, P. (2002). *Niketche: uma história de poligamia*. Editorial Caminho.

Knopfli, R. (2003). Obra Poética. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Menegolla, I. (2003). *A Linguagem do Silêncio*. São Paulo: HUCITEC.

Omar, S. (2006). *Los Estudios Post-Coloniales. Hacia un nuevo proyecto para la crítica y la transformación cultural*. Universitat Jaume. Facultat de Ciencias Humanas y Sociales.

Ribeiro, M. (2003). *Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo*. Oficina do CES.

__________. (2006). "Lusos Amores em Corpos Colonizados: as mulheres africanas na literatura da Guerra Colonial" in *Ellipsis, Journal of the American-Portuguese Studies Association*, nº 4, pp. 131- 147.

Smedt, M. (2006). *Elogio do Silêncio*. Lisboa: Sinais de Fogo.

Vozes Subalternas: Trajetórias Discursivas no enfrentamento da violência contra mulheres

Janaina Sampaio Zaranza Maria[1] & Isabel Bezerra Linhares[2]

Universidade Federal do Ceará/ INTA, Brasil

Resumo: Neste estudo focalizo os conflitos conjugais quando os mesmos passam a serem vivenciados nos espaços públicos destinado à denúncia de violência contra mulher, a partir da promulgação da Lei No. 11340 (lei Maria da Penha), com o objetivo de aferir os impactos subjetivos e sociais produzidos nesses individuos. Analiso a crítica por alguns autores contemporâneos como Sorj e Monteiro (1985), Grossi (1995), Gregori (1987), Rifiotis (2006), Debert (2006), Spivak (2010), Agambe (1998) sobre a penalização e a judicialização do autor de conflitos de conjugalidade. Para Debert (2006) a judicialização é a principal forma de enfrentamento de conflitos interpessoais e de conjugalidade no ambiente doméstico. Assim, visualizamos as dificuldades e os avanços da lei, permitindo verificar como mulheres, mulheres, movimentos, polícia, jurídico estão dispostos a mudar.

Palavras chaves: Violência; Mulher; Subalternidade.

1. Lei Maria da Penha – Da Morte aos Movimentos

Esta é uma primeira parte do texto da pesquisa de doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará enfoco os conflitos nas relações amorosas, quando os mesmos passam a ser vivenciados nos espaços públicos destinados à denúncia de violência contra a mulher, a partir da promulgação da Lei Nº 11340 (Lei Maria da Penha), com o objetivo de aferir os impactos subjetivos e sociais produzidos nesses indivíduos. Esse novo ordenamento jurídico reflete o quanto as relações interpessoais passaram a ser base de trabalho para instituições públicas modernas[1], alterando os mecanismos de controle exercido sobre o privado, refinando as condutas e os usos da violência em decorrência de uma crescente publicização do que antes era vivido como estritamente íntimo. Essas novas formas de regulação institucional, que culpabilizam e criminalizam as práticas de violência conjugal, já apresentam alcances e limites que estão a merecer o olhar atento das Ciências Sociais.

Meu objeto de estudo está na possibilidade de flagrar a mulher quando na tensão vivida por meio de sua nova atuação, a partir do rompimento da violência com a sua posterior trajetória de refazimento. Nesse percurso, as mulheres tentam se fortalecer a partir da denúncia dos maus-tratos – que parece também revelar que o rompimento de uma identidade fragmentada, que se esconde nas dores, também se apresenta como capaz de tecer

1 Delegacia de Defesa da Mulher, Juizado Especial da Mulher em Situação de Violência, Centros de Referência de Atendimento da Mulher em Situação de Violência e Casas Abrigos

1 Estudante de Pos Graduação em Sociologia – UFC, Professora do INTA. e-mail: inazaranza@yahoo.com.br

2 Estudante de Pos Graduação em Sociologia – UFC, Professora do UEVA

novas redes de sociabilidades, através do processo de singularização do seu eu feminino.

A lei aprovada fez com que essa mulher saísse do seu mundo privado e expusesse os contextos situacionais relacionados à manutenção de violência. É assim que esta mulher atravessa um percurso de mulher violada/ vitimizada para o enfrentamento a Violência doméstica e de gênero. Saí do espaço da violência velada para o enfrentamento a violência vivida.

Esta saída muda sua subjetividade atuar na produção um novo de sujeito histórico – "a mesma mulher mais empoderada". A situação de violência não separa suas duas histórias, mas elabora e consegue reavaliar a situação extremada, vivenciando e refletindo como ultrapassar esta realidade cotidiana. A ida a delegacia para alguns é um ultraje, e movimenta a ira para outros;

> Quando eu sair daqui ela vai ver, o diabo já está cantando na minha cabeça(homem autoetnografado na Delegacia da Mulher – após prisão em flagrante – 11.03.2013)

> Doido do homem que confia no bicho que sangra por sete dias e não morrer (Piada feita por autoetnografo no grupo do Nuah -16.05.2013)

Na cabeça de alguns homens as mulheres são vistas como extensão de seus patrimônios, corpos ou sexos, mas ou ler Spivak (2006), Das (1997), Foucault (1999) Versiani (2005), Agambe (2004) mostrando uma identidade deteriorada como Goffman (2004) coloca, ou se trouxer Spivak (2006) um sujeito feminino que não pode ser ouvido ou lido, pergunto como a identidade feminina torna-se sujeitos subalternos[2] que nos pertence seja nossos corpos, nossas mentes, ou em nossos sexos. Conforme Agambe (2004) Em Estado de Exceção, o autor elabora existir pessoas que suas mortes não serão importantes para o Estado denominando de vidas nuas.

Para Agamben (2004), encontramos categoria constituindo como homo sacer, que possui uma vida nua...Ao referi-la o autor constrói parâmetros para o morrer, ou melhor, a morte de ser aceitável incogitávelmente. É de certa forma possível matar, como diz Agamben (2004) Há uma distinção. Nessa "vida", enfim, nesse ambiente em que "vive" o *homo sacer*, não há distinção entre público e privado, direita, esquerda, nada disso tem sentido. Uma espécie de psicopatia social. A percepção da ausência das Instituições. É o nada, o vazio que acaba produzindo o caos. Há uma "máquina biopolítica" (Agamben, 2004) que produz esse "novo" *homo sacer*. "Ela produz suco. Suco humano ". Vejamos o relato de uma das etnografadas:

> "Eu acho que isso aí se realmente existe essa lei fica só no papel. Fica só no papel porque eu já vi, por exemplo, o meu ex pai dos meus filhos, eu já fiz vários BOs contra ele aqui [Delegacia da Mulher], ele já foi chamado, outra vez ele me seguiu até aqui, foi detido e sempre indo pra casa. É tanto que ele usa essa frase, ele diz que os papéis de uma delegacia ou um mandado judicial ele faz de papel higiênico, tá entendendo? Aí você se tira o peso da palavra, não tem. Eu não acredito, eu sei que existe a Maria da Penha, a Lei Maria da Penha, mas eu não acredito na serevidade dessa, dessa lei, que ela seja assim realmente severa. Eu não acredito."(etnografa, delegacia da mulher – Fortaleza)

Como nos mostram os estudos feitos pelo autor considera haver o arquétipo do moderno através do estado de exceção, denominado *iustitium*[3]. Implicava, pois, uma suspensão não apenas da administração da justiça, mas do direito enquanto tal. Visto que permite observar o estado de exceção em sua forma paradigmática, serve como um modelo a uma situação de exceção, a partir do momento em que são suspensas as obrigações impostas pela Lei à ação dos magistrados. O *iustitium* suspende

2 No capítulo 4 irei trabalhar melhor esta questão teórica.

3 O termo *iustitium* significa literalmente "interrupção, suspensão do direito", quase um intervalo e uma espécie de cessação do direito.(Agambe, 2004: 68)

o direito e, a partir disso, todas as prescrições jurídicas são postas de lado. (Agamben, 2004: 70)

> No relato do promotor de justiça colocou que os policiais em caso de chamado de Lei Maria da penha, eles fazem vista grossa, só leva se o cara botar boneco, ou seja, se tiver ao além da infração – sempre conversam , aconselham, fazem com que o homem possa cair em si. Mas se houver algum desacato, ou lesão eles terão que levar. (Diario de campo, maio 2013)

No entanto podemos prever que as estatísticas de morte de mulheres é acima do esperado, o que acontece que a lei existe, o que acontece para estas mortes ocorre? Na ótica da delegada da Delegacia da Mulher.

> Eu tô aqui há 9 anos, mesmo antes da vigência da lei Maria da Penha, o que eu to vendo é que efetivamente nos tivemos 42% no aumento de denúncias, da vigência da lei até aqui, só que efetivamente nos estamos percebendo em razão ao número de denúncias, mas em contra partida nós estamos sentindo um arrefecimento da violência. Eu digo da lei hoje ser forte, de a lei ser realmente respeitada, as medidas protetivas ter um grande puder intimidatório, as vítimas não estão dando continuidade ao que se denuncia isso também prejudica, porque ela vem ela faz o registro da ocorrência quando ela faz, quando ela não é de natureza pública e incondicionada, ou seja, lesão corporal, ela retroage. O que eu vejo em algumas situações é que elas tomam a lei, a vinda na delegacia mas para dar um susto no agressor e não fazer o procedimento policial e o que a gente nota, e se não acontece de forma efetiva o procedimento policial essa violência é gradativa, é o tipo da coisa ela colocou o caso mas não deu seguimento ao inquérito eles ficam mais violentos. (Delegada, entrevistada, 16.05.2013)

O autor complementa a uma situação de exceção, a partir do momento em que são suspensas as obrigações impostas pela Lei à ação dos magistrados. O *iustitium* suspende o direito e, a partir disso, todas as prescrições jurídicas são postas de lado. Mesmo com a lei Maria da Penha, as mulheres se sentindo empoderadas a denunciar, é um estado de exceção no procedimento da lei. Os processos relacionais e sociais ficam impedindo a atuação cabível.

> Isso eu tenho percebido, mas também quando eu falo do aumento da violência real, têm-se se registrado muitos boletins dizendo assim: pois agora eu só fiz ameaçar eu vou ser preso, pois agora eu vou matar. Então existe que o agressor ele não mudou a cultura, ele tem o sentimento de possessividade, e ele quer que a vítima o objeto de desejo dele. Mesmo que ele vá ser preso, ele não deixa de matar e aí nos estamos voltando para um fenômeno bem característico que a pessoa mata a vítima e depois se matar. Isso aí a gente tem notado vem aumentando após a vigência da lei. È um paradoxo, né? Nós temos o aumento da denúncia, um aumento na credibilidade das mulheres, mas em contra partida ainda vendo assim de cara a não mudança da cultura machista. (Delegada, entrevistada, 16.05.2013)

Nesse sentido, o estado de exceção, como forma de manifestação de um vazio jurídico, é o espaço em que esse autor procura capturar a idéia benjaminiana de uma violência pura e inscrever a anomia no corpo mesmo do *nomos*. Segundo Schmitt, não seria possível existir uma violência pura, isto é, absolutamente fora do direito, porque, no estado de exceção, ela está incluída no direito por sua própria exclusão. O estado de exceção é, pois, o dispositivo por meio do qual Schmitt responde à afirmação benjaminiana de uma ação humana inteiramente anômica. (Agamben, 2004: 83-84)

Agambe (2003) textualmente afirma no estado de exceção o conceito de necessidade. O autor coloca o adágio latino *"necessitas legem non habet"*, ou seja, a necessidade não tem lei. Para ele, a uma divergência – dois sentidos opostos, a necessidade não reconhece nenhuma lei e a necessidade cria sua própria lei(*necessite fait loi*). Desta maneira o lícito torna-se ilícito, a necessidade age aqui como justificativa para transgressão em um caso específico por meio da exceção (Agamben, 2003: 40-41).

Os homens agem para além da lei, ela intimida, reforça o empoderamento mais será que protege. Veja a algumas questões que as mulheres que passaram pela lei relatam:

> Se eu consigo proteção, estou casada há 12 anos e meu marido sempre teve esses acessos de ciúme, já tinha tentado me enforcar mais meu filho pequeno que na época tinha dois anos pegou no pé dele e ele parou, mas agora ele me acordou de madrugada para saber onde estava as mensagens do meu celular, como disse que havia apagado ficou com raiva e começou a me agredir. Eu queria que a lei me protegesse. Eu poderia me separar, mas tenho três filhos, voltar para a casa dos meus pais com três crianças é impossível, não trabalho, sou de outro Estado, moro aqui com ele e minha sogra, e ela não se importa muito com o que faz.(etnografada na delegacia da mulher 09.05.2013)

> Eu vi para vê(...) Eu não vi resultado, eu acho que precisa ser mais vigorosa, tanto que ela fez para essa lei ser reconhecida, eu acho que as mulheres temem mais pela demora, eu não me acho protegida pela polícia, não em hipótese alguma, porque além de ser lento, não que as mulheres na delegacia não façam o trabalho bem feito, elas aqui fazem o trabalho para ser feito. Mas é porque a justiça ela é lenta, tem mulher que das duas uma ou se submeter aquelas ameaças, pela demora. Acaba cedendo, por isso que é chamada de sem vergonha, porque voltam. Mas na verdade seja o medo, ou por outras ela realmente caí na fragilidade e acaba retirando a queixa porque está demorando muito. A mulher por si, ela já é frágil e quando está passando por um momento deste ela se torna mais frágil ainda e aí o que acontece, eu refiro dela está sem apoio, aquela proteção. Ela por muitas vezes oculta da família, fica só, então ela vem buscar um refúgio aqui, na delegacia. E quando ela chega, ela faz apenas um B.O. e aguarde e tem que voltar para casa, acaba não indo nem pra casa, sim voltando para os braços do agressor. (etnografada, delegacia da Mulher – 16.05.2013)

Os relatos mostram a esperança na diminuição da violência como o desespero pela demora na justiça, a delegacia pedi as medidas protetivas, mas quem defere é o juizado. Podemos visualizar como as mulheres ficam a mercê do que pode acontecer. A cada situação apresentada percebemos a identidade da mulher subalterna[4] (Spivak, 2010: 13).

A sociedade indiana, para a autora mencionada as mulheres estão em uma situação ainda mais periférica pelos problemas subjacentes às questões de gênero, o subalterno feminino ainda está ainda mais na obscuridade[5] (p. 15).

> Em relato de oficial do ronda, relatou que em atividade no fronte (atividade na rua) que a viatura foi chamada por ocorrência da Maria da Penha, ao chegar ao local o agressor foi levando a delegacia, no chegando como o rapaz só estava um pouco embriagado o delegado liberou, duas horas depois a mesma viatura foi acionada por tentativa de homicídio, a mulher companheira do agressor tinha sido espancada e esfaqueada com uma peixeira. (diário de campo - relato de oficial do Ronda – 21.03.2013)

Outra forma de deixar as vidas nuas é através da atribuição da fiança por alguns delegados no interior do Ceará mediante a uma ação legal que o Supremo Tribunal Federal considera o homem um direito subjetivo do preso, para entendermos melhor esta realidade o relato explica está ação;

> A fiança na verdade juridicamente falando, o Supremo tribunal Federal determinou como um direito subjetivo do preso, se então o preso preenche os requisitos da fiança tem que a ser concedido, mas a maioria dos presos por violência doméstica a princípio teriam esse direito a fiança. Você tem que entender que a questão relativo a fiança, é questão de lei é uma questão de política criminal. O agressor doméstico é muito

4 Spivak coloca que o subalterno não é qualquer marginalizado, para ela o termo deve ser resgatado, retomando o significado de Gramsci lhe atribui ao se referir ao proletariado, ou seja, aquele cuja voz não pode ser ouvida.

5 Ver a mulher que teoriza, vê sua cumplicidade nesse processo do póscolonialismo.

difícil, é muito perigoso o agressor retornar para a residência onde ele se encontra, só que o risco eminente para a vítima, que o delegado não tem como de afastar esse risco. A partir do momento que ele concede essa fiança poderá acontecer um mal maior a vítima porque o risco é muito grave. E ele entende que é um risco, mas ele fica infelizmente vinculado as decisões legais, ele se mantém numa situação de vulnerabilidade, diante da aplicabilidade da lei. Então por isso que é necessário essa parceria entre a polícia entre o poder judiciário, entre o ministério público, porque se essa fiança se naturalizar vai cair a mesma coisa da lei 9099, o agressor paga ele saí, volta para casa e mata a vítima, então vai perder toda a eficiência e eficácia da Lei.No meu entendimento não cabe por decretação das medidas cautelares pelo delegado, medidas protetivas e aí a impossibilidade de proteção da vítima, então naquele momento quem deve analisar isso é o juiz (delegada adjunta de Fortaleza – 09.05.2013)

Em desconsideração a prática, o desembargador do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul concedeu apelação em favor da não aplicação de fiança no caso de violência doméstica, as últimas decisões têm mostrado que a tendência é buscar a efetividade da Lei Maria da Penha e a proteção da mulher, expondo abaixo as apelação;

STF- ADC 19 – Min. Marco Aurélio:

" dessumiu-se que deixar a mulher- autora da representação- decidir sobre o inicio da persecução penal significaria desconsiderar a assimetria de poder decorrente de relações histórico-culturais, bem como outros fatores, tudo a contribuir para a diminuição da sua proteção e a prorrogar o quadro de violência, discriminação e ofensa à dignidade humana" (Informativo n. 654/STF)

Apelação n. 70050937861/2012- TJRS- Des. Jayme Weingartner Neto

" Destarte, conceber como atípica a conduta de desobedecer medida protetiva de urgência, levando em conta a excepcional segregação cautelar para os crimes relacionados à violência doméstica, seria- renovando venia aos que pensam diversamente- aumentar a vulnerabilidade da mulher, bem como a sensação de impunidade do agressor, esvaziando a própria ratio da Lei n. 11.340/06, e, no limite, do §8º do art. 226 da CF.

Já no relato das delegadas entrevistadas podemos perceber esta situação.

"Que tão sendo arbitradas." Assim, a questão da fiança nos casos da Lei Maria da Penha, pelo menos assim, a DDM em Fortaleza a gente não arbitra fiança, né, a gente faz o procedimento e comunica imediatamente ao Juizado da Mulher né, e qualquer coisa de pedido de arbitramento de fiança seria lá, porque a partir do momento que a gente comunica o preso fica à disposição da justiça, após a gente comunicar a prisão em flagrante, então fica é... à disposição da justiça, então só quem poderia arbitrar algum tipo de fiança seria o Juizado da Mulher né, que é a parte judiciária competente nesse caso, nos crimes de violência doméstica. Assim, a gente não faz pra evitar, porque assim, já saiu, já sai de casa, já tem aquela situação de violência, a gente teme muito pela integridade física e psicológica dessa mulher, a gente tem medo que haja algum desdobramento em relação a essa ocorrência, né. Muitas vezes ele chega aqui, ele é preso aí na hora que a gente afiança é como se, né assim, não passa essa coisa da prisão; porque foi rápido, ele, ele, ele pagou a fiança, preencheu os requisitos e solta. Às vezes eles saem com mais raiva ainda, colocam mais em risco essa mulher e a gente tem uma recomendação do Ministério Público, né, que atua aqui, do promotor de justiça que, que atua aqui no Juizado da Mulher e ele recomenda que a gente não arbitre a fiança porque, antes disso, o que tem apreciação judicial pra se for o caso transformar em preventiva; e até porque há uma previsão legal de nesses casos de Lei Maria da Penha, de violência doméstica, de violência no âmbito familiar né, a gente não arbitre fiança. Na lei nova de exe... na lei do código do processo penal

há uns itens lá, a questão que não se deve arbitrar fiança quando é...é... quando houver caso de violência doméstica, no caso quando haja, haja o risco da integridade física da mulher, então a gente não faz baseado nisso aí né, baseado nessa recomendação. Porque tirar a mulher daquela situação de violência, tirar esse agressor pra imediatamente reinseri-lo no lar, ela estar vai num risco bem maior; e até porque a gente está amparado legalmente; aí por isso que a gente assim não faz isso. Quem faz assim, acha que pela, acha que, usa a própria lei dizendo que está amparado pela lei pra arbitrar a fiança."É porque assim, tem algumas pessoas que dizem 'Não porque ele tem o direito, é um direito é...é... é um direito do preso, no caso se a pena é menos, é menor de quatro anos então caberia a..a... ser arbitrada a fiança né, e eles tem medo até de responder por abuso de autoridade né. Baseados nisso eles concedem a fiança,né. Mas nesse caso...é, eles concedem a fiança... Mas nesse caso a gente não, a gente não faz exatamente vendo um dos dispositivos desse, dessa mudança no Código de Processo Penal né, porque no caso de descumprimento da Medida Protetiva cabe a prisão preventiva, então quando cabe prisão preventiva a gente não arbitra fiança pra é...é... soltar esse preso imediatamente após o flagrante, viu? Isso é um entendimento da DDM de Fortaleza."

2. Do atendimento pela autoridade policial

Art. 11. No atendimento à mulher em situação de violência doméstica e familiar, a autoridade policial deverá, entre outras providências:

I - garantir proteção policial, quando necessário, comunicando de imediato ao Ministério Público e ao Poder Judiciário;

II - encaminhar a ofendida ao hospital ou posto de saúde e ao Instituto Médico Legal;

III - fornecer transporte para a ofendida e seus dependentes para abrigo ou local seguro, quando houver risco de vida;

IV - se necessário, acompanhar a ofendida para assegurar a retirada de seus pertences do local da ocorrência ou do domicílio familiar;

V - informar à ofendida os direitos a ela conferidos nesta Lei e os serviços disponíveis.

Art. 12. Em todos os casos de violência doméstica e familiar contra a mulher, feito o registro da ocorrência, deverá a autoridade policial adotar, de imediato, os seguintes procedimentos, sem prejuízo daqueles previstos no Código de Processo Penal: I - ouvir a ofendida, lavrar o boletim de ocorrência e tomar a representação a termo, se apresentada;

II - colher todas as provas que servirem para o esclarecimento do fato e de suas circunstâncias;

III - remeter, no prazo de 48 (quarenta e oito) horas, expediente apartado ao juiz com o pedido da ofendida, para a concessão de medidas protetivas de urgência;

IV - determinar que se proceda ao exame de corpo de delito da ofendida e requisitar outros exames periciais necessários;

V - ouvir o agressor e as testemunhas;

VI - ordenar a identificação do agressor e fazer juntar aos autos sua folha de antecedentes criminais, indicando a existência de mandado de prisão ou registro de outras ocorrências policiais contra ele;

VII - remeter, no prazo legal, os autos do inquérito policial ao juiz e ao Ministério Público.

§ 1º O pedido da ofendida será tomado a termo pela autoridade policial e deverá conter:

I - qualificação da ofendida e do agressor;

II - nome e idade dos dependentes;

III - descrição sucinta do fato e **das medidas protetivas solicitadas pela ofendida.**

§ 2º A autoridade policial deverá anexar ao documento referido no § 1º o boletim de ocorrência e cópia

de todos os documentos disponíveis em posse da ofendida.

§ 3o Serão admitidos como meios de prova os laudos ou prontuários médicos fornecidos por hospitais e postos de saúde.;

Art. 326. Para determinar o valor da fiança, a autoridade terá em consideração a natureza da infração, as condições pessoais de fortuna e vida pregressa do acusado, as circunstâncias indicativas de sua periculosidade, bem como a importância provável das custas do processo, até final julgamento.

Art. 328. O réu afiançado não poderá, sob pena de quebramento da fiança, mudar de residência, sem prévia permissão da autoridade processante, ou ausentar-se por mais de 8 (oito) dias de sua residência, sem comunicar àquela autoridade o lugar onde será encontrado.

OBSERVAÇÕES: - endereço? O mesmo da vítima?

avaliar, no flagrante, condições pessoais do réu, periculosidade, vida pregressa, existência de medidas protetivas e segurança da vítima.

Art. 112- §1º- Em 24 horas após a realização da prisão, será encaminhado ao juiz competente e ao Ministério Público, o auto de prisão em flagrante e, caso o autuado não informe o nome de seu advogado, cópia integral para a Defensoria Publica.

§2º- Desde que entenda presentes os requisitos constantes nos artigos 312 e 313 do CPP, a autoridade policial representará pela prisão preventiva do indiciado ou por outra medida cautelar, **encaminhando o pedido juntamente com a comunicação da prisão em flagrante ao juiz**.

Art. 145- A autoridade policial que tomar conhecimento de ocorrência envolvendo a prática de violência doméstica e familiar contra a mulher, preso em flagrante delito o agressor, adotará , de imediato, sem prejuízo de outras medidas, os procedimentos previstos nos arts.11 e 12 da Lei n. 11.340/06.

Cada ação foi perpetrada aos delegados da região norte, sendo aferindo a proibição de estipular fiança ao homem preso por Violência Doméstica. Mas, estas considerações não efetivam ações de proteção a mulher.

No encontro a mulher do terceiro mundo para Spivak fica entre o patriarcalismo e o imperalismo, a constituição de um sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece, não em um vazio imaculado, mas em um violento arremesso que é a figuração deslocada da mulher do terceiro mundo, encurralada entre a tradição e a modernidade.

Para Butler (2009) em Las Vidas lloradas , podemos perceber um aval na morte e na vida de pessoas, principalmente, pois o incidente de 11 de setembro. Mas o autor condiciona o viver de certos segmentos sociais menos especiais que outros. Ao falar os doentes de HIV, mortes em guerra, assim podemos analisar até que ponto a morte e vida de mulheres são importantes para nós.

> Tal vez dicha responsabilidad sólo pueda empezar a realizarse mediante una reflexión crítica sobre esas normas excluyentes por las que están constituidos determinados campos de reconocibilidad,unos campos que son implícitamente invocados cuando,por reflejo cultural, guardamos luto por unas vidas reaccionamos con frialdad ante la pérdida de otras.Antes de sugerir una manera de pensar acerca de La responsabilidad global durante estos tiempos de guerra, quiero distanciarme de algunas maneras equivocadas de abordar el problema. Quienes, por ejemplo, hacen la guerra en nombre del bien común, quienes matan en nombre de la democracia o la seguridad, quienes hacen incursiones en otros países soberanos en nombre de la soberanía, todos ellos creen estar «actuando globalmente» e incluso ejecutando cierta «responsabilidad global». No hace mucho,en Estados Unidos hemos oído hablar de la necesidad de «llevar la democracia» a países donde ésta brilla, aparentemente, por su ausencia. (Butler, 2009: 56)

A autora argumenta sobre que morte podem e devem ser choradas, em estado de guerra, terrorismo, ataques; a morte é advinda de uma especulação, que acontecimentos marcam o morrer,

o self, ou melhor, a identidade da pessoa, do grupo, poderá ser ponto engendramento no matar e no morrer. Algumas vidas, ou mortes podem ser choradas ou não.

> Sou Barbara, tenho 32 anos, sou separada três anos e quatro meses, situação ainda não resolvida judicialmente. Sou a primeira filha de um casal que namorou durante 10 (dez) anos. Segundo minha mãe, foram várias idas e vindas até o casamento. Depois de um ano fui desejada, planejada e esperada com expectativa. Mas sem programar, antes de fazer dois aninhos chegaram minhas irmãs (gêmeas), que conforme relato de familiares teve muito ciúme. Sempre protegida por todos (mãe, pai, avós e tios), recebi um tratamento diferenciado, considerada a "preferida". Cresci sempre cercada de muitos amigos e parentes. Gostava de estudar, o que também me diferenciava de minhas irmãs que na maioria das vezes não se davam bem nos resultados finais. Na adolescência comecei a namorar, mais precisamente aos 13 anos. Tive muitos namorados apesar do meu pai ser moralista e dominador. Diante do rigor com que era tratada por meu pai acabei noivando com 1 ano de namoro e dois meses depois me casei aos 19 anos. Acho que muito mais para conquistar minha "liberdade". Ele, gaúcho, sem vínculo familiar no município de Sobral, veio para trabalhar na Grendene. Apesar de possuir uma cultura diferente, nos dávamos bem. Às vezes me pergunto se cheguei a amá-lo de verdade. O relacionamento acabou, durando 10 anos. Tivemos duas filhas maravilhosas, educadas, inteligentes e muito espertas. Atualmente possuem 10 e 7 anos. Como já mencionado nos separamos há 3 anos, amigavelmente e possuímos um "bom" relacionamento até hoje, todos os contatos por causa das meninas.A separação foi uma decisão difícil, pois meu pai não aceitava e continuou tendo muito contato com o ex-marido e deixou de falar comigo por quase dois anos. Até entender que eu precisava ser feliz. Logo que me separei, com menos de dois meses, comecei a namorar. Um jovem dois anos mais novo e muito ciumento. Mesmo assim ficamos juntos por mais ou menos oito meses. Passamos por vários conflitos devido ao ciúme, pois tenho vários amigos. Ele tinha ciúmes até das amigas. Foi difícil terminar o namoro, pois ele não aceitava o fim, me ligava, ia na minha residência, na casa de amigas para tentar que elas me convencessem a retornar. A decisão de terminar foi quando ele me levou para olhar uma casa que estava pensando em comprar para morarmos. O impacto de um novo relacionamento sério com uma pessoa ciumenta como ele me deixou assustada. Em fim terminei. Dois meses depois, fui a uma festa no município vizinho (Santana do Acaraú) e lá conheci o Francisco (o agressor). A amiga com quem eu tinha ido para lá ingeriu muita bebida alcoólica e o transporte que fomos era dela e ele veio nos seguindo até minha casa. Sabendo onde eu morava e trocamos telefone, na mesma semana ele entrou em contato. Conversamos por telefone alguns dias até combinarmos um encontro. Ele me pegou e fomos a uma festa. Ele foi se chegando e quando percebi, ele já estava morando em minha casa. Dividíamos as contas, claro que eu ficava com a maior parte já que as meninas eram minhas e eu tinha uma renda mensal um pouco maior que a dele. Já tinha conhecimento que ele fazia uso de drogas (cocaína), mas ele relatava que queria ajuda para deixar, pois só usava quando ia para festas. E fizemos um acordo se ele voltasse a fazer uso enquanto estivéssemos juntos, terminaríamos tudo. Porém com quase um ano e meio de relacionamento ele teve uma recaída, se ele usou durante esse tempo, não percebi. Certo dia, sai para a aula e ele saiu, passou a noite fora sem dar nenhuma explicação. Quando chegou no dia seguinte, questionei o que tinha acontecido e ele acabou relatando o uso de drogas. Pedi que ele saísse de minha casa e apesar de prometer que jamais faria isso novamente, mantive minha decisão. Ligou por diversas vezes e não atendi, foi na minha casa e não quis nem conversa. Dias depois ele entrou em contato informando que estava indo para uma clinica de recuperação, pedindo meu apoio. Dei muita força e incentivei. Ele pediu para que eu ficasse recebendo as ligações dele, para que ele tivesse força para realizar o tratamento. Erroneamente tentei ajudar e me arrependo até hoje.Permaneceu por lá dois meses, quando retornou, cometi outro erro, dei uma nova chance. Porém não morávamos junto. Ele passou a morar na residência dos pais. Apesar de tudo gostava dele, acho que esse foi o motivo. Durante três meses ele não fez uso de nenhuma droga, que

eu tenha percebido, nem mesmo álcool. Saíamos, festas, restaurantes, confraternizações (natalinas) se passaram e estava conseguindo se manter firme. No dia 07 de abril de 2012, fomos a festa de formatura de um amigo no município de Viçosa, onde iriamos pernoitar e retornaríamos no dia seguinte. Levamos um casal de amigos e fomos de carro próprio. Durante a festa ele voltou a beber. Já de madrugada ele começou a ter ciúmes de um rapaz que lá estava. Não sei quem era, não tive nenhum contato com ele. Quase todos foram dormir e ele continuou bebendo. Quando de repente ele surtou que o rapaz estava paquerando comigo, sendo que eu me encontrava dormido na varanda da casa e o rapaz no segundo piso da casa. Acordei do susto com ele dizendo que isso não ia ficar assim, quando ele correu em direção ao rapaz eu mesmo sem entender fui atrás. Ele subiu no segundo piso, o arrastou do colchão onde ele dormia e começou a chutar e bater. Todos que por lá se encontravam não entendiam o motivo das agressões. Pedimos que ele parasse e fomos embora naquele momento. Eu fiquei arrasada... com vergonha... um tristeza... vim o caminho todo dirigindo e chorando. Na entrada da cidade ele pediu para deixarmos logo o casal e eu disse que ia deixa-lo na casa de sua mãe e ele começou a ficar nervoso e quebrar os objetos do carro (som, porta luva, retrovisor interno) quanto mais nos aproximávamos da casa dela, mais nervoso ele ficava. Tentei, juntamente com o casal, conte-lo em um momento, mas acabei levando um arranhão no rosto e no braço. Parei em frente a casa dele chorando e ele tentando me abraçar e pedindo desculpas, querendo que eu descesse. Pedi que ele pegasse um como de água para mim, na tentativa que ele fosse e eu conseguisse sair com meus amigos de lá. Mas ele percebeu saiu do carro e chutou e quebrou o vidro do carro. Pedi para que o casal me acompanhasse a delegacia, mas eles não quiseram. Deixei eles em casa e fui sozinha a delegacia civil. Lá um policial acionou para o ronda, a viatura chegou e fui com eles até onde ele poderia estar. Ele foi conduzido até a delegacia de polícia civil. Onde foi feito o Termo Circunstanciado de Ocorrência, com meu depoimento e dos policiais. A família dele foi comunicada e logo começaram a me ligar para retirar a queixa. Jamais tiraria. Prestei meu depoimento, fiz exame de corpo de delito e fui para casa deixando ele preso, onde seria conduzido para a cadeia pública. Passada uma semana e não tive mais nenhuma informação. Então na sexta-feira, dia 13 de abril de 2012, uma amigas me chamaram para sair, mesmo desanimada e cansada, fui. Sabendo que no outro dia pela manhã iria trabalhar. Fomos a uma festa e quando cheguei por lá obtive a informação que ele por lá se encontrava. Fiquei bastante assustada, pois não sabia que havia sido solto. Não cheguei a vê-lo. (etnografada, entrevistada após a tentativa de homicídio)

Em Os Alemães, encontramos a análise sobre genocídio nazista, entre os genocídios e a validade da teoria de Elias (1990[1897]) dos processos civilizadores. A consciência das pessoas marcam o século XX , como sendo um problema permanente, o genocídio estrutura-se vários pontos importantes da história, Stalin; depois Uganda, Camboja, Ruanda, Bósnia, alguns sociólogos intervém denominado a categoria como genocídio moderno, outros chamariam de limpeza étnica. Podemos demonstrar em números tais taxas. Ao falarmos sobre as mortes de mulheres, no Brasil e na América Latina.

O feminicídio/femicídio é um conceito em construção, que se encontra em desenvolvimento e, como afirma Gómez (1), com base em Sandoval, "el asesinato de mujeres debe ser problematizado en el marco de las grandes estructuras del patriarcado y la misoginia" (p. 22).

Vários países tentam trabalhar com a tipificação penalmente de feminicídio/femicídio significa defini-lo como crime autônomo, diferente do homicídio, com suas próprias penalidades. Para Mota(2012) o desafio é justamente definir que tipo de assassinato de mulheres pode ser nomeado de feminicídio/femicídio. No entendimento de Diana Russell e Jill Radford(1992) analisam esse crime é um homicídio decorrente do fato de ser mulher, "em um contexto social e cultural que as coloca em posições, papéis, ou funções subordinadas, contexto que, portanto, favorece e as expõe a múltiplas formas de violência" como explica Vásquez (2008: 203). Para Mota (2008) o feminicídio ocorre devido :

> (...)as engrenagens que estruturam na cultura a subordinação feminina e a violência contra as mulheres parecem dispor raízes mais profundas do que imaginávamos. É na formação da subjetividade dos sujeitos sociais que se pode compreender a sujeição e a dominação como elementos de constituição desses sujeitos. A persistência e a continuação de homens dominadores e violentos devem ser buscadas não apenas na história individual de cada sujeito, mas, sobretudo, no estado, na sociedade, cujos discursos e práticas interpelam o masculino como dominação e controle e o feminino como sujeição e dependência. Que fatores, valores alimentam esse tipo de interpelação de ser homem macho e controlador e ser mulher subordinada e dependente? Começar ações de prevenção, com disciplinas escolares sobre direitos humanos e relações de gênero, desde o maternal até o nível superior pode ser uma ação positiva de política pública, para firmar valores de reconhecimento, diversidade, direitos humanos e cidadania, pode ser o nosso próximo passo. Não é fazer uma aula, uma palestra ou oficina, mas criar um conteúdo de aprendizado para uma nova forma de ser homem e de ser mulher com base numa vivência de cidadania plena.

Estas questões refletem que as sociedades modernas, racionais que produzem ações civilizadas tendem a perder a realização permanente de um estado final de civilização.

> A armadura de conduta civilizada seria rapidamente desfeita se, através de uma mudança na sociedade, o grau de insegurança que existiu outrora nos acometesse de novo, e o perigo se tornasse tão incalculável quanto foi antes. Medos correspondentes não tardariam em derrubar os limites que hoje lhes são impostos(Elias, 1993: 253)

Não estamos vivendo um momento de guerra aberta, como Elias coloca um violento surto descivilizador na época de Hitler, mas orienta a percepção a formação em longo prazo do estado como formador de um espaço hiante para presenciamos mortes cada vez mais estarrecedoras, indago se o problema da VD de certa forma não caracteriza um genocídio, ou melhor, feminicídio, aberto para que todos possam ver.

Referências Bibliográficas

Bourdieu, P. (1989). *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A.

________. (1999). *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Castoriadis, C. (1982). *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Debert, G. (1986). in Carodoso, Ruth (org.). *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

________. (1987). Guita Grin. *Quando a vítima é mulher: análise de julgamento de crimes de estupro, espancamento e homicídi*o. Brasília/DF: CEDAC.

____________ (2006a). Guita Grin; Gregori, Maria Filomena & Piscitelli, Adriana (orgs.). *Gênero e distribuição da justiça: as delegacias de defesa da mulher e a construção das diferenças*. Coleção Encontros. Campinas/ SP: Núcleo de Estudos de Gênero –PAGU/Unicamp.

Debert, G. & Simões, J. (2006 [2ª edição]). *Envelhecimento e velhice na família contemporânea* in E. V. de Freitas *et al*. (orgs.). *Tratado de Geriatria e Gerontologia*. Rio de Janeiro: Guanabara e Koogan, pp. 1366-1373.

Durham, E. (1986). "A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas" in Cardoso, Ruth (org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p.17-38.

Durham, E. (1975). “Família e reprodução humana” in Franchetto, B; Cavalcante, M. L; Durkheim, E. *La famille conjugale*. In E. Durkheim , *Textes III* (pp.35-49). Paris: Minuit.

Heilborn, M. (Orgs.) (1983). *Perspectivas antropológicas da mulher* 3. Rio de Janeiro: Zahar. pp. 15-44.

Elias, N. (1994). *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. 2º vol. Rio de Janeiro: Zahar.

Foucault, M. (1987). *Vigiar e Punir: nascimento de uma prisão*. Petrópolis: Vozes.

___________ . (1989). *História e sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.

___________ . (1979 7ª edição]). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.

Geertz, C. (1989). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S. A.

Giddens, A. (1993). *A transformação da intimidade*. M. Lopes (Trad.). São Paulo: Editora Unesp.

Goffman, E. (1988). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro, RJ: Guanabara.

Gómez, O. (2010). *Feminicidios en Colombia*. 2007 – 2009. Bogotá: Casa de la Mujer, Funsarep, Ruta Pacífica, Vamos Mujer.

Gregori, M. (1993). *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Paz e Terra; São Paulo, SP: ANPOCS.

________________. (2005). in Maria Filomena. *Feixes, paralelismo e entraves: as delegacias de defesa da mulher de São Paulo e as instituições*. Primeira Versão. Vol. 132. Campinas/SP: IFCH/ Unicamp.

Grossi, M. (1998). *Identidade de gênero e sexualidade*. Florianópolis: Ed. da UFSC, p. 17.

Heilborn, M. (2004). *Dois é Par. Gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária.

Jaggar, A. & Bordo, S. (1997). *Gênero, Corpo, Conhecimento*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos.

Jill, R. & Russell, D. (1992). *Femici tem coordenado ações de: the politics of woman killing*. New York: Twayne Publishers.

Lévi-Strauss, C. (1993 [4ª edição]). “A estrutura e a forma: reflexões sobre uma obra de Vladimir Propp” in *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Malinowsky, B. (1975). *Uma teoria científica da cultura*. Rio de Janeiro: Zahar.

Minayo, M. (1999 [6ª edição). *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: HUCITEC.

Moraes, A. (2006). “Universal e Local nas Expressões da ‘Violência Conjugal’” in *Revista de Ciências Sociais*, nº 2, Volume 37.

Poncioni, P. (2006). *A ‘Feijoada’: negociação e violência nas práticas policiais de mediação de conflitos*. Revista Praia Vermelha, ESS/UFRJ, RJ, n.14/15, 1º/2º sem. pp. 156–183. [Url: http:// www.ess.ufrj.br/download/revistapv_14_15.pdf, acesso em 28/09/2010].

Scott, J. (1990). "Gênero: uma categoria útil de análise histórica" in *Revista Educação e Realidade* nº 2, vol. 15. Porto Alegre: pp.5-22.

_______ (1998). Joan W. *Entrevista com Joan Wallach Scott*. *Revista Estudos Feministas*, nº 1, p. 115.

______. (1990). Joan W. *Gênero: uma categoria* útil *de analise histórica*. Educação e realidade. Porto Alegre, nº 2, v.16, pp. 5-22, jul-dez.

Scott, P. (2006). "A família brasileira diante das transformações no cenário histórico global" in Scott, P; Couto, M. T. (Orgs.). *Família, teoria social e identidade brasileira Revista Anthropológicas*, Recife, ano 9, v 16 (1). Editora Universitária da UFPE. pp.217-242.

Rifiotis, T. (2006). "Alice do outro lado do espelho: Revisitando as matrizes das violências e conflitos sociais" in *Revista de Ciências Sociais*, nº 2, Volume 37.

______. (2004). "As delegacias especiais de proteção à mulher no Brasil e a judicialização dos conflitos conjugais" in *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, 19(1).

______. (1997). *Nos campos da violência: diferença e positividade*. Antropologia em Primeira Mão. (19). Florianópolis, SC: UFSC.

Saffioti, H. (2004). *Gênero, patriarcado e violência*. São Paulo: Perseu Abramo.

Salem, T. (2007). *O casal grávido*. Disposições e dilemas daparceria igualitária. Rio de Janeiro: Editora FGV.

__________. (1978). *O velho e o novo: um estudo de papéis e conflitos familiares*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Singly, F. (2007). *Sociologia da família contemporânea*. C.E. Peixoto (Trad.). Rio de Janeiro: Editora FGV.

Soihet, R. (1997). "Mulheres Pobres e Violência no Brasil Urbano" in *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto.

Spivak, C. (2010). *Pode o subalterno falar*. Belo Horizonte. Almeida, Regina (Trad.) Ed. UFMG.

Vásquez, P. (2008). "Tipificar el Feminicidio?" in *Anuário de Derechos Humanos*. Universidad de Chile, Facultad de Derecho, Nº 4.

Zahariadis, N. (1995). *Markets, States, and Public Policies: Privatization in Britain and France*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

_______. (1999). "Ambiguity, Time and Multiple Streams" in Sabatier, Paul A. (ed.) *Theories of the Policy Process*. Oxford, Westview Press.

TERTÚLIA 25

CINEMA, REPRESENTAÇÕES E IDENTIDADES 1

Cinema e representações indígenas no brasil: espectadores, atores e produtores

Renato Izidoro Silva[1] & Karliane Macedo Nunes[2]

Universidade Federal de Sergipe, Brasil e Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Resumo: Baseado nos Estudos Culturais, apresentamos três eixos da relação entre indígena e cinema no Brasil: a) reflexões introdutórias dos Estudos Culturais; b) resultados do projeto Cineastas Indígenas; c) experiência dos autores junto a jovens da etnia Sateré-Mawé. Necessário demarcar que o primeiro caso não implica imediatamente um cinema indígena, mas uma crítica sobre o cinema tradicional não-indígena sobre o índio; enquanto que os dois outros casos trata de experiências em torno do cinema indígena produzido por indígenas com o intuito de motivar críticas dirigidas às sociedades Nacional e Globalizada enquanto extensões do colonialismo. Baseados no projeto Cineastas Indígenas e a proposta descolonizadora dos Estudos Culturais, estamos há dois anos, mediante subsídio da Universidade Federal do Amazonas, trabalhando com formação técnica e tecnológica em cinematografia junto a jovens indígenas da etnia Sateré-Mawé, deixando o horizonte ideológico aberto para a emergência de questões de rupturas, resistência e inovações culturais no campo das representações cinematográficas. Basicamente, o presente texto descreve e problematiza uma experiência em que um grupo de jovens sateré-mawé passam de espectadores a atores e produtores de seus próprios filmes.

Palavras-chave: Cinema nacional-brasileiro; Estudos Culturais; Sateré-Mawé.

1. Introdução

Componente cultural contemporâneo, o cinema constitui-se importante *corpus* de pesquisas teóricas, de campo, documentais, bibliográficas, experimentais e ações políticas de diferentes áreas, com destaque para as propostas epistemológicas dos Estudos Culturais que privilegiam debates coloniais, pós-coloniais e descolonizadores em torno da produção cinematográfica mundial e brasileira.

O cinema é compreendido como mecanismo de “[...] disseminação na cultura por meio de um amplo contínuo discursivo, no qual os textos são inseridos em uma matriz social e produzem consequências em todo mundo” (Stam, 2003: 250). Além disso, interessa-se por todos os tipos de texto e não apenas por aqueles considerados eruditos, e com isso, buscam demarcar tanto os momentos de manipulação hegemônica quanto de resistência ideológica em meio a diversos contextos sociais, culturais, econômicos e políticos (Stam, loc. cit.).

Assim, os Estudos Culturais operam no sentido de abrir espaços para vozes marginalizadas e grupos sub-representados, a partir de pesquisas que incluem análises de representações de

1 Doutor e mestre em Educação pela Universidade Federal da Bahia. Professor Adjunto da Universidade Federal de Sergipe. E-mail – izidoro.renato@gmail.com

2 Doutoranda e mestre em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal da Bahia. Professora Assistente da Universidade Federal do Amazonas. E-mail – karlianenunes@yahoo.com.br

minorias, local de inscrição desta proposta, que situa o cinema no espectro mais amplo das práticas culturais, considerando-o enquanto sistema de representação e significação, de onde se expressam várias vozes sociais e diferentes perspectivas culturais, políticas e econômicas. Se for através da elaboração de narrativas que a cultura produz e reproduz seus significados, então o cinema constitui uma poderosa ferramenta de circulação de ideologias e de construção de identidades.

O cinema nacional brasileiro aborda a temática indígena desde a sua origem, em 1910, e desde então vem contribuindo – em sintonia com a literatura e os meios de comunicação de massa – para a construção de uma imagem dos grupos e sujeitos indígenas que situa-nos basicamente em termos estranhos e selvagens. Essas narrativas, em sua maioria, partem de um ponto de vista dominante etnocêntrico que, por meio da fixação de estereótipos, sobre os quais os povos representados não têm poder, difundiram e continuam a difundir representações que situam os povos indígenas brasileiros no passado histórico, destituindo-lhes da posição de sujeitos atuantes nos jogos de força contemporâneos (Cf. Cunha, 2000; Silva, 2007).

Contemporaneamente, mediante um processo de ruptura com o passado, Shohat e Stam (2006) identificam a emergência da "mídia indígena": emprego da tecnologia audiovisual para os propósitos culturais e políticos dos povos nativos (Ibidem, p. 69). No Brasil, desde a década de 80, já foram produzidos mais de 70 filmes indígenas, entre médias e curtas-metragens. Esses trabalhos representam a inauguração da produção dessas narrativas pelos próprios indígenas, que pela primeira vez têm a oportunidade de se constituírem enquanto sujeitos de suas representações cinematográficas e elaborar suas próprias imagens para serem divulgadas no âmbito da sociedade envolvente, bem como nos contextos da diversidade indígena.

Desse modo, esses filmes carregam consigo o potencial de funcionar como contra-narrativas, enquanto um conjunto de representações capaz de confrontar a coleção de imagens estereotipadas produzidas até então nacionalmente, e de trazer as narrativas dos diferentes grupos indígenas para o presente histórico, dando visibilidade às suas culturas e lutas, ao mesmo tempo em que operam como um discurso de reelaboração de suas identidades, passíveis de produção de novos significados.

Tratando especificamente de representações cinematográficas, Silva (2007: 124) compreende que o cinema implica formas de apropriação relativa do mundo; do ponto de vista de cada grupo social que se coloca como produtor das representações simbólicas em contradição com outras. O cinema é um desses espaços "[...] em que homens lutam não apenas pelas riquezas materiais, mas também por '*representações coletivas*'" (Silva, 2007: 124). Nesse sentido, não foi à toa que os Estados e sociedades responsáveis pelos processos de nacionalização dos povos utilizaram o cinema como ferramenta ideológica simplificada capaz encobrir a complexidade e as contradições da vida indígena no país.

Bessa Freire (2010: 18) destaca que a historiografia nacional, com o propósito de imaginar a comunidade nacional, organizou esquecimentos concernentes à imagem dos povos indígenas. O autor destaca alguns equívocos: 1) a noção do índio genérico; 2) a visão de que as culturas indígenas são atrasadas; 3) a imagem dos grupos indígenas como culturas congeladas; 4) a ideia de que os índios estão encravados no passado, obliterando o fato de que eles integram, em números crescentes e espaços diversos, a sociedade brasileira atual.

É possível observar que os elementos da historiografia nacional aparecem na historiografia do cinema indígena, conforme Stam (2008: 445) elenca algumas representações: 1) o "bom selvagem" dos filmes indianistas, cujo estereótipo tem origens literárias; 2) o índio positivista objetificado dos documentários da década de 1920; 3) o índio cômico dos anos 50; 4) o canibal modernista e tropicalista dos anos 60; 5) o rebelde alegórico dos anos 70; 6) o "índio vítima", dos documentários-denúncia de 1980; 7) o índio auto-representado e ativista da mídia indígena dos anos 90. É sobre esse último ponto que iremos desenvolver o texto a seguir.

2. Indígena Sateré-Mawé em um rito de passagem: de plateia a atores e produtores cinematográficos

Partindo das demarcações teóricas acima apresentadas e da proposta do projeto "Cineastas Indígenas", da ONG Vídeo nas Aldeias[1], um grupo de professores e alunos da Universidade Federal do Amazonas propôs a realização de um projeto intitulado "Cinema Indígena na Casa de Trânsito Sateré Mawé de Parintins" (Amazonas), que teve como objetivo assistir, junto a alguns membros urbanos da etnia Sateré Mawé, aos filmes produzidos pelos cineastas indígenas, com a finalidade de debater seus conteúdos, dando ênfase às questões das identidades culturais indígenas existentes nos territórios brasileiros do Parque Indígena do Xingu, habitado pelas etnias Kuikuro, Panará, Xavante e da Amazônia Brasileira, habitada pelos Huni Kui e Ashaninka.

Nossa intenção principal ao promover, durante seis meses, institucionalmente a oportunidade de alguns membros da etnia Sateré Mawé assistirem aos filmes produzidos por sujeitos de outras etnias, foi abrir à mesma uma perspectiva crítica e contrastante acerca das produções representacionais dos povos indígenas feitas por não-indígenas, cuja ampla circulação por meio de emissoras brasileiras de televisão aberta implica o registro de suas fabricações nas memórias indígenas, já permeadas e acostumadas pela ubiquidade das imagens veiculadas na grande mídia.

Compreendemos que a proposta da formação de Cineastas Indígenas, lançada e executada pela ONG "Vídeo nas Aldeias", junto a diversas etnias localizadas em "território brasileiro", do ponto de vista de seus espectadores, já implica uma difusão e ampliação da abrangência geográfica, social, cultural e política de práticas capazes de subverter a lógica entre sujeito e objeto das produções. Isso significa que a maior parte das produções fílmicas não tocam na possibilidade dessa inversão, aprisionando o espectador em sua condição de consumidor e não-produtor. Desejamos comunicar que o atual cinema indígena, produzido por cineastas indígenas, desperta para um ponto de vista acerca do qual éramos alienados, inconscientes, ignorantes por assim dizer. Pois, a lógica industrial hollywoodiana monopoliza a produção a fim de transformar todos em consumidores de símbolos, significados e soluções para os problemas humanos.

Por essa via, nosso trabalho no contexto do projeto sócio-acadêmico em questão indica a existência da dimensão ideológica na governabilidade ou estruturação dos comportamentos sociais, culturais, políticos e econômicos. Podemos, assim, ser localizados epistemologicamente no campo dos Estudos Culturais, mais especificamente, como sugerem Shohat e Stam (2006: 445), na área das "[...] auto-representações e das políticas das identidades [...]", responsável por abordar "[...] questões sobre as tensões políticas a respeito de quem fala, quando, como e em nome de quem. As políticas das identidades lutam pela 'auto-representação' de comunidades marginalizadas, pelo direito de 'falar por si mesmo'". Tanto o projeto "Cineastas Indígenas", quanto nossa ação universitária de extensão junto a alguns Sateré Mawé, na condição de um prolongamento e abrangência do primeiro, levantou uma possibilidade de ação até então ignorada, desconhecida e desautorizada. Os outros índios, no campo da alteridade, retiram-nos de certa alienação.

Vencido esse obstáculo, o qual implica uma passagem que vai do impedimento simbólico ao despertar do desejo para ação material, passamos para o enfrentamento das condições materiais da produção cinematográfica no contexto do projeto, momento no qual se insere parte da efetivação e operacionalização pedagógica, didática, técnica e tecnológica do projeto. Importante frisar que embora tivéssemos vivenciado uma primeira ruptura no campo ideológico, o momento de construção das condições materiais da produção cinematográfica revelou a persistência de outros obstáculos

1 Consultar ao site da Organização Não Governamental: www.videonasaldeias.org.br

e problemáticas de ordem ideológica e simbólica; principalmente se considerarmos no âmbito da vivência técnica e tecnológica da produção as questões levantadas pelos Estudos Culturais acerca da construção das identidades a partir das dinâmicas de conflitos, resistência, negações e afirmações no campo da alteridade.

Nesse sentido, três objetivos pedagógicos foram atingidos: a) oferecer uma possibilidade de ruptura com a ideia de que a produção de filmes é uma arte para poucos ou exclusivamente de não-indígenas das produções hollywoodianas; b) causar estranhamento entre a novidade das produções cinematográficas indígenas e as produções não-indígenas habituais; c) despertar o interesse prático e reflexivo pela produção de “vídeos indígenas” para além da condição de espectadores alienados dos meios e modos de produção acerca de suas próprias identidades e culturas.

Para este trabalho, destacamos o último desdobramento apontando, que resultou na proposição de outro projeto, intitulado “Cinema Indígena e Produção Audiovisual na Casa de Trânsito Sateré Mawé”, por demanda direta dos participantes Sateré Mawé, no período de julho e agosto de 2011, de produção audiovisual de cunho próprio. Suspeitamos que o contato midiático com a imagem de outros indígenas na condição de produtores, em vez de objetos da produção, fez com que emergisse o desejo de passar da posição de plateia para a de protagonistas atores e produtores.

O novo projeto consistiu no desenvolvimento prático e reflexivo de oficinas relativas às dimensões da produção de um documentário. O desenvolvimento das ações foram divididas em oficinas de: a) roteiro; b) manipulação de câmeras de vídeo; c) cinegrafia; e) edição de vídeos. As oficinas de roteiro trabalharam as dinâmicas de concepção de uma proposta de filme e a elaboração de seu projeto, a partir das discussões em torno dos interesses políticos, culturais, sociais e econômicos que fundamentam o ponto de partida de uma produção cinematográfica; seguidas de ensinamentos em torno da eleição da história, do gênero narrativo, das personagens, dos ambientes ou cenários e do tempo de duração. Tratou-se de um processo de apropriação dos meios técnicos e tecnológicos da produção cinematográfica.

Concomitantemente, as oficinas de manipulação de câmera consistiram no ensino-aprendizagem das funções e dos recursos técnicos e tecnológicos das filmadoras, tais como controle de luminosidade, foco, planos, zoom, captação de som etc.. Referente aos exercícios de cinegrafia, pautamo-nos em atividades práticas de aplicação dos recursos da máquina em situações de filmagem, seguidas de dinâmicas em que assistíamos aos filmes e discutíamos a qualidade das produções, no sentido de inserir melhoras e outras possibilidades. Por último, as oficinas de edição de vídeo implicaram as discussões em torno da montagem ou mesmo conclusão do roteiro. Enfatizamos a relação entre edição e os primeiros momentos da construção do roteiro, principalmente com o foco ou temática central das filmagens, já que esse elemento é responsável por direcionar a seleção de imagens, cenas e vozes.

Ao longo da formação pedagógica, didática, técnica e tecnológica dos participantes do projeto, notamos que as motivações responsáveis por nos levar a uma dinâmica de auto-representação indígena e crítica dos estereótipos etnocêntricos e nacionalistas, não eram as mesmas do ponto de vista dos Sateré Mawé participantes do projeto. Mais especificamente, identificamos essa discrepância motivacional no contexto das oficinas de roteiro, a partir do momento em que a questão dos objetivos, dos interesses e das justificativas vinculados aos desejos de se produzir um filme não explicitaram, nos discursos, questões relativas às críticas, resistências e enfretamentos em torno das temáticas da identidade, da cultura, da política e da economia; tal como prezam as pesquisas e reflexões promovidas pelos Estudos Culturais. Em suma, as justificativas dos jovens sateré mawé apresentam como fundamento a formação técnica e tecnológica, sendo que o problema dos objetivos para os quais será utilizada tal aprendizagem aparece de modo difuso.

Nesse sentido, compreendemos que a questão da valorização e da resistência de uma cultura mediante a apropriação de bases materiais técnicas e tecnológicas não tem como ponto de partida necessário a noção da militância política. No bojo de nossa experiência local, o fascínio pela técnica, pela tecnologia e também pela possibilidade de adquirir o poder epistemológico e institucional de manipular as câmeras de vídeo, como um rito de passagem da condição de espectadores a de produtores, marca o questionamento sobre os processos de empoderamento do ponto de vista da militância e da vanguarda. Em termos antropológicos, compreendemos que o outro cumpre uma função direta e arbitrária nos processos de transmissão de comportamentos culturais, de tal modo que nos leva a refletir que a emergência de um comportamento social vem antes de sua consciência política, social, cultural e econômica.

Doravante, questionamos os participantes sateré mawé sobre os motivos que os levaram a desejar filmar o Ritual da Tucandeira[2], responsável pela iniciação do jovem sateré mawé à vida adulta. Além do silencio, obtivemos como resposta alguns fragmentos em torno de justificativas incompletas, tímidas e incertas pautadas em um desejo de filmar suas realidades comunitárias, para depois assistirem junto aos demais membros da etnia. Intervindo com mais alguns questionamentos, perguntamos se eles gostariam de enfatizar algum aspecto especial do ritual ou mesmo alguma problemática entre a contemporaneidade do rito e suas formas tradicionais, aos moldes das narrativas dos mais velhos, já que alguns elementos e mecanismos foram excluídos, como, por exemplo, a participação das mães no cuidado de seus filhos e o regime alimentar pré e pós-ritual.

Deparando-nos com o silêncio enquanto resposta frequente, a hipótese sobre o interesse técnico e tecnológico anteceder e às vezes se sobrepor aos discursos políticos e culturais de vanguarda e resistência étnica e identitária, decidimos entrevistar alguns sateré mawé mais velhos e também militantes das causas indígenas de sua etnia, acerca dos possíveis objetivos a serem almejados a partir de produções cinematográficas propriamente indígenas, a fim de contrastarmos com as justificativas e os silêncios dos jovens que formavam o público específico do projeto. De maneira imediata, as respostas expressas por esses sujeitos podem ser aproximadas das discussões teóricas promovidas pelos intelectuais dos Estudos Culturais em torno da inversão das relações entre subalternos e hegemônicos.

Do ponto de vista do militante das causas indígenas, identificamos como base das motivações em torno da apropriação de novas práticas e tecnologias a questão da resistência e dos enfrentamentos culturais diante das imposições modernas e nacionais. Sobre os interesses relativos a registrar cinematograficamente o Ritual da Tucandeira, os militantes não titubearam para discursarem sobre a importância de tal ação para a retomada do rito no âmbito de comunidades que não mais o praticam, bem como argumentaram no sentido da memória do povo e o fortalecimento da língua, já que o filme, segundo eles, deveria ser produzido na língua sateré mawé, inclusive as legendas. Sem embargo, isso demonstra que emergência de uma consciência étnica no campo da alteridade política e cultural não nasce e não está dada de maneira imediata, fácil e pronta ao nível do senso-comum das populações; implicando, portanto, exercícios incansáveis de construção dessa consciência. A formação cinematográfica de jovens indígenas passa, portanto, não apenas como um mecanismo de expressão de conteúdos e formas acabadas, mas também diz respeito a um mecanismo de formação e constituição de identidades étnicas.

2 Nas discussões em torno da escolha do objeto e roteiro de filmagem, os participantes indígenas do projeto decidiram por um ritual masculino de passagem da infância para a idade adulta chamado de Ritual da Tukandeira. A tukandeira é uma formiga típica da floresta amazônica cuja ferroada causa dor intensa e duradoura. A preparação do ritual tem seu início na captura da tukandeira na floresta. Na sequencia as mesmas são adormecidas em um líquido anestésico, para na sequencia serem colocadas em uma luva de palha, onde os jovens, no momento da solenidade, colocam suas mãos para serem ferroados pelas formigas. O rito tem duração de vinte e quatro horas, período de duração do efeito do veneno da tukandera.

3. Considerações finais

Há um ponto de vista a ser destacado sobre esse processo de acesso ao desejo pela produção cinematográfica e pela sua realização material: o interesse dos jovens em filmarem o ritual da Tucandeira diante da desvalorização urbana do indígena no interior da sociedade envolvente ou nacional. Por que eles não se inclinaram a encenarem – reproduzirem – uma tomada observada em alguma novela televisiva ou algum filme hollywoodiano? Por que diante da desvalorização dos indígenas no interior da sociedade envolvente eles se motivaram a investirem em uma produção fílmica acerca de um dos traços principais da etnia, em vez de reproduzir traços da vida do branco que por ventura desejam?

Em outras palavras, será que foram os "Cineastas Indígenas" – Ashaninka, Xanvante, Panará, Kuikuru e Huni Kui – e a sugestão de nosso projeto que produziram em seus "parentes" Sateré-Mawé o desejo de serem "Cineastas Indígenas" em vez de desejarem ser "Cineastas Hollywoodianos"? Ou teria ali sido despertada a alma ancestral Sateré Mawé independentemente dos filmes exibidos? Ora, ao optarmos pela hipótese de que o desejo de voltar um olhar cinematográfico, mesmo que ainda amador, à própria cultura, só foi possível ao Sateré Mawé porque seus "parentes" de outras etnias estavam como protogonistas da produção. Essa é a função política no sentido "pós-colonial" de entidades como a ONG "Vídeo nas Aldeias" e seu projeto "Cineastas Indígenas", bem como os projetos objetos deste texto, "Cinema Indígena na Casa de Trânsito Sateré Mawé de Parintins" e "Cinema Indígena e Produção Audiovisual na Casa de Trânsito Sateré Mawé".

É possível que se fossem exibidos outras modalidades e gêneros cinematográficos, o desejo se manifestaria de outro modo? Passamos a considerar que não adianta esperarmos que a tradição resista à Modernidade apenas pela ação prístina da tradição ou da ancestralidade que fala do além passado de um modo natural e auto-motivado acerca da resistência e do fortalecimento cultural. É necessário que os sujeitos do presente evoquem o passado e seus mortos pelas vias materiais disponíveis, principalmente mediante um materialismo social promovido pelas ações do outro. Caso haja o desejo da preservação e resistência dos modos não-modernos de vida, é necessário que eles sejam praticados de modo explícito a fim de que invada e afete todos aqueles sujeitos ao seus campos de ação e percepção indígenas ou não-indígenas.

Por esse raciocínio, é fracassada a ideia de que o não-indígena ou o próprio indígena venha se sensibilizar com as questões políticas e econômicas indígenas apenas pela ilusão de alguma identificação ancestral genética e espiritual que por ventura esteja em seu interior inconsciente em estado de latência pronto para despertar por vontade própria ou por meio de algum sonho fortuito e inesperado. É necessário um agente político para que os sujeitos produzam seus sonhos no campo da cultura e de uma tradição. Nesse sentido, nossa primeira opinião sobre os motivos políticos de militância e de vanguarda que estariam levando os jovens sateré mawé se interessarem pela produção cinematográfica foi um equívoco.

Caso os chamados "parentes" indígenas não invistam em elevar seus elementos culturais para o campo da expressão pública extensiva contemporânea, não adianta esperarmos que os desejos nativos se voltem para a tradição por alguma via natural ou de senso-comum. Nesse sentido, enquanto o campo das ubiquidades visuais forem ocupadas por imagens modernas e brancas, os indígenas e os não-indígenas continuarão a desejar as coisas da Modernidade em oposição às nossas matrizes técnicas e tecnológicas ameríndias e africanas sempre escondidas, veladas e envergonhadas.

Aos modos de Guatarri (1993: 177), não podemos mais agir conforme o pensamento clássico que "[...] mantinha a alma afastada da matéria e a essência do sujeito afastada das engrenagens corporais". Do contrário, como podemos "[...] falar da produção de subjetividades e sensibilidades nos dias de

hoje, sem considerar que "[...] os conteúdos da subjetividade dependem, cada vez mais, de uma infinidade de sistemas maquínicos [?]" (Guatarri, 1993: 177). Entretanto, o que vimos acompanhando no Brasil é um afastamento e uma privação dos indígenas e dos não-indígenas menos favorecidos, trabalhadores e marginais em relação aos meios de produção dos sistemas maquínicos modernos e capitalistas responsáveis por representar e subjetivar essas mesmas pessoas sob pontos de vistas que não são deles próprios; condenando-os a um passado expropriado e ilusório.

O argumento que respalda essa privação está preso à noção de essência do sujeito moderno que deve resistir a qualquer alteração ambiental, caso seja forte. Um verdadeiro engodo para enfraquecer as raízes da essência diacrônica no campo da existência sincrônica, oposta à hipótese, na qual nos amparamos, de que o ser é dependente do ato de existir em sociedade. Assim, para sermos indígenas não é suficiente o ser, mas é preciso existirmos publicamente enquanto tais, de modo a influenciar e afetar todos aqueles que nos vêm, seja agradando ou desagradando. Atitudes de tal ordem são passíveis de contribuir com o combate a pensamentos conservadores e hegemônicos que dizem, comuns entre os brasileiros, que o outro pode ser desde que não alterem a ordem comum das coisas.

Traduzindo, o pensamento hegemônico costuma dizer que os marginalizados como indígenas, negros, homossexuais, proletários, roqueiros, malandros... podem ser desde que não o sejam sob as vistas dos conservadores. Esse tipo de argumento equivale a dizer: vocês, marginais, podem ser desde que não existam! Ora, como é possível ser sem existir, sem aparecer publicamente enquanto tal? Como podemos ser indígenas, negros ou homossexuais se não nos vestimos, cantamos, comemos e dançamos enquanto tais? Como podemos ser indígenas existindo como brancos? Ou seja, como podemos ser espectadores e cineastas indígenas sem nos inspirarmos em nós mesmos?

Não obstante, é especificamente nesse ponto das questões culturais e identitárias que vivem os Sateré-Mawé da Casa de Trânsito que nossos projetos de extensão, intitulados "Cinema Indígena na Casa de Trânsito Sateré Mawé de Parintins" e "Cinema Indígena e Produção Audiovisual na Casa de Trânsito Sateré Mawé", buscaram agir no sentido de refletir sobre a necessidade de valorização e registro de seus próprios saberes e cultura, quanto compartilhar um pouco desses conhecimentos com os membros do projeto, no sentido de trazer à tona a necessidade de reconhecimento, de registro e de formulações de estratégias, pelo próprio grupo, mediante a inversão de papeis, para dar visibilidade ao papel fundamental de suas representações passadas, atuais e futuras no contexto da cidade, motivados a partir das produções cinematográficas de autoria de cineastas indígenas de diversas etnias viventes, de modo a promover um campo de interações profícuas e ampliadas no sentido de sua difusão e impacto na vida social indígena e não-indígena.

Referências Bibliográficas

Cunha, E. (2000). *Cinema e imaginação: a imagem do índio no cinema brasileiro dos anos 70*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. São Paulo: USP.

Freire, J. (2010). "A herança cultural indígena, ou cinco ideias equivocadas sobre os índios" in Araújo, A. *Cineastas indígenas: um outro olhar: guia para professores e alunos*. Olinda, PE: Vídeo nas Aldeias, pp. 17-33.

Guatarri, F. (1993 [34ª edição]) "Da produção da subjetividade" in Parente, A. (org.): *Imagem máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Coleção TRANS, pp. 177-191.

Shohat, E. & Stam, R. (2006). "A auto-representação e a política das identidades" in ______. *Crítica da imagem eurocêntrica*. Marcos, Soares (Trad.). São Paulo: Cosac Naify, pp. 445-453.

Silva, S. (2007). "História, documentário e exclusão social" in Barros, J. (org.), *Cinema-história: ensaios sobre a relação entre cinema e história*. Rio de Janeiro: Laboratório de Estudos sobre Sociedades e Culturas, pp. 119-162.

Stam, R. (2008). *Multiculturalismo Tropical: uma história comparativa da raça na cultura e no cinema brasileiros*. São Paulo: Edusp.

______. (2003). *Introdução à teoria do cinema*. São Paulo: Papirus.

O audiovisual africano: deslocamentos e descolonização

Lisabete Coradini[1]

UFRN/Brasil

Resumo: A partir de leituras de autores como Fanon (1975), Said (2002), Stam (2006) e Shohat (2002), pretendo estabelecer algumas notas sobre a possibilidade de reflexão entre o cinema africano e as teorias pós-coloniais. Atualmente os filmes africanos apontam diferentes pontos de vista sobre temas globais como os movimentos de descolonização, a utopia da independência, a migração, as guerras e as políticas de identidades. Esses filmes revelam relações e encontros entre mundos, culturas e sujeitos, e não mais uma 'dada cultura'. Desloca-se e descoloniza-se o 'olhar' sobre o outro. O novo cinema africano traz novos posicionamentos críticos e novas linguagens cinematográficas que podem ser analisados à luz das teorias pós-coloniais.

Palavras-chave: África; cinema africano; pós-colonialismo

Quando se fala em cinema africano, a primeira película que vem à mente certamente é a de um filme produzido em Hollywood e de fácil acesso, como por exemplo: Hotel Ruanda, Jardineiro Fiel, Diamante de Sangue, filmes geralmente produzidos a partir do ponto de vista de um olhar estrangeiro sobre a África que repete muitas vezes uma série de estereótipos.

O meu primeiro contato com filmes africanos foi através da antropologia visual, principalmente através da análise de filmes etnográficos, dentre os quais destacaria filmes de Rui Carvalho (angolano) e principalmente a obra do antropólogo cineasta francês Jean Rouch, que dedicou toda a sua vida a produzir filmes etnográficos sobre o Niger, Mali, Costa do Marfim e Gana, enfocando principalmente rituais africanos. Só a partir dos anos 50 é que esse cineasta registra ritos, costumes e cerimônias africanas. Provavelmente um dos mais viscerais antropólogos africanistas, com doutorado na Sorbonne (1953), Rouch foi pesquisador do CNRS e autor de várias obras e filmes etnográficos.

Mais tarde, através de participação no projeto intitulado "A trilogia das Novas Famílias", ampliando o debate e o conhecimento sobre a dimensão sociocultural do HIV/AIDS no Brasil e em Moçambique, vi-me em contato com cineastas moçambicanos, principalmente Isabel Noronha, e posteriormente com Camilo de Souza e Licínio Azevedo.

Este projeto foi possível através da participação no edital Pró-África do CNPq que proporcionou o intercâmbio entre pesquisadores e profissionais de três universidades, a saber: UFSC, UFRN e o Instituto Politécnico de Maputo, Moçambique[1].

---

1 Lisabete Coradini, professora do Departamento de Antropologia, Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Desde 2001 coordena o Grupo de Pesquisa NAVIS. Participou da Comissão de Imagem e Som ANPOCS (2001-2002) do GT Antropologia Visual da ABA (2009-2010) e (2011-2012). Editora da Vivência Revista de Antropologia (DAN/PPGAS). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Visual, com ênfase em temas: pós-colonialismo, cinema, cinema africano. lisabetecoradini@hotmail.com

1 No ano de 2009, participei do Festival Dockmena, realizando junto com Ilka Boaventura Leite (UFSC) e Isabel Noronha (Instituto Politécnico de Maputo) um ciclo de cinema e debate sobre HIV/Sida e novas dinâmicas familiares, que fez parte das atividades do projeto "Trilogia das Novas Famílias (Pró-África, com financiamento do Cnpq,

A minha participação neste projeto estava vinculada à realização de ciclos de debates nos dois países, com convidados e especialistas, com o objetivo de sensibilizar o público, promovendo interesse e novas pesquisas sobre os aspectos socioculturais que cercam o problema da AIDS no Brasil e Moçambique. A cineasta Isabel Noronha produziu uma trilogia sobre HIV/AIDS[2]. O resultado deste trabalho foi a organização de uma mostra de filmes brasileiros e moçambicanos sobre a temática da AIDS no Festival *Dockanema*, em Maputo, Moçambique; na UFSC, Florianópolis e na UFRN, Natal, RN.

Após a conclusão deste projeto, passei a me dedicar a entender o cinema africano, ou melhor, o cinema plural africano. Tomando como referência as teorias do Pós-Colonialismo e autores como Said, Fanon, Babha e Appadurai, a partir daí mergulhei na produção cinematográfica, principalmente de Moçambique e Nigéria.

O que pretendo apresentar aqui são algumas reflexões sobre o cinema africano, cinema este que não pode se unificado, assim como o Continente Africano. Conforme alguns estudiosos, o cinema africano é "plural", pois é um cinema que dissemina uma pluralidade de imagens e imaginários sobre a África.

Segundo Ferid Boughedir (2007, 37), estudar o cinema africano é estudar as mudanças culturais e políticas que vêm ocorrendo nas nações africanas como consequências das lutas de libertação contra o Colonialismo, da cultura de ontem e da política de hoje. Ao mergulhar nesse universo, percebi que o foco central dos filmes era o conflito entre o novo e o antigo.

Para Boughedir, esse conflito tem sido abordado de diferentes maneiras, como, por exemplo, o êxodo rural, a cidade e a aldeia, a mulher ocidentalizada e a mulher que respeita as tradições, a arte como mantenedora das tradições e a arte como objeto de consumo.

Partindo do pressuposto de que o cinema africano é plural, Roy Armes (2007) afirma que o *cinema africano é uma experiência pós-colonial,* que nasceu do esforço dos governos recém-independentes, na década de 1960, mas que infelizmente não foram suficientes para sustentar uma atividade cinematográfica em contextos em que produtores e cineastas careciam de tudo.

Somente a partir dos anos 60 é que o cinema africano adquire autonomia e características próprias, passando a mostrar a sua cultura e identidade e a principalmente refletir sobre processos de independência, adaptação ao meio urbano, vida cotidiana e trabalho. Tal processo coincidiu com o fato de os países adquirirem sua independência. Assim o cinema africano nasce com a independência de países africanos.

Infelizmente a exibição dessa gama de produção ainda está restrita a festivais dentro da África, como o Festival do Cinema Africano - FESPACO, em Burkina Faso; o Festival de Cinema de Cartago, em Cartago, na Tunísia; o Festival de Cinema Documentário de Moçambique (Dockanema), em Maputo, Moçambique; o Festival de Cinema Africano de Khourigba, Marrocos; o Festival de Cinema na Nigéria e Senegal. E também podem ser citados festivais fora da África, que acontecem no Brasil, nos EUA e na Europa, mais especificamente na França, Bélgica, Itália, Espanha e Portugal, embora o acesso do grande público seja ainda muito restrito.

Da cinematografia desses países africanos, passei a olhar com mais cuidado a produção na época da independência em Moçambique. Grande parte do que foi realizado anteriormente é constituído por filmes de propaganda do regime, documentário de caráter pedagógico e ou políticos.

Neste artigo, pretendo apresentar algumas questões sobre o cinema moçambicano, ainda pouco estudado, mas com implicações importantes para se compreender questões da indústria cinematográfica internacional.

---

coordenado pela Profa. Dra. Ilka Boaventura Leite (UFSC)

2 Trilogia das Famílias : Aleluia , Ali-Aleluia; Delfina-mulher. Trata-se de um conjunto de três curtas metragens documentais com a intenção de alertar sobre a problemática da desestruturação do tecido sócio-familiar em Moçambique, em conseqüência do HIV/ SIDA que, apesar de ser uma realidade cada vez mais alarmante, passa muitas vezes desapercebida no mundo inteiro, inclusive no Brasil.

Camilo de Souza, cineasta moçambicano, no depoimento no documentário "Moçambique em movimento", afirma que o cinema em Moçambique nasceu do esforço dos governos recém-independentes, na década de 1960, para a criação de uma produção de cinema, embora o que aconteceu nesse país tenha sido diferente do que se deu em outros países africanos. Moçambique teve, mesmo antes de sua independência, uma relação privilegiada com o cinema[3].

Em 1975, a nova República Popular de Moçambique torna-se independente, dando início a um processo de transformação política, social e cultural, em muito inspirado nos exemplos soviéticos e cubanos. A FRELIMO - Frente de Libertação de Moçambique –, visando a cumprir objetivos políticos, investiu na produção de filmes, especialmente no gênero documentário, e soube utilizar o cinema como meio de unificação. Além da produção, a exibição de filmes moçambicanos também se tornou uma prioridade para o governo no período pós-independência.

Cineastas como Ruy Guerra e Jean-Luc Godard, cubanos e socialistas do Leste Europeu, chegaram a participar da criação do Instituto Nacional de Cinema, propondo ideias e ministrando cursos. Assim, os primeiros filmes pós-independência realizados em Moçambique foram feitos por cineastas estrangeiros, a convite da FRELIMO.

De 1975-1980, durante os primeiros anos da independência, profissionais de cinema, realizadores, montadores, operadores e engenheiros de som se reuniram em Moçambique para pôr em prática suas ideias, e o resultado dessa experiência foi tão importante, que originou alguns anos depois os *ateliers varan*.

É nesse período que o antropólogo cineasta Jean Rouch e sua equipe francesa chegam a Maputo, capital de Moçambique. Segundo Mahomed Bamba (2009), em 1977, Jean-Rouch estabelece um contato com as autoridades moçambicanas, indo à Universidade de Maputo, levando a proposta de criar oficinas que permitissem aos moçambicanos filmarem a sua própria realidade.

Entre 1978 e 1980, foram realizados *ateliers* no centro de estudos de comunicação da Universidade "Eduardo Mondlane", em Maputo, com objetivo de formar especialistas nas técnicas do cinema documentário. Para Bamba (2009, 105-6), *a experiência com o Super-8 na jovem república moçambicana tinha valor de "teste" sobre os reais potenciais (políticos, econômicos e estéticos) dessa nova tecnologia leve e barata*. Para o autor, "*Moçambique se prestava a tal experimentação por ser um terreno "virgem" em que tudo estava em construção*".

Em 1978, as autoridades da jovem república de Moçambique pedem a cineastas conhecidos, entre os quais Jean-Luc Godard e Ruy Guerra, que se empenhem na criação de uma política cinematográfica e televisiva inovadora. Segundo Ribeiro (2007), com relação a Jean Rouch, *ele havia encontrado no formato super 8 uma ferramenta ideal para iniciar um programa de ensino dedicado à Antropologia Visual na universidade em França.*

> (...) No que lhe toca, Jean Rouch aposta numa experiência baseada na formação de futuros cineastas locais. Com Jacques d'Arthuys, adido cultural da Embaixada Francesa na cidade do Porto, constitui um atelier de formação na área do filme documentário, em película de Super 8, com recurso a uma pedagogia simples, assente na prática: «filmar de manhã, revelar ao meio-dia, projectar à tarde». No seguimento dessa experiência, serão criados em Paris, no ano de 1981, os Ateliers Varan).

Ainda segundo José Ribeiro (2007), foi assim que surgiram os *Ateliers Varan - Association Varan Ateliers*: embora criada em janeiro de 1981, a sua origem remonta a meados dos anos de 1970 e finais dessa mesma época, em Moçambique -, graças ao apoio de Jean Rouch, a influência de Jacques d'Arthuys e à proposta feita por ambos a vários cineastas para irem filmar o que se passava

3 "Moçambique em movimento", direção Lisabete Coradini, 15 min, 2010, Navis (UFRN)/CNPq.

em Moçambique. Jean Rouch, *neste contexto proporá que os moçambicanos se filmem eles mesmos. Propondo-se formar os futuros cineastas através da iniciação à realização de filmes documentários* (Ribeiro, 2007)

Sendo assim, em 1978, a incipiente indústria de distribuição e exibição é nacionalizada, e é criado o “Cinema Móvel”, que correspondia a trinta e cinco carros equipados para projeções itinerantes que levavam às aldeias os filmes intitulados “Kuxa Kanema” (“Nascimento do Cinema”). O cinema móvel difundia o discurso do governo em zonas rurais, bem como propiciava a descoberta do cinema para plateias de regiões longínquas. Apesar de ter servido como instrumento de propaganda política da FRELIMO, foi uma experiência extremamente visceral. No entanto, com relação **à** proposta de Jean Luc Godard em ministrar cursos de cinema às populações carentes, esta não foi aceita pelo governo.

Figura 1. *Carro soviético que realizava as projeções cinematográficas moçambicana.* (fonte : http://www1.uni-hamburg.de/clpic/img/cinema/kuxa_kanema.jpg

Figura 2. *Filme Kuxa kanema* (fonte: Osfazedores.blogspot.com.br)

Figura 3. *Filmes Kuxa kanema* (fonte: Osfazedores.blogspot.com.br)

Figura 4. *Equipe de cinema móvel* (fonte: estradapoeirenta.blogspot.com.br)

Figura 5. *Uma patrulha da frelimo acompanhou a equipe de cinema a varias aldeias* (fonte: estradapoeirenta. blogspot.com.br)

Durante minha estadia em Maputo, consegui o belíssimo filme "Makwayela", de Jean Rouch, que apresenta num plano a sequência de uma dança originária da África do Sul, onde vários trabalhadores moçambicanos trabalhavam nas minas de ouro. Mais tarde, pude assistir, na mostra itinerante, a

Jean Rouch com curadoria de Mateus Araújo Silva - evento promovido pelo NAVIS (UFRN) no ano de 2009, em Natal,RN.

Figura 6. *Makwayela* (fonte: www.e-flux.com)

Segundo Camilo de Souza:

> "a primeira ação cultural do governo Moçambicano logo após a independência, em 1975, foi a criação do Instituto Nacional do Cinema (INC). Os cinemas são nacionalizados e as unidades de cinema móvel vão mostrar por todo o país a mais popular produção do INC, o jornal cinematográfico Kuxa Kanema. O seu objetivo era " filmar a imagem do povo e devolve-la ao povo".[4]

Ainda seguindo Camilo de Souza:

> "Mas hoje, depois de anos de guerra, desilusões, e destruído por um fogo em 1991, a grande empresa que foi o INC quase não existe. Felizmente sobreviveram no arquivo as imagens que são o único testemunho dos 11 primeiros anos de independência, os anos da revolução socialista. É através dessas imagens, e das palavras das pessoas que as filmaram, que vamos conhecer o percurso de um ideal de país, que se desmoronou, pouco a pouco, com o ideal de "um cinema para o povo", e com os sonhos das pessoas que um dia acreditaram que Moçambique poderia vir a ser um país diferente".

O Instituto Nacional de Cinema e a série "*Kuxa Kanema*" cumpriram um importante papel histórico ao retratarem o carisma de Samora Machel e a euforia da construção de um novo país recém-independente Hoje, o prédio de fundação do INC está em ruínas, por causa de um incêndio. O filme "Kuxa Kanema" - *O Nascimento do Cinema* (2003), de Margarida Cardoso, documenta essa época da história do país e do nascimento do cinema em Moçambique.

De lá para cá muita coisa mudou. As desilusões e mudanças políticas, a guerra civil, a degradação dos equipamentos e das salas de cinema, a privatização destas e um incêndio, em 1991, no Instituto Nacional de Cinema, quase destruíram o cinema moçambicano, mas este, apesar das dificuldades, sobreviveu, sobretudo com o apoio das cooperações estrangeiras, que ainda são insufucientes, segundo os cineastas moçambicanos.

Para entenderem o que aconteceu com essa produção audiovisual, alguns estudiosos apontam ora para as dificuldades e divergências de se construir um projeto utópico de nação, ora para questões mais globais, como o fim de subsidios financeiros da antiga União Soviética, a pressão internacional sobre o governo socialista de Samora Machel, a Guerra Fria, entre outros.

4 Camilo de Souza - cineasta moçambicano- É membro fundador e vice-presidente da Associação Moçambicana de Cineastas, criada em 2003. Segundo entrevista no filme Kuxa Kanema . Vertambém entrevista TVZINE Magazine da Tv Cabo Moçambique.

Segundo o cineasta Licínio Azevedo, no depoimento do documentário "Moçambique em Movimento", o cinema em Moçambique hoje é uma ação entre amigos.

Destacaria atualmente em Moçambique o trabalho de Isabel Noronha, Camilo de Souza, Licínio Azevedo, Orlando Mesquita, João Ribeiro, Sol de Carvalho, Luís Carlos Patraquim e Teresa Prata. Também destacaria a produtora "Ébano Multimédia", que, entre outras atividades cinematográficas, participa da organização do Festival *Dockanema,* em colaboração com a Associação Moçambicana de Cinema. Esse festival exibe os filmes no Teatro Avenida, Centro Cultural da Universidade "Eduardo Mondlane", Centro Cultural Franco–Moçambicano, Auditório do ISPU e Auditório Municipal da Matola.

A meu ver, Jean Rouch, Ruy Duarte, Jean Luc Godard, Ruy Guerra, Licínio Azevedo e Camilo de Souza, "mestres" que viveram um momento ímpar, utilizaram-se das inovações tecnológicas da época que estava disponível para a realização de filmes, deixando, principalmente, um legado importante para o mundo: uma experiência revolucionária de fazer cinema. Esses mestres ultrapassaram fronteiras, romperam tabus e deixaram para uma geração de cineastas que é possível um novo olhar sobre a vida e as coisas.

> Quando faço um filme, após alguns minutos iniciais, vejo esse filme se fazer no visor de minha camera e sei a cada instante se o que fiz é válido ou não. Essa tensão permanente é exaustiva, mas ela é a febre indipensável ao sucesso dessa caça aleatória às imagens e aos sons mais eficazes, e isto sem que esteja certo do resultado antes das filmagens das últimas sequencias...Quanto aos filmes já deixei inacabados porque não acontecia nada (dança de possessão sem possessão), porque a noite caia (cerimonia noturna cuja parte diurna era apenas um prólogo) ou porque eu não tinha mais pelicula (má previsão do fim real) (Jean Rouch)

Atualmente o cinema africano no plural traz a instigante capacidade de dar voz aos africanos e, principalmente a possibilidade de se comunicar com um público mais amplo, contribuindo para uma tarefa importante que o pensador queniano Ngugi wa Thiong'o chama de "*descolonização da mente*".

Referências Bibliográficas:

Arms, R. (2007). "O cinema africano ao norte e ao sul do Saara" in *Cinema no mundo: indústria, política e mercado: África*. (Alessandra, Meleiro Org.). São Paulo: Escrituras Editoras. Bamba, M. (2009) "Jean Rouch: cineasta africanista?" in *Devires*, janeiro/junho, nº 1, v.6, pp. 92-107.

Boughedir, F. (2007) *O cinema africano e a ideologia: stendências e evolução* in Cinema no mundo: indústria, política e mercado: Africa. (Org. Alessandra Meleiro) - São Paulo, Escrituras Editoras.Coradini, L. (dir.) (2010). *Moçambique em movimento* [Documentário]. Navis/Cnpq.

Ribeiro, J. (2007). "Jean Rouch: Filme Etnográfico e Antropologia Visual", nº 3, Dezembro 2007, pp. 6-54. [Url: www.doc.ubi.pt].

Souza, C. (2008). "Cinema moçambicano terra sonâmbula" - TVZINE Magazine da Tv Cabo Moçambique, julho [Url: http://www. tvcabo.co.mz, acesso em 24/11/2009].

Da ceremonia ao musical – música e identidade nos filmes de Flora Gomes

Carolin Overhoff Ferreira[1]

Unifesp, Brasil

Resumo: Este texto discute a relação entre música e identidade nos filmes de Flora Gomes': Mortu Nega (1988), Os Olhos Azuis de Yonta (1992), Pau de Sangue (1996) e Nha Fala (2002). Estuda como a música é utilizada pelo realizador guineense, um dos mais conceituados cineastas africanos. Procura demonstrar a interligação da trilha sonora com a concepção de uma identidade nacional e internacional não essencialista e sempre em mutação. Desta forma, apontará continuidades e mudanças nos filmes realizados entre 1988 e 2002.

Palavras-chave: cinema, música, Guiné-Bissau, pós-colonialismo, identidade

1. Introdução

Florentino (Flora) Gomes é sem dúvida um dos mais importantes cineastas do continente africano, bem como dos PALOP (Países de língua oficial portuguesa). Por isso, seus filmes já foram alvo de diversos estudos (Murphy & William, 2007; Arenas, 2011; Ferreira, 2012). No entanto, a importância da trilha sonora no contexto da construção identitária ainda não foi alvo de estudos. Por isso, focaremos na nossa análise a relação entre a música e o seu debate da identidade pós-colonial africana, tema preponderante em seus quatro filmes de ficção.

2. A relação entre a trilha sonora e a construção identitária nos filmes de Flora Gomes

2.1. Mortu Nega (1988)

Mortu Nega foi o primeiro filme de ficção do cineasta, financiado integralmente pelo Instituto de Cinema da Guiné Bissau, ao contrário dos filmes seguintes, resultados de coproduções com Portugal, entre outros países. O filme foca na construção de identidade da jovem nação, alcançada em 1975depois de uma longa guerra pela independência. Conta a estória de Diminga (Bia Gomes) e do guerrilheiro Sako (Tunu Eugénio Almada) para relatar o sofrimento pessoal e as esperanças durante e depois da luta anticolonial; de fato, entrelaça a dimensão pessoal por meio destes personagens com os problemas políticos que o país começou a enfrentar logo após a criação da nação.

A primeira parte do filme é dedicada aos confrontos com o exército português, mais especificamente no último ano das lutas. No início, a solidariedade e o esforço comunitário são sublinhados: vemos imagens de soldados, jovens, mulheres que se unem para carregar munição e armas da fronteira com a Guine Conacri até

1 Professora de cinema contemporâneo na Universidade Federal de São Paulo. É autora de Cinema Português – Aproximações à Sua História e Indisciplinaridade (2013), Identity and Difference - Postcoloniality and Transnationality in Lusophone Films (2012), Diálogos Africanos - um Continente no Cinema (2012) e de Neue Tendenzen in der Dramatik Lateinamerikas (1999). Organizou os livros O Cinema Português através dos seus filmes (2007), Dekalog - On Manoel de Oliveira (2008), Terra em Transe - Ética e Estética no Cinema Português (2012), Manoel de Oliveira – Novas Perspectivas sobre a Sua Obra (2013) e África - um Continente no Cinema (2013).

carolinoverferr@yahoo.com

a linha de combate. São pessoas de todas as idades e das mais variadas regiões do país que realizam este trabalho árduo a pé, superando os mais variados obstáculos: ataques por helicópteros, minas que matam um menino, a natureza hostil que consiste em rios e terrenos pantanosos, bombardeamento de aldeias. A primeira música que ouvimos é breve: um tambor é tocado e alguém chama "há sinale". Ao longo do filme o tambor terá o papel de chamar as pessoas para se juntarem, para serem solidárias e, assim, ultrapassar os desafios, primeiro a guerra e depois aqueles resultantes da constituição de um novo país.

Há nesta primeira parte um antagonista claro como ocorre nos filmes de guerra, e mostram-se as atrocidades da guerra como a morte de civis, bem como o desejo de ser vitorioso na luta armada quando se ouvem mensagens sobre a derrota dos portugueses na rádio ou nas cenas de combate. Mas Mortu Nega distingue-se fortemente de filmes convencionais do gênero que exploram o espetáculo da guerra e apresentam uma imagem degradante e negativa dos colonialistas. A música é importante neste sentido porque acrescenta um tom melancólico. A trilha sonora lembra por meio de canções e cantos que a guerra trará a independência mas também morte e tristeza. A guerra é na perspectiva de Flora Gomes sobretudo parte da longa marcha que será retomada na segunda parte em que é abordada a formação do novo estado nação.

A música, escrita por Sidónio Pais Quaresma and Djamuno Dabé, consiste ou em canções suaves, cantadas por indivíduos mas também frequentemente pelo grupo de soldados, ou em peças musicais tocadas pela flauta doce, que pontuam o percurso dessa marcha. Ou, quando os soldados vão à luta, ouvimos tambores agitados. Poucas vezes ouvimos música mais alegre, tocada por um cavaquinho. Isto acontece quando a guerra está quase no fim e Diminga retorna para casa: primeiro quando crianças festejam a informação do final da guerra e depois quando ela chega até a sua vila. Normalmente, as músicas são breves e funcionam como leitmotives, relacionadas a personagens. O exemplo mais marcante é a flauta que expressa o comprometimento entre Diminga e Soko, bem como a ambivalência deles acerca da guerra: marca o encontro do casal na frente dos combates, a decisão de se separarem e uma viagem para Bissau, onde Soko pretende tratar o seu pé ferido na guerra.

A ferida de Sako, que se abre novamente, é simbólica das cicatrizes ainda aberta, e o caminho para a cura envolve uma peregrinação, outra marcha, que aponta que essa deve ser buscada longe da capital. Os burocratas e médicos do regime unipartidário em Bissau são claramente incapazes e desinteressados em resolver os problemas físicos, psíquicos e materiais da população. De fato, será a comunidade da aldeia a enfrenta-los com base em sua cultura e suas tradições. Por isso, Diminga e Sako retornam para a aldeia onde Diminga tem um sonho que estabelece uma relação direta entre a seca, que está castigando o país como metáfora dos problemas que o povo sofre. Quando ela revela o sonho às mulheres, a mais velha sugere uma cerimônia para chamar os antepassados e pedir ajuda deles. Não se trata de um simples retorno às raízes da própria cultura africana. A cerimonia é uma reinterpretação e atualização das tradições, representando uma mudança de liderança que o filme vem desenvolvendo desde o início: a liderança das mulheres. A filmagem do evento inicia com planos de um homem no tambor que chama, como ocorrera durante a guerra, as pessoas para se juntarem e lutarem em conjunto contra aqueles que ameaçam a paz do jovem país.

Diminga lidera a cerimónia junto com outras mulheres, apesar de tradicionalmente o ritual ter sido realizado por homens que invocaram os antepassados ou Djon Cago, um deus do povo Balanta (literalmente: aqueles que resistem). É de ressaltar que a cerimônia reúne diversos grupos étnicos e almeja a união deles, como as mulheres afirmam em suas falas, lembrando a luta anti-colonial. O ritual possui assim um objetivo político: a tradição deve ajudar na constituição do pais e de sua identidade, porém, sempre nos moldes da cultura viva da Guiné-Bissau. A chuva que surge no final do filme é, assim, símbolo da esperança, que se manifesta novamente através das crianças que comemoram o

final da seca como haviam comemorado o final da guerra, mais uma vez acompanhados pelo som alegre do cavaquinho.

2.2. Udji Azui de Yonta/Os Olhos azuis de Yonta (1992)

Os Olhos Azuis de Yonta, de 1992, é uma multi-narrativa de baixo orçamento, produzida pela Guiné-Bissau e Portugal, que mostra novamente as dificuldades em construir uma nova identidade na Guiné-Bissau pós-colonial, porém, esta vez do ponto de vista urbano. Devido às pressões da economia de mercado e de acordo com um conceito dinâmico da cultura, no sentido de que seus elementos devem ser sempre reavaliados e renegociados, várias personagens – Vicente (António Simão Mendes), um herói de guerra, seu camerada Amrust (Henrique Silva), e a esposa dele Belante (Bia Gomes) bem como seus filhos, Yonta (Maysa Marta) e Amílcar (Mohamed Seidi) – representam a problemática de ser leal aos valores idealizados durante a luta contra o colonialismo. Há ainda outro personagem importante neste sentido, Zé (Pedro Dias), um emigrante pobre do interior que se apaixona por Yonta e se torna motorista de Vicente.

O filme demonstra tanto os conflitos entre quanto a convivência com as influências ocidentais e os valores e costumes ancestrais africanos. A trilha sonora, composta por Adriano Atchutchi, é modesta, mas ajuda na caracterização dos personagens e na percepção dos dramas identitários. De acordo, Yonta é associada inicialmente ao estilo gumbe, uma música dancante da Guinea Bissau, famosa pela sua complexidade rítmica. As canções "Noiba noba" ou "Vicente da Silva" falam dos personagens quando são tocadas na boate "Tropicana" que Yonta frequenta.

O filme abre com a balada melancólica "Bissau quila muda" (Bissau que muda) que aponta para as mudanças em curso que afetam e inquietam sobretudo Vicente. O antigo combatente está tornando-se um empresário de sucesso que sofre das contradições que resultam de sua nova vida próspera, apoiada no sistema de mercado, e a igualdade de direitos e prosperidade que defendeu durante a guerra pela independência. Também Yonta enfrenta os paradoxos da vida moderna, resultados de desejos como consumir, emigrar e se divertir, e os valores – como solidariedade e respeito pelo outro – que seus pais lhe ensinaram. Zé, que escreve uma carta de amor para ela, citando um livro sueco e seus padrões europeus de beleza – os olhos azuis -a faz perceber que é preciso ser mais atento à substituição de valores e tradições que resultam da aplicação acrítica de um estilo de vida individualista ocidental.

De acordo com as contradições vividos, a última cena onírica é bastante ambivalente. Trata-se da recepção num Hotel após o casamento religioso da melhor amiga de Yonta, Mena. A sequencia indica, por um lado, que apostar totalmente nos costumes ocidentais, aqui representados como sendo decadentes, não leva a lugar nenhum, e, por outro lado, que os jovens guineenses são capazes de integrar em suas identidades em formação os valores tradicionais africanos, como, por exemplo, a solidariedade. No último plano Yonta e seu irmão Amílcar dançam ao som de tambores, demonstrando que é preciso e possível impor o próprio ritmo ao mundo moderno.

2.3. Po di Sangui/Pau de Sangue (1996)

O próximo filme de Gomes, Pau de Sangue, de 1996, produzido por Guiné-Bissau, França, Portugal e Tunísia, abandona o contexto colonial e se debruça sobre os efeitos negativos da tecnologia ocidental na identidade africana. À procura de uma linguagem cinematográfica particular, essa parábola conta a história de uma aldeia cuja vida cultural harmoniosa, expressada na pintura, na carpintaria, na música, nas crenças e na tradição oral, está sendo ameaçada. Primeiro, através do reaparecimento da

personagem principal – Dou (Ramiro Naka), um gêmeo cujo irmão Hami acabou de morrer porque não respeitou os costumes tradicionais e os antepassados; e, depois, porque isso atraiu os negócios lucrativos de madeira da capital, levados a cabo por homens da capital Bissau. A ameaça da identidade coletiva dos aldeões faz com que eles partam para uma viagem árdua por um deserto.

As personagens somente regressam à aldeia após o nascimento do filho da personagem principal e de um encontro com outro grupo, igualmente em uma viagem de busca, que confirma a necessidade de solidariedade. Mas o regresso para a aldeia possui um final semiaberto, evitando respostas simples sobre o futuro da identidade tradicional da aldeia e sobre como resolver o conflito entre modernidade e tradição. Evidencia ainda que a vida anterior foi extinta através da morte do feiticeiro Calacaladou, autoridade da aldeia. De todos os filmes analisados, Pau de Sangue é certamente o mais poético devido à complexa simbologia e às suas referências às tradições e crenças da aldeia.

A música no filme é sobretudo uma forma de caracterizar os personagens. Composta por Pablo Cueco, a trilha sonora possui menos o papel de indicar ou chamar os personagens para uma união, uma coletividade por vir, ou as contradições de uma identidade em construção. Indica, principalmente a fuga do coletivo (através de sons da flauta) ou sentimentos, por meio do tambor ou do akonting (alaúde popular). Além disso, a música é uma de muitas outras expressões culturais com as quais é relacionada. De fato, é dado destaque à contação de história, à marcenaria, ao tecer, e à pintura. Em termos identitários, as canções servem para contar a gêneses do povo em questão e as mudanças que deve realizar devido aos obstáculos que a vida moderna impõe. Mais uma vez, a identidade da aldeia é vista como sendo flexível, e a música é um meio para expressar esta maleabilidade, dando destaque a sua capacidade de contar histórias.

2.4. Nha Fala (2002)

Nha Fala de 2002, por sua vez, é um musical colorido e estilizado que recupera o otimismo de Yonta. A coprodução entre França, Luxemburgo e Portugal, sem apoio financeiro guineense, não só encontra na cultura e na tecnologia do ocidente a possibilidade de construir uma nova identidade e de ultrapassar superstições obsoletas africanas, mas parece procurar também, através de um de seus gêneros mais populares,

o acesso a um público ocidental ou mundial. A trilha sonora possui um novo papel: primeiro, ao se tratar de um musical permeia todo o filme, sendo responsável pelo tom alegre e descontraído; segundo, porque é também a temática do filme.

A personagem principal, a belíssima Vita (Fatou N'Diaye), parte da Guiné-Bissau para estudar na França. Antes da partida, ao se despedir da cidade, de seus amigos e familiares, são apontadas através de números musicais, compostos pelo famoso músico camaronês Manu Dibango, várias das problemáticas contemporâneas da sociedade guineense, como, por exemplo, a dificuldade de lidar com o patrimônio da luta pela independência (através de uma estátua do líder político da PAIGC, Amílcar Cabral), a corrupção, a convivência entre o animismo e a cultura cristã, e o desemprego de jovens licenciados. Antes da partida sua mãe (Bia Gomes) reforça que ela não deve nunca cortar devido a uma maldição que paira sobre a família

Quando chega a Paris, Vita encanta a todos pelo seu modo solidário de ser. E ela se apaixona por um produtor de música, Pierre (Jean-Christophe Dollé). Ao cantar uma de suas composições, quebra com a superstição familiar que diz que suas mulheres morrem quando cantam. Enquanto a música nas cenas em África ainda envolve ritmos do continente, a canção com a qual Vita consegue fama na Europa, é uma música pop adocicada.

Para lidar com a ofensa contra as crenças da mãe, Vita regressa com o namorado, sua banda

e equipamento de som para a terra natal depois de ter ganho bastante dinheiro com o seu sucesso musical. Ela encena em sua casa seu próprio enterro, respeitando e, ao mesmo tempo, transgredindo a concepção de identidade de sua mãe. De acordo com o gênero musical, o filme retrata assim uma África vibrante e utópica que, abraçando a cultura ocidental, é capaz de construir uma identidade e uma cultura híbridas. Apenas a última canção remete para a questão do desafio da identidade, sendo que o filme está mais preocupado com a história individual de Vita e com a superação da superstição que a reprime. No final, a mãe canta junto com ela uma música, entonando também a letra que insiste na necessidade de atrever-se sempre, de nunca aceitar o status quo e de desafiar, assim, uma identidade essencialista e estática.

3. Conclusão

Enquanto em Mortu Nega, de 1988, a trilha sonora possui sobretudo a função de apontar para o caráter processual da identidade nacional, bem como para a ambivalência deste processo, mas insiste também na sua capacidade de unir as pessoas, sobretudo na cerimônia final, Flora Gomes explora nos filmes seguintes outros aspectos. Quatro anos mais tarde, em Yonta, usa a música popular para discutir as contradições que o mundo moderno urbano significa para os antigos combatentes e as novas gerações. Atualiza por isso o som do tambor, atribuindo a ele a capacidade de integrar-se na música mais dançante da qual os jovens gostam, indicando a permanência da solidariedade como valor principal da jovem nação. Em 1996, o diretor integra a música dentro de outras expressões culturais em Pau de Sangue, explorando, sobretudo, sua capacidade narrativa, mas não só. No entanto, demonstra principalmente que o conteúdo das canções muda para expressar a identidade cambiante de um povo. Nha Fala, filmado após longa pausa de seis anos, em 2002, foca na evolução individual de sua protagonista e revisa o olhar crítico sobre a tecnologia ocidental desenvolvido em Pau de Sangue. Somente no final mantem-se fiel a ideia que identidade e música devem sempre mudar para poder desafiar os obstáculos por vir.

Referências Bibliográficas:

Arenas, F. (2011). *Lusophone Africa: Beyond Independence*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Cabral, A. (1979). *Unity and Struggle – Speeches and Writings*. New York/London: Monthly Review Press.

Deleuze, G. (1989). *Cinema 2. The Time Image*. London: The Athlone Press.

Ferreira, C. (2012). *Identity and Difference – Postcoloniality and Transnationality in Lusophone Films*. Berlin/London: Lit Verlag.

Murphy, D. & Williams, P. (2007). *Postcolonial African cinema: Ten directors*. Manchester: Manchester of University Press.

Rodowick, D. (1997). "Fabulation: Towards a Minor Cinema". [Url: http://www.zonecast.eu/immedia/sehen/ds03rod.htm, acedido em 12/10/2013].

Rodrigues, A. (1995). "Mortu Nega" in *Folhas da Cinemateca Portuguesa*, nº 45.

TERTÚLIA 26

CINEMA, REPRESENTAÇÕES E IDENTIDADES 2

Descolonização do Cinema: uma análise da produção audiovisual indígena na América Latina e Australásia

Aline Frey

University of Queensland, Australia

Resumo: Comunicadores indígenas, especialmente nas três últimas décadas, têm concentrado forças para criar e, sobretudo, re-criar suas próprias imagens em diversos formatos de mídia, desde vídeos comunitários até filmes comerciais e programas de televisão (Ginsburg, Abu- Lughod e Larkin, 2002). Este artigo irá discutir a recente onda de produções audiovisuais das nações Indígenas na América Latina e Australásia, especialmente no Brasil e na Austrália. Esse artigo parte do pressuposto de que essas produções têm sido capazes de construir narrativas contemporâneas tanto para as presentes como para as futuras gerações indígenas e não-Indígenas (Wilson e Stewart 2008). Indiscutivelmente, uma das principais razões do apelo das produções audivisuais indígenas para o público em geral é o enfoque recorrente em temas relacionados ao meio ambiente, especialmente a terra e a água, dois assuntos que devido à contínua preocupação ecológica e recente crise econômica global, cada vez mais têm ganhado atenção mundial. Como hipótese central, vou argumentar que os diálogos cinematográficos produzidos pelos povos indígenas são baseados na negociação de significados globais e locais destes recursos naturais. Portanto, este trabalho se propõe a analisar recentes materiais audiovisuais indígenas e demonstrar como a estética local incorpora histórias orais que, ao mesmo tempo, são capazes de dialogar e interagir com o público não-indígena. No contexto de debates sobre interculturalidade e plurinationalism, este trabalho também está preocupado com os desafios de estudar cinema indígena dentro do campo dos cinemas nacionais. Neste sentido, pretende-se investigar interpretações hegemônicas do colonialismo e abordagens descoloniais recentes, abrindo a oportunidade para uma comparação entre cinemas nacionais da Australásia e da América Latina pela perspectiva dos povos Indígenas.

Palavras-chave: Mídia Indígena; Cinema Pós-Colonial; Cinemas Nacionais.

1. Introdução

O movimento internacional dos povos indígenas de produzirem os seus próprios meios de comunicação social tem sido chamado de “New Media Nation” (Alia de 2005: 106) ou de “Indigenização da mídia visual” (Prins, 2004: 516). Estas produções muitas vezes desafiam as representações dominantes que alternam entre a romantização e/ou a criminalização dos povos indígenas, suas culturas e saberes. Enquanto a grande mídia ainda apresenta as questões indígenas através de uma perspectiva externa, a mídia indígena têm-se centrado na auto-representação,

assumindo o papel fundamental dos povos indígenas em mostrar seus próprios pontos de vista sobre questões locais e globais. Este processo de auto- representação também tem sido reforçado por "representações construtivas" (Allia & Touro 2005: 76), em que as pessoas não-indígenas trabalham em parceria para facilitar a comunicação/divulgação de vozes indígenas. A acadêmica Aborígene Marcia Langton chama de "Aboriginality " (1993: 81 -83), os atuais esforços dos povos indígenas e não-indígenas de produzirem um "diálogo intercultural". Ela argumenta que este esforço é um caminho fundamental para a compreensão e interpretação mútua. Mais do que isso, Langton vê essas "trocas subjetivas" como crucial para a produção de imagens e conteúdos que vão além das representações eurocêntricas e colonialistas.

Neste sentido, este trabalho apresenta exemplos de mídia indígena contemporâneas produzidas na América Latina e Australásia que são baseadas em parcerias entre indígenas e não-indígenas. Para aprofundar a interpretação destes meios, este trabalho segue a noção de "pensamiento fronterizo" (Walter Mignolo, 2000: 67), que desafia a idéia de formas universais de conhecimento, permitindo assim que um pesquisador possa estar entre dois lugares. Mignolo descreve o "pensamiento fronterizo" como a possibilidade "de pensar a partir de ambas as tradições e, ao mesmo tempo, de nenhuma delas" (p.67). Por isso, ele defende a importância de um modo de pensar que é capaz de se envolver no mesmo nível com formas hegemônicas, bem como com formas subalternas de saberes. Esta noção é baseada na idéia de que ambos os grupos são igualmente importantes para a produção e interpretação de produções culturais, artísticas e epistêmicas. Portanto, este trabalho pretende chamar a atenção para a importância de temas que têm sido capazes de agir dentro e fora dos limites da cultura dominante, deslocando noções culturais de margens e centro. Da mesma forma, o presente trabalho não quer falar sobre o Outro, mas falar junto com o Outro, reconhecendo as forças epistêmicas da mídia indígena e seu papel criativo, bem como político no campo dos estudos de mídia e dos cinemas nacionais.

2. Produção Audiovisual Indígena na América Latina

Na América Latina, vários projetos recentes envolvem parcerias entre os povos indígenas e os cineastas não-indígenas que trabalham na formação ou assistência com a produção, circulação e distribuição de materiais audiovisuais Indígenas. Um bom exemplo é o CEFREC (Centro de Formación y Realización Cinematográfica), criado em 1989, na Bolívia, pelo cineasta Iván Sanjinésis. É um projeto que ensina e produz vídeos digitais visando principalmente o público Indígena. O projeto incentiva a comunicação entre as comunidades indígenas distantes geográfica e culturalmente, assim como a organização de redes de mobilização social. O CEFREC tem uma grande participação em festivais de cinema e vídeos Indígenas e é apoiado pelo governo boliviano, bem como por instituições internacionais, como o National Museum of the American Indian (Vilanova, 2012-2013). O mesmo objetivo político está presente no projeto de mídia em Chiapas no México, o ProMedios, que desde 1998 introduziu equipamentos de áudiovisual e de formação profissional para as comunidades indígenas da região. Conforme explicado pela cineasta e criadora do projeto Alexandra Halkin (2008: 56-57), os vídeos oferecem um exemplo de resistência indígena em relação à globalização, apresentando um modelo agrícola sustentável para a sobrevivência coletiva. Ao mesmo tempo, as produções indígenas enfrentam desafios de distribuição e muitas comunidades (como a de Chiapas) preferem basear suas relações na reciprocidade da troca de filmes por filmes, ao invés de dinheiro. Esta estratégia revela a prioridade de fortalecer das formas de comunicação que não permitem a mercantilização da mídia audiovisual, mas são bastante preocupados com seus ganhos imateriais como forma de intercâmbio cultural.

No caso específico do Brasil, vale a pena mencionar dois projetos diferentes envolvendo parceria entre comunicadores indígenas e não - indígenas . O primeiro deles é o projeto em andamento Vídeo nas Aldeias que começou em 1987, quando o cineasta belga Vincent Carelli começou a treinar diferentes nações indígenas (como Xavante, Panará, Nambiquara, Kuikuro, Mbya - Guarani) como filmar e produzir vídeos. O foco do projeto além do fortalecimento de identidades indígenas, territórios e culturas, promovendo um diálogo entre as diferentes nações indígenas, é também exibir um retrato atualizado da cultura indígena e de sua realidade para o resto da sociedade brasileira (Monte, 2004). A prolífica produção do Vídeo nas Aldeias esta principalmente disponível online. Ela inclui uma série de curtas-metragens , programas de televisão educativos e documentários, muitos dos quais receberam prêmios em festivais de cinema nacionais e internacionais. De particular relevância para este trabalho são os vídeos produzidos que diretamente dialogam com as políticas públicas e foram criados para denunciar lutas indígenas pelo direito à terra e a água. Este foi o caso de uma vídeo-carta feito em parceria com a Associação Indígena Kisêdjê para a Rio +20, Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, realizada no Rio de Janeiro em 2012. O vídeo apresentou o discurso da nação Kisêdjê. Eles são apenas um dos grupos indígenas que lutam contra a construção da hidrelétrica de Belo Monte, no coração da Amazônia brasileira. Este projeto monumental vai beneficiar principalmente indústrias de alumínio multinacionais às custas de grandes impactos ambientais e sociais, incluindo a inundação de terras ancestrais indígenas e a destruição da floresta tropical nativa (Fearnside 2006) . Embora , neste caso específico, a construção não tenha sido interrompida, o vídeo ainda permanece como um documento em que os povos indígenas são capazes de denunciar os possíveis resultados catastróficos deste ambicioso projeto. Como uma das mulheres Kisêdjê argumenta, a vida depende da terra e dos rios. Ao destruí-los, o povo branco estão destruindo a vida de todos. Um caso mais otimista é retratado em dois vídeos também produzidos pelo Vídeo nas Aldeias sobre a reserva indígena Raposa-Serra do Sol, onde mais de vinte mil povos indígenas estão vivendo atualmente. Uma decisão judicial determinou que as fazendas de arroz devem afastar-se da reserva, deixando-a como um território contínuo e ininterrupto. O primeiro vídeo , Ou Vai ou Racha! 20 Anos de Luta (1998), e o segundo, Vamos a Luta, (2002), são ambos dirigidos por membros da nação Macuxi , um dos muitos grupos indígenas que vivem atualmente na reserva. Estes vídeos centram nas lutas das etnias Macuxi em direção ao reconhecimento de seus direitos sobre a terra. Como mencionado, há uma abundante produção de Vídeo nas Aldeias disponíveis na Internet, assim como também há uma presença crescente da produção indígena em festivais da América Latina. Por outro lado , no caso particular do Brasil, ainda não há um canal ou programa Indígena na televisão pública ou privada. Para superar essa invisibilidade, redes indígenas têm se apoiado em produzir conteúdos com novas tecnologias, como câmeras de celulares. Este é o caso do segundo projeto aqui estudado, Vidas Paralelas. Criado em 2010 como parte da demanda de estudantes indígenas da UnB (Universidade de Brasília) para manter suas conexões com as suas comunidades indígenas. O projeto envolve diversas nações, como a Pataxó, Kariri- Xocó, Potiguara, Tupinikim, entre outras. Estudantes da universidade são os principais responsáveis por envolver as comunidades Indígenas para participarem em oficinas de fotografia e audiovisual voltadas à promoção e exibição de imagens da vida contemporânea Indígena.

Imagem 1. Logos de projetos indígenas na América Latina: Cefrec, ProMedios, Vídeo nas Aldeias e Projeto Vidas Paralelas.

3. Produção Audiovisual Indígena na Australásia

Um bom exemplo da recente co-produção indígena na Australásia é o filme *O Le Tulafale/ The Orator* (2011), dirigido pelo Samoano Tusi Tamasese em associação com a agência nacional de cinema da Nova Zelândia. O filme, que é totalmente falado na língua de Samoa, foi simultaneamente elogiado pelos samoanos por suas descrições cuidadosas da cultura local e premiado em festivais de filmes internacionais (Venice Film 2011), assim como selecionado para o programa de filmes indígenas do Festival de Berlim de 2013. O sucesso do filme parece ser explicado exatamente pela possibilidade de dialogar com audiências completamente diversas. A Austrália também tem vários exemplos de parceria entre grupos indígenas e não-indígenas que levaram a produções audiovisuais de sucesso. Carolyn Strachan e o italiano Alessandro Cavadini oferecem um exemplo pioneiro em 1972, com a criação de Redirtfilms, para produzir filmes com as comunidades aborígenes na Austrália. Entre muitos filmes, o aclamado *Duas Leis/ Two Laws* (1981), feito em colaboração com o a Comunidade Borroloola Aboriginal e com base na sua narrativa oral é "amplamente considerado como um marco no documentário" (Davis e Moreton 2010) e um "diálogo real", resultando em uma produção colaborativa e de trocas culturais (Langton, 1994). O filme centra-se na lutas indígena contra a mineração e expropriações de terras no Golfo de Carpentaria, Território do Norte na Australia. Outro bem sucedido exemplo de parceria é o filme *Dez Canoas/Ten Canoes* (2006). Este foi o primeiro filme totalmente falado em língua aborígene e feito em colaboração entre os povos Yolngu de Ramingining e o diretor de cinema não-Aborígene Rolf de Heer . O povo Yolngu participou directamente do roteiro e da produção do filme. Heer definiu sua posição como um mero "mecanismo" que permitiu aos Yolngu contarem a sua história (Wood, 2008) . No entanto, uma vez que a posição de poder ocupada por Heer como o diretor dificilmente pode ser considerada como um mero instrumento, o filme resultou em um produto intercultural interessante que converge duas tradições diferentes de contação de histórias. O filme foi recebido com sucesso por aborígenes e também pelos não-aborigines, e terminou recebendo Prêmio do Júri no Festival de Cannes em 2006. Em contraste com o Brasil , a Austrália tem já muitos filmes dirigidos unicamente por cineastas indígenas . A crescente lista inclui os nomes de Rachel Perkins, Ivan Sen, Wayne Blair, Richard Frankland , Beck Cole, Warwick Thornton, Catriona McKenzie e Michael Riley, entre outros (Screen Australia, 2010). Além de uma produção cinematográfica vibrante, há também uma série de projetos de mídia liderados por comunicadores indígenas. Exemplos incluem CAAMA (Central Australian Aboriginal Media Association), TEABBA (Top End Aboriginal Bush Broadcasting Australia), o Projeto Mulka e IndigiTUBE, só para citar alguns. Estes projectos abrangem a produção e distribuição de conteúdo indígena enfocando principalmente no público Indígena.

Diferentemente do Brasil, na Austrália e na Nova Zelândia, existem atualmente canais específicos de televisão Indígena. Em Aotearoa / Nova Zelândia, um importante espaço para vozes indígenas é o canal de TV Maori. Lançado em 2004, é uma central de mídia para promover a língua maori, a cultura e as leis consuetudinárias. A maioria de seus programas são falados em Te Reo (língua Maori) e centram em notícias sobre nações Indígenas, artes e política. O canal também apresenta uma série de documentários internacionais e notícias relacionadas com problemas ambientais e sociais ao redor do mundo, especialmente em áreas habitadas por povos indígenas. Na Austrália, o NITV - National Indigenous Television tornou-se um canal independente em 2012 e é responsável pela difusão de conteúdos indígena em toda a Austrália . Ele segue um padrão semelhante ao TV Maori, exibindo produções indígenas locais e internacionais. Há uma indiscutível crescente produção dos meios de comunicação indígenas. No entanto, o grande número de imagens e conteúdos produzidos pelo Estado e pela mídia corporativa não diminuiu após o crescimento da auto-representação indígena. Em relação a este tema, a estudiosa Aborígine Marcia Langton (1993: 26) aponta:

> It is clearly unrealistic for Aboriginal people to expect that others will stop portraying us in photographs, films, on television, in newspapers, literature and so on. Increasingly, non- Aboriginal people want to make personal rehabilitative statements about the Aboriginal „problem and to consume and reconsume the „primitive (...) Rather than demanding an impossibility, it would be more useful to identify those points where it is possible to control the *means* of production and to make our own self-representations.

Por outro lado, é necessário apontar que as representações indígenas não são, essencialmente, "boas" em si mesmas. Afinal de contas, as auto-representações indígenas não são necessariamente isentas de repetirem estereótipos sexistas ou racistas encontrados na grande mídia. Nesse sentido, a mídia indígena enfrenta o mesmo desafio que os realizadores não-indígenas: a necessidade de ter uma posição crítica em relação as suas próprias produções. No caso de parcerias, a fim de orientar os cineastas não - indígenas e evitar possíveis choques culturais ou delitos legais, na Austrália, por exemplo, o livro "Pathways & Protocols: A filmmaker‟s guide to working with Indigenous people, culture and concepts" foi publicado como um guia para comunicadores trabalharem com povos indígenas respeitando suas culturas e conhecimentos tradicionais. Este material rico é ferramenta fundamental para compreender alguns dos desafios e negociações a fim de reproduzir/ representar a cultura e os valores indígenas na mídia.

Imagem 2. Logos dos canais de televisão na Australásia: Maori Television e National Television Indígena e logo do canal de Internet IndigiTUBE.

Conclusão

Os problemas ambientais ligados às mudanças climáticas têm sido centrais para discussões sobre sustentabilidade. Uma observação recorrente é que a mudança climática não apenas altera o ambiente, mas também expõe as limitações humanas para lidar com estas alterações. O estudioso australiano Emily Potter (2013) argumenta que a mudança climática cria uma sensação de desalojamento semelhante à colonização, pois é um sentimento de perda do próprio lugar de morada, criando uma necessidade de reconstrução e re-apropriação do espaço. Ao mesmo tempo, existe uma tendência na mídia indígena de assumir uma posição a favor de políticas ambientais e de sustentabilidade. Portanto, a vulnerabilidade humana à mudança climática situa os discursos indígenas em uma posição chave. Não só por causa de seus conhecimentos e discursos a favor da sustentabilidade , mas principalmente porque as nações Indígenas são de fato sobreviventes de uma outra forma violenta de remoção e desalojamento que foi o processo de colonização .

As produções audiovisuais indígenas formam uma parte importante dos movimentos sociais contemporâneos, contribuindo para o empoderamento, auto-organização dos povos indígenas e suas lutas pela soberania (Schiwy, 2009). Como este trabalho procurou mostrar, há um crescente número e variedade de produções audiovisuais indígenas que desafiam qualquer tentativa de homogeneizar o seu conteúdo ou estética. No entanto, é possível afirmar que a maioria dos meios de comunicação indígenas compartilham uma oposição comum às tradições cinematográficas dominantes e uma intenção de reforçar as lutas indígenas para a sua sobrevivência cultural mas também física (Wood, 2008). Ao estudar alguns exemplos das produções audiovisuais indígenas, especialmente no Brasil e na Austrália, este trabalho quis investigar como o campo recente e crescente dos meios de comunicação indígenas têm vindo a desempenhar papéis políticos e culturais importantes na produção de retratos atualizados da realidade indígena assim como da crise ambiental em que atualmente vivemos.

Referências Bibliográficas

Alia, V. & Simone B. (2005) *Media and Ethnic Minorities*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Corinn C. (2010) *Unsettling Sights: the Fourth World on Film*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.

Davis T. & Moreton R. (2011) "Working in Communities, Connecting with Culture": Reflecting on U-matic to YouTube A National Symposium Celebrating Three Decades of Australian Indigenous Community Filmmaking." *Screening the Past,* Issue 31, August.

Delgado, L. & Romero, R. Local Histories and Global Designs: An Interview with Walter Mignolo. Discourse: *Journal for Theoretical Studies in Media and Culture*. Volume 22. Issue 3. ISSN 0730-1081; 1536-1810 (electronic). [Url: http://muse.jhu.edu/journals/discourse/v022/22.3delgado02.pdf]

Fearnside P. (2006) Dams in the Amazon: Belo Monte and Brazil"s Hydroelectric Development of the Xingu River Basin. *Environmental Management* Vol. XX, No. X (1–13). Springer Science+Business Media, Inc. DOI: 10.1007/s00267-005-0113-6.

Flawith R. (2011). *Climate Change: A Crisis for State Sovereignty*. The Sydney Globalist.

[Url:http://thesydneyglobalist.org/archives/613. Retrieved on 15 October 2013]

Freya S. (2009) *Indianizing Film: Decolonization, the Andes, and the Question of Technology*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Ginsburg, E, Abu-Lughod, L. & Larkin, B. (eds). (2002) *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. Berkeley: University of California Press.

Halkin, A. (2013). "Outside the Indigenous Lens. Zapatistas and Autonomous Videomaking." 10th March [Url: http://www.antropologiavisual.cl/halkin_imprimir.htm]

Langton, M. (1994). *Aboriginal Art and Film: The Politics of Representation*. *Race and Class*, 35: 4, pp. 89–106.

Langton, M. (1993). *Well, I heard in on the radio and I saw it on the television…: an essay for the Australian Film Commission on the politics and aesthetics of filmmaking by and about Aboriginal people and things*. Sydney: Australia Film Commission.

Mignolo, W. (2009). "Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom" in *Theory, Culture & Society* (SAGE, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore), 2009, Vol. 26(7–8): 1–23.

Minh-ha, T. (1991) *When the Moon Waxes Red*. New York: Routledge.

Potter, E. (2013). "Climate change and non-indigenous belonging in postcolonial Australia" in *Journal of Media & Cultural Studies*. Number 1, Volume 21. February.

Purcell-Sjölund, A. (2012). *Exploring Samoaness in the Samoan Language Film The Orator (O le Tulafale)*. Dalarna University, Falun, Sweden.

Vilanova, N. (2012-2013). "Descolonización y cine: la propuesta indígena de Jorge Sanjinés hoy" *Bolivian Studies Journal /Revista de Estudios Bolivianos*, Vol. 19, Doi: 10.5195/bsj.2012.66, ISSN 1074-2247 (print), ISSN 2156-5163 (online)

Wilson P. & Michelle S. (eds.) (2008) *Global Indigenous Media – cultures, poetics and politics*. Durham and London: Duke University Press.

Wood, H. (2008) *Native Features: Indigenous Films from Around the World*. New York and London: Continuum.

O negro é uma cor[1]: Juventude em Marcha de Pedro Costa

Ana Cristina Pereira[2]

Estudos Culturais - Portugal

Resumo: Gesto singular na produção cinematográfica lusa, em *Juventude em Marcha*, o cineasta Pedro Costa filmou os cabo-verdianos - sampajudos *e badius* - que vieram para Portugal trabalhar na construção de grandes obras públicas e que se foram organizando em bairros mais ou menos fechados sobre si próprios, quase sempre esquecidos pelo resto da população e pelo poder político. O filme é aqui analisado sob a luz de "um imaginário em tempo de crise" (Martins, 2011-187), sendo o imaginário essa encruzilhada antropológica que permite esclarecer particularidades de uma determinada obra humana através de particularidades de outras (Durand, 1989). Porque resulta de um encontro *Juventude em Marcha* não é um filme sobre "os outros", é sobre a perda de um sentimento de comunidade, sobre a resistência silenciosa de uma forma de estar e de uma língua e talvez seja ainda a proposta de constituição de uma nova lógica de relacionamento: a de uma sociedade pós abissal.

Palavras-chave: Pedro Costa; Juventude em Marcha; Cabo-verdianos; Imaginário.

Imaginário

Os arquétipos "que podem ser mais ou menos visíveis, mas que não deixam de constituir invariantes antropológicas" (Maffesoli, 2001: 22) são os genuínos fundadores da cultura: as classificações temporais servem apenas para permitir a sua compreensão. As formas encontram-se na cultura ao longo do tempo, de maneira secreta, discreta ou ostensiva e podem ressurgir com toda a intensidade, e quando menos esperamos, arquétipos que julgávamos para sempre sepultados (Maffesoli, 2001).

Num primeiro olhar, a imagética de Pedro Costa em nada coincide com as formas de representação contemporâneas, na arte (em geral) e no cinema (em particular): a materialidade do representado, a não existência de mundos virtuais, uma tentativa de captar "o real tal como ele é" que se pode situar perto do documentário, a simplicidade de recursos tecnológicos, e sobretudo a duração do tempo, conferem a *Juventude em* o acento grave da historicidade, o agudo de relação e circunflexo de expansão, (Celan, 1996: 46) e talvez para Costa tal como para Celan o acento mais conveniente seja o agudo de relação, de atualidade (Celan, 1996: 48). Mas ao tentarmos compreender em *Juventude em Marcha*, qual o regime de sonhos (imagens) que permite o filme, as formas grotescas, barrocas e trágicas sobressaem. E assim, perceber, ou ir percebendo, que os arquétipos ou símbolos que estetizam o nosso tempo, afinal, também se inscrevem na obra de Pedro Costa, não deixa de ser uma aventura surpreendente, quiçá paradoxal.

1 Titulo originalmente atribuído por João Bernard da Costa a um ensaio sobre a obra de Pedro Costa, constante na bibliografia do presente texto.

2 Doutoranda em Estudos Culturais nas Universidades de Aveiro e do Minho. Kitty.furtado@gmail.com

Reconfiguração do *Logos, phatos, e ethos* modernos na pós-modernidade

O quadro teórico em que se baseia este trabalho é proposto por Moisés de Lemos Martins na obra *Crise no Castelo da Cultura, das estrelas para os ecrãs* (2011). Nesta obra o autor procura compreender a forma como se reorganiza o esquema aristotélico constituído por *logos, phatos, e ethos*, na era das tecnologias da informação e comunicação. Para Martins de um *logos* clássico, onde predominavam formas lisas, claras e uma ideia de tempo em linha reta, com princípio e fim, definido entre uma génese e um apocalipse predominante na modernidade, passámos, na pós modernidade a um logos barroco, de "formas exuberantes e confusas, ambivalentes, rugosas" (Martins, 2011: 189) que servem a criaturas hibridas, e o tempo passa a apresentar-se pleno de curvas e dobras e povoado por sombras. O *phatos* moderno seria dramático, e portanto todas as teses teriam a sua antítese e claro a sua síntese, assim a razão (logos) na modernidade controla a ação. Na pós modernidade "a sensação, emoção e paixão" (Martins, 2011: 189) dominam toda a existência e portanto o *phatos* é trágico, sem solução, uma tensão que nenhuma síntese redime. Finalmente na modernidade o *ethos* associa-se ao sublime, apelando a valores superiores, está ao serviço portanto de um dever-ser e a pós-modernidade realiza-se num *ethos* grotesco que subverte valores, equiparando categorias nunca antes compagináveis, prevalece o relativismo e o individualismo (Martins, 2011: 189). Ressalvo no entanto que, na sociedade pós moderna a necessidade de identificação com o grupo, por parte dos indivíduos que se baseia na necessidade de solidariedade e de proteção que caracterizam o conjunto social, por falta de outros recursos, levaram já Michel Maffesoli a considerar que o individualismo foi substituído por uma espécie de neo-tribalismo (Maffesoli, 2006)

O céu negro – logos barroco

Juventude em Marcha de Pedro Costa é a história num tempo lento onde o passado e o presente se misturem e os mortos convivem com os vivos, um tempo que se apresenta num espaço sem horizonte porque o céu que vemos, quando o vemos é quase sempre negro. Um espaço cheio de sombras, mesmo no branco despojado das novas casas, que remetem a sensação de calor para um outro mais sujo, decadente, amaldiçoado.

Figura 1 – *Juventude em Marcha de Pedro Costa. Primeira imagem do filme*. Fontainhas: suja, decadente, amaldiçoada. Clotilde deita pela janela peças de mobiliário.

Segundo Ruy Gardnier a estranheza de *Juventude em Marcha* é conseguida através de um conjunto de movimentos relativamente fáceis de identificar:

"Uma câmara posicionada frequentemente alguns graus acima da linha paralela ao solo (contra-

plongés), uma câmara geralmente disposta apontando para as linhas verticais que limitam as paredes, uma luz direcionada muitas vezes na parte central inferior da tela, criando uma partilha incomum de luz e sombras. Às vezes, a câmara se coloca também fora do eixo vertical de 90º em relação ao solo. E pronto. Basta o uso sistemático desses elementos e Juventude em Marcha reinventa o olhar, reinventa a organização visual do quadro. Nasce um equilíbrio de composição estranho e sedutor, sem profundidade de campo ou ponto de fuga, em que cada movimento para perto ou longe do quadro implica sobretudo num aumento ou diminuição das dimensões da figura" (Gardnier, 2006).

Os recursos técnicos e tecnológicos podem ser simples mas o filme oferece intencionalmente ao olhar um mundo rugoso, impossível de abarcar na totalidade, porque é constituído por superfícies concavas preenchidas por sombras. A materialidade do que vemos na tela remete-nos, é verdade, para Cézanne, mas a pregnância de rostos, olhares, e corpos, contrasta com a total ausência de naturalismo de interpretação, conferindo às cenas uma multiplicidade de sentidos díspares. A câmara em *contra- plongé, (*muito utilizada para filmar Ventura, o que acentua o poder desta personagem) *a* luz incomum, o olho da câmara convergindo para um ponto - dentro de aposentos de uma casa, e que divergindo a partir de um ponto - fora, *cria* um sentimento de monumentalidade e intimidade, *(Gardnier, 2006)* de uma proximidade com as personagens e seus problemas mas paradoxalmente um sentimento de que o que está na tela é, de algum modo estranho, perigoso porque é sinuoso e opaco. Lembra-nos os versos de Desnos "Méfiez-vous des roses noires/II en sort une langueur/ Épuisante et l'on en meurt" (Desnos, 1933)

Figura 2 – Juventude em Marcha de Pedro Costa. Ventura nas Fontainhas.

Figura 3 – Juventude em Marcha de Pedro Costa. Ventura no novo bairro "meio perdido" procura Vanda, uma das filhas. O branco asséptico dos edifícios contrasta com o céu negro.

A ação decorre entre os destroços do bairro das Fontainhas e os novos apartamentos, de um branco asséptico, que foram construídos pelo Estado, através do plano especial de realojamento, para esta comunidade. O filme não desenvolve nenhuma controvérsia além da visual. O Bairro das Fontainhas sujo, desordenado, decadente, parece muito mais caloroso do que as opressivas paredes brancas das novas construções. As novas casas não são necessariamente habitáveis e esse sentimento é clarificado durante o filme apenas através de imagens (Rancière, 2009). A proximidade com que o cineasta consegue filmar as vidas destas pessoas, resulta de um longo processo de aproximação, que começou num outro filme há muitos anos atrás. Pedro Costa vive no bairro, faz parte da associação de moradores, tem afilhados, participa nas decisões, e nas aflições, provavelmente. Tenta concertar as

coisas, remediar males que foram feitos (Costa, 2006). Esta proximidade permite uma compreensão do que filma que perpassa na obra apenas através das imagens e sem nunca recorrer a artifícios melodramáticos. Na verdade, não há documentário nem ficção, mas um híbrido de ambos.

O bairro era aquecido porque havia a vida em comunidade, um certo companheirismo entre os operários, um sentimento que também povoava a tomada de consciência da independência de Cabo Verde, acontecida no mesmo 5 de julho em que Ventura conquistou Clotilde, mãe de seus filhos. *Juventude em Marcha* constrói-se numa relação entre vida amorosa e política, seio familiar e vida comunitária. A elegância e delicadeza de Ventura, que usa um fato preto e uma camisa branca representa o sentimento presente de uma classe perdida, uma realidade de tempos misturados, amor perdido, esperança gorada. Afinal, o momento em que Ventura dita a seu amigo/filho Lento uma carta para o seu amor em Cabo Verde, quando ainda trabalhavam na construção, é hoje ainda. Essa carta, assim como o gira discos que toca a música de libertação política "Labanta Braço", é mais do que uma lembrança nostálgica, ao mesmo tempo sentimental e política, de um outro estado de coisas. Aquele filho que já morreu também se encontra com Ventura. Pedro Costa apresenta os acontecimentos/experiências, sem recorrer ao *flashback*, ou a outro qualquer dispositivo para tornar clara a sua cronologia. Os tempos aparecem-nos misturados, tornando-se todos igualmente presentes, igualmente importantes, igualmente impossíveis de compreender na sua totalidade. Diria Maffesoli, um presente eterno, onde já nada acontece porque já tudo aconteceu. Estamos num tempo mitológico em que o passado nunca está morto e portanto nunca é passado (Maffesoli, 2000: 50) Um tempo, portanto, cheio de dobras, de linhas curvas e camadas, de contornos nem sempre percetíveis. O tempo passado, o presente e o próprio tempo de produção da obra misturam-se/ aglutinam-se neste mundo estruturalmente fragilizado "que se faz acompanhar do sentimento de perda daquilo que nunca teve e pelo sentimento de espera daquilo que nunca terá" (Martins, 2011).

Flores do asfalto – *ethos* grotesco

> O mundo que Pedro Costa filma foi varrido para fora do tempo e para fora da Cidade, porque não performa, porque não é belo, porque não tem sex appeal, nem velocidade. O bairro das Fontainhas é uma comunidade, é um resto, um erro, o aviso de que há uma falha, na construção da democracia, justa, próspera e solidária. Aqui as pessoas não são belas, não são boas, não sabem o que é a justiça. São "as flores do mal" do nosso tempo que não podem ser incluídas na equação do contemporâneo. São os excluídos, da vida e dos circuitos do progresso (Martins, 2011: 131).

Figura 4 - *Juventude em Marcha* de Pedro Costa. Vanda e Ventura, no quarto de Vanda. Conversando.

Em Juventude em Marcha quase todas as personagens têm a sua droga. Heroína, metadona, qualquer coisa que se cheira, qualquer coisa que se bebe. Zita, personagem do filme anterior de Pedro Costa, *O Quarto de Vanda* morre agora com "o veneno de sempre" diz Xana, Ventura corrige " Não foi o veneno que ela tomou, foi todo o veneno tomado por ela, antes dela vir ao mundo".

No atual quarto de Vanda a heroína foi substituída por metadona e televisão. A hipnose das imagens, o som alto, permitem a Vanda esquecer, ou pelo menos atenuar a aflição da ressaca. Vanda fala com Ventura, sobre a "vida da droga" e nas suas consequências. Sofre de asma, fuma. Tosse, cospe, confessa medo de morrer antes da filha crescer. A televisão parece liga-la ao mundo, é para a televisão que Vanda olha à procura de um mapa e é na televisão que parece encontrar tudo o que pode esperar. O comportamento de Vanda não observa nenhuma tentativa de construir sentido e também não podemos dizer que há uma mobilização para o que quer que seja, a não ser talvez para o consumo. Vanda, que não tem vergonha de apanhar coisas no lixo, quer pôr tudo fora e comprar móveis novos. Incentiva a filha a ver televisão, o boneco com que a menina brinca é a materialização em brinquedo de uma personagem televisiva. Cantam as cantigas dos genéricos e batem palmas. É difícil aceitar "as coisas" como estão ali. São como são. Não se pode fazer nada. O filme não ajuíza, nem propõe nenhuma alternativa, nenhuma cura, nenhuma salvação. "Nos nossos dias, arte radical significa arte sombria, negra como a cor fundamental" (Adorno, 1970).

Figura 5- *Juventude em Marcha* de Pedro Costa. Ventura na Gulbenkian que ajudou a construir, enquanto pedreiro e onde não é aceite enquanto visitante. Não vão ali pessoas como ele. Apenas o guarda da exposição é como ele.

Ventura é o pai espiritual de quase todos no filme. Um elo de ligação e de religação com a memória de uma forma de estar que decorria do conhecimento que se tinha do princípio e do fim (génese e apocalipse). Agora que as casas onde vivem, dificultam o convívio Ventura é fio de Ariadne que permite encontrar o caminho de volta, e assim inventa a continuação da "comunidade". Ventura que aparece frequentemente prostrado por terra cumpre uma missão religiosa. Este padre de todos não professa nenhuma ideia universal de salvação. Pelo contrário: deambula entre um bairro e outro, entre o passado e o presente, entre filhos, um amor perdido, comprimidos, cerveja e alguma coisa que cheira. Vai ao museu da Gulbenkian, que ajudou a construir enquanto pedreiro (e onde somos surpreendidos por dois Rubens e um Van Dyck contrastantes com o resto da realidade do filme) mas não o deixam visitar a exposição. Por outro lado, todos aqueles que Ventura encontra são seus filhos. E aos filhos dá a mão, aos filhos ouve, aos filhos presta assistência, oferece abrigo. E todos os seus filhos falam com ele muito profundamente sobre as suas vidas, sobre as suas falhas, suas derrotas, caminhadas, travessias. Ventura escuta, compreende. Paulo o filho que tem uma perna doente, está como que de joelhos perante Ventura, enquanto fala naturalmente, sobre as suas "técnicas" de pedinte.

Ao filho Nhurro, o suicida dá a mão e escuta. Toma conta da filha de Vanda e ouve-a com atenção e infinita. Com Bete, ao colo de quem se deita (numa imagem que é uma *Pietà*) "reinventa" paredes, conversa longamente sobre o bem e o mal, sobre o como é ser um homem bom. Assim constrói uma nova realidade, uma nova forma de organização da *rede*, uma nova possibilidade de vida. Ventura é como a brisa do deserto que permite o Rizoma, uma possibilidade de vida que não existe e que ele está a inventar (Deleuze, 1997). Paralelamente a tudo isto, Ventura relê (de memória) a carta que escreveu para o seu amor em Cabo Verde, "mete na tola" diz a seu amigo/filho Lento:

> "Nha cretcheu, meu amor, o nosso encontro vai tornar a nossa vida mais bonita por mais trinta anos. Pela minha parte, volto mais novo e cheio de força.
>
> Eu gostava de te oferecer 100.000 cigarros, uma dúzia de vestidos daqueles mais modernos, um automóvel, uma casinha de lava que tu tanto querias, um ramalhete de flores de quatro tostões.
>
> Mas antes de todas as coisas bebe uma garrafa de vinho do bom, e pensa em mim. (...) "

Esta carta é também uma memória dentro de uma memória, uma espécie de *mise en abyme* amorosa: a 15 de Julho de 1944, a cerca de um ano da sua morte, Robert Desnos escreveu à mulher do campo de concentração de Flöha uma última carta. Nessa carta diz- lhe que queria oferecer-lhe

> "Cem mil cigarros louros, doze vestidos de grandes costureiros, o apartamento da Rua de Seine, um automóvel, a casinha da mata de Campiègne, a de Belle-Isle e um raminho de flores de cinco tostões. Na minha ausência, compra à mesma as flores, que eu tas pagarei. O resto, prometo-o para mais tarde. Mas, acima de tudo, bebe uma garrafa de bom vinho e pensa em mim."

Num tempo de micro narrativas, para contar o amor e o sofrimento de Ventura foi preciso ouvir o amor e o sofrimento de um poeta francês (Costa, 2006). A estória do amor perdido, no túnel escuro, de Ventura, faz parte da história do amor perdido de todos os exilados. O *corpus etéreo* desta carta que vai sendo reconstruída ao longo do filme

contrasta com a realidade onde vivem aprisionados, porque são reféns de um mundo que não conseguem e não querem abandonar. São vultos fantasmagóricos que deambulam pelos estilhaços dos casebres e são, eles próprios, estilhaços de um mundo familiar que estará prestes a desaparecer.

Resistir é vencer – *phatos* trágico

Resistem, e a sua existência silenciosa representa, uma falha, uma falacia. É a história de uma comunidade parada, que está também em marcha de resistência.

É portanto a história trágica de uma travessia. Travessia porque há muito tempo

se perdeu a energia do início e há muito mais tempo ainda se perdeu o sentido, o rumo, a ideia de onde se quer chegar, apenas o caminho, a sobrevivência, o processo. Trágica porque não tem solução, não tem saída, não vai acabar bem e muito provavelmente não vai acabar.

Figura 6- *Juventude em Marcha* de Pedro Costa. Ventura com Nhurro. O filho suicida que já morreu.

Há muito tempo que estes filhos de Cabo Verde (e seus descendentes) perderam a esperança e a vontade de voltar às ilhas que já não são as suas, o que não significa que se sintam portugueses ou que sejam aceites como portugueses. Vivem numa espécie de limbo, já não são *sampajudos* (S. Vicente) nem *badius* (Santiago) mas obviamente também não são *alfacinhas* (Lisboa). Têm como lugar seguro, único e impartilhável essa língua a que chamam crioulo (sem saberem que a desconsideram) e que sendo também ela hibrida permite uma união e uma resistência. A resistência faz-se também à custa do "lado positivo" da exclusão. São maioritariamente operários e trabalhadores desempregados e se antigamente trabalhavam de sol a sol para encontrar o seu sustento, hoje sobra-lhes todo o tempo do mundo. Um "privilégio" que decorre do desaparecimento do trabalho e com ele da figura do operário. Há uma ociosidade que perpassa por todo o filme.

As personagens de *Juventude em Marcha* parecem estar presas numa realidade a que não podem, mas também não querem fugir. Ventura resiste à nova casa por ter "teias de aranha" e por ser pequena para todos os seus filhos. Bete ainda está na sua casa nas Fontainhas e, numa cena a que já fiz alusão, está com Ventura no colo, e diz: " Na hora em que nos derem aqueles quartos brancos deixaremos de poder ver estas coisas na parede. Acaba." Refere-se a riscos, sujidade, sombras e buracos onde têm estado a tentar reconhecer figuras, como as crianças fazem com as nuvens. Figuras, neste caso, do diabo e de outros entes medonhos, claro. Porque os símbolos aqui não podem ser os de um regime de imagens diurno, apenas o noturno, o que confunde, liga, dilui (Durand, 1979), pode servir como imaginário deste par que é filha e pai e também mãe e filho.

Pedro Costa, como Nickolas Ray, filma os vencidos da vida. Mas, diferentemente do que acontece com as personagens do realizador americano, em *Juventude em Marcha* todos acabam por aceitar o que o destino lhes oferece. As personagens de Pedro Costa não são perseguidas pela polícia e nem mostram preocupações de carater político. Não se podem considerar "os explorados" num sentido moderno do termo, até porque já não têm trabalho, são apenas abandonados, marginalizados (Rancière). Glosando Maffesoli diremos que as questões do presente já não encontram uma resposta no futuro. No presente tradicionalmente dever-se-ia preparar, programar, a longo prazo a vida adiante. Mas, assistimos hoje ao "retorno do destino, o qual se exprime sob a forma do imprevisível e do puro presente" (Maffesoli, 2006). A ideologia individualista do progresso foi substituída por um conjunto de rituais coletivos e imaginários partilhados. "A ética que nasce dessa sociedade nova só pode ser a do trágico. A de uma aquiescência à plenitude do instante, duplicado da aceitação lúcida do efémero." (Maffesoli, 2006)

O pós-abissal

Escolher ver e pensar sobre *Juventude em Marcha* de Pedro Costa é ainda a continuação de um ato de resistência inscrito na própria obra. Porque, este filme proporciona uma experiência "verdadeira" ao recusar a lógica de apresentação frenética dos acontecimentos, ao permitir uma relação com o que se vê na tela ao mesmo tempo primeira e íntima. *Juventude em Marcha* contém um paradoxo no seu título. "Juventude em Marcha" é um lema da libertação cabo-verdiana, mas durante o filme não vemos nem jovens, nem marcha. Pelo contrário, como foi dito, há uma ociosidade que perpassa toda a obra. Uma sensação de que o bem mais valioso que aquele grupo de pessoas possui é uma enorme quantidade de tempo para desperdiçar. Se há que morrer, pois que seja devagar. Apenas Ventura, que nas suas próprias palavras, confirmadas por Bete é um homem bom, parece mover-se, passa de canto em canto, visita seus filhos, deambula entre as Fontainhas e o seu novo apartamento, visita o museu que ajudou a construir como pedreiro. O filme acontece, como também já foi referido, a partir de uma relação entre passado/presente e um presente/passado: a memória e a atualidade misturam-se. Mas se *Juventude em Marcha* aponta para um passado revolucionário e um presente melancólico através da figura de Ventura, ao mesmo tempo mostra uma intensa confiança nas suas personagens em resistir ao estado das coisas, e criar novas possibilidades de relação com o tempo e o espaço. Se é verdade que a marcha desta juventude não acontece no sentido pensado durante a libertação de Cabo Verde também é verdade que *Juventude em Marcha* mostra através da força comunicativa das suas imagens e das suas palavras (quase todas em cabo-verdiano) uma intensa confiança nos poderes ocultos daqueles que não têm poder nenhum. Poder de resistir ao estado das coisas, de criar ritmos, atmosferas e comportamentos que exigem uma adaptação, uma mudança de sintonia. Lógica revolucionária num mundo ainda e sempre separado, transformado em mercadoria, desaquecido. Lógica revolucionária, operacionalizada numa copresença radical entre o realizador e aqueles que filma, por forma a superar o abismo que tradicionalmente impera na forma de olhar o outro nas sociedades ocidentais e que prevalece nos nossos dias (Santos, 2007). O filme de Pedro Costa sugere uma utopia de comunidade, uma "comunidade que vem" remetendo para Giorgio Agamben, comunidade como acontecimento, formada pelo qualquer: singularidade sem identidade, que não almeja a pertença a nenhum grupo ou classe (Agamben, 1993). Comunidade como acontecimento que se estende a quem o vê, a quem dele participa, construída na aceitação da vida como travessia.

Referênicas Bibliográficas:

Adorno, T. (1970). *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70.

Agamben, G. (1993). *A Comunidade que Vem*. Lisboa: Presença.

Celan, P. (1996). *A arte poética. Meridiano e outros textos*. Lisboa: Cotovia.

Costa, J. (2009). "O negro é uma cor" in Cabo, R. M. (org.) *Cem Mil Cigarros: os filmes de Pedro Costa*. Coimbra: Orfeu Negro.

Deleuze, G. & Guatari, F. (1997). *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Durand, G. (1989). *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Lisboa: Arcádia.

______. (1979). *A Imaginação Simbólica*. Lisboa: Presença.

Gardnier, R. (2006). “Juventude em Marcha”. *Contracampo: revista de cinema*. Rio de Janeiro [Url: http://www.contracampo.com.br/82/festjuventudeemmarcha.htm, acedido em 15/01/2014]

Gonçalves, A. (2009). *Vertigens*. Coimbra: Grácio Editor.

Larrosa, J. (2002). “Notas sobre a Experiência e o Saber de Experiência” in *Revista Brasileira de Educação*, nº 19. Rio de Janeiro. pp. 20-28.

Maffesoli, M. (2006). *O Tempo das Tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

______. (2000). *O eterno Instante: o retorno do trágico nas sociedades pós modernas*. Lisboa: Instituto Piaget.

Perniola, M. (1993). *Do Sentir*. Lisboa: Presença.

Rancière, J. (2009). *The Politics of Pedro Costa*. London: Tate Modern’s Catalogue.

Santos, B. & Meneses, M. (orgs.) (2009). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina.

O Hibridismo Cultural em Yasmin

Márcia Fontes Ferreira

> "There are more valid facts and details in works of art than there are in history books." (Chaplin, citado por M. Bolognani et al., 2011)

Segundo Rehana Ahmed (2009) uma série de acontecimentos controversos, como o "Rushdie Affair" de 1989, os protestos contra a guerra do golfo em 1991, o assassinato de Richard Everitt em 1994 e as batalhas de Bradford no mesmo ano, as subsequentes batalhas raciais de 2001 em Bradford, Burnley e Oldham, os atentados terroristas de 11 de Setembro e os protestos contra a assim denominada "guerra ao terror" levados a cabo pelo Reino Unido no Afeganistão e no Iraque, os ataques bombistas de Londres em 2005 e o ataque de 2007 ao aeroporto de Glasgow, aliados ao elevado número de muçulmanos associados ao tráfego de droga fizeram com que os jovens muçulmano-britânicos tenham sido, no discurso dos media, reduzidos a uma unidade homogénea crescentemente associada ao terrorismo (MacDonald, 2009).

Em *Yasmin* (2004), dirigido por Kenneth Glenaan, assistimos ao retrato do impacto dos eventos do 11 de Setembro nas vidas destas famílias Muçulmanas Britânicas que passaram a estar na mira desta tempestade discursiva sendo associadas a atos de extremismo e terrorismo. O filme é o resultado de um trabalho de pesquisa levado a cabo pelo director e escritor durante 6 meses em comunidades paquistanesas no norte de Inglaterra e no sofrimento que estes Muçulmanos Britânicos vivenciam num contexto de crescente Islamofobia (Ahmed, 2009). Bolognani et al. (2011) encaram *Yasmin* (e os filmes que retratam a realidade muçulmana britânica em geral) como uma fonte de informação da vida na diáspora, constituindo um género híbrido entre produção artística e comentário sociológico, espelhando o desenvolvimento de comunidades paquistanesas no Reino Unido. Stuart Hall (1992) defende que mulheres, como a representada por Yasmin (papel desempenhado por Archie Panjabi), são membros de novas diásporas originadas por migrações pós-coloniais, confrontadas com a necessidade de habitar duas identidades, de falar duas línguas e culturas e de traduzir e negociar entre elas. Estas culturas de hibridismo (Gilroy, 1993; Hall, 1992) são frequentemente celebradas em músicas, filmes e literatura. Neste texto pretendo focar-me na expressão do hibridismo cultural no filme *Yasmin* e na forma como as personagens principais negociam as suas identidades dentro do contexto social e local das suas vidas diárias. Neste âmbito encaro o conceito de identidade à luz de Stuart Hall (1992) que a define mais como um posicionamento contextual e relacional do que como uma essência fixa. A identidade é, como poderemos

analisar na personagem de Yasmin, um processo em constante desenvolvimento.

A acção de *Yasmin* é filmada no distrito de Bradford, no Norte de Inglaterra, e centra-se nas influências da repressão do estado e brutalidade em Inglaterra para com as personagens oriundas de famílias muçulmanas nascidas no Reino Unido. Yasmin é uma jovem mulher paquistanesa britânica casada contra a vontade com um primo paquistanês (Faysal, representado por Shahid Ahmed), para satisfazer a vontade do seu pai que pretendia com isso fazer um favor à sua família no Paquistão. No entanto, Yasmin tem intenção de se divorciar assim que Faysal consiga o seu visto permanente. Alison Shaw (2006) relata que grande parte da imigração Paquistanesa a partir das décadas de 80 e 90 do século XX é imigração com fins de casamento. Assim, os matrimónios entre crianças nascidas de famílias Paquistanesas e criadas em Inglaterra com conjugues nascidos no Paquistão e que entraram em Inglaterra como maridos/esposas ou noivos/as, marcaram o início de uma nova fase de imigração bastante significativa. Estes conjugues são muitas vezes familiares próximos, frequentemente primos em primeiro grau, o que contribuiu para que estes casamentos transnacionais se tornassem alvo de severas críticas por parte do Reino Unido. Nasir, o irmão mais novo de Yasmin (representado por Syed Ahmed), é-nos apresentado no início da narrativa como um jovem traficante de drogas obrigado pelo seu pai a ler o Alcorão e recitar orações na mesquita local e que, ao longo da narrativa, se transforma num jidahist radical. Uma série de acontecimentos críticos, entre eles uma rusga antiterrorismo à sua casa e à casa do seu pai, o consequente encarceramento do marido, o ostracismo do pai e a partida do irmão para se tornar num militante Islâmico conduzem à aceitação, por parte de Yasmin, das diferentes e híbridas camadas que constituem o seu ser e à renovação de um compromisso para com a sua cultura, a sua comunidade e a sua fé. Ostracizada pelas suas colegas de trabalho, agredida pelo marido e alvo da desconfiança de John (papel desempenhado por Steve Jackson), com quem parece ter mais do que apenas uma relação de amizade, Yasmin perde a capacidade de lidar com os acontecimentos. Até mesmo o seu carro, que até aqui era um símbolo de liberdade, se transformou num espaço claustrofóbico onde extravasa o seu intenso drama psicológico culminando num acidente. Yasmin passa de alguém capaz de dominar a sua vida e as suas escolhas a objeto de vigilância e olhos desaprovadores das suas colegas, da própria comunidade Paquistanesa onde vive e do agente da autoridade que a mantém presa por suspeita de compactuar com actividades terroristas. Decorrente das políticas estrangeiras britânicas e da repressão do estado os muçulmanos britânicos vêm-se obrigados a fazer um esforço para realinhar as suas expectativas e, eventualmente, mudanças de personalidade, como a de Yasmin, são necessárias para fazer face às diferenças entre o imaginário (ideologia) e a realidade racista actual (MacDonad, 2011).

Conforme o subtítulo do filme indica (“ uma mulher duas vidas”), Yasmin vive no meio de dois mundos. Em casa e na sua comunidade mantém uma postura subserviente onde, de véu na cabeça, cozinha para toda a família e faz o que pode para ajudar as pessoas que lhe são próximas. Por outro lado, o seu Volkswagen Golf descapotável (por ela denominado como “sex on wheels”) é o elo de ligação com o mundo ocidental ao transportá-la para o trabalho, permitindo-lhe ouvir música comercial e parar no caminho para se libertar das vestes que cobrem as suas formas. Neste outro mundo Yasmin veste-se de forma diferente, fuma e frequenta pubs livremente com os seus colegas de trabalho, abraçando os costumes ocidentais e recusando ser apenas uma típica paquistanesa. No final do filme Yasmin acaba por “regressar” à sua cultura através de um processo de reflexão e reinterpretação despoletado pelo seu encarceramento aquando da visita ao seu marido injustamente preso por suposta associação a crimes terroristas. Nessa altura o guarda prisional forneceu-lhe uma cópia do Corão cuja leitura, associada talvez ao momento de isolamento pelo qual passou, a fez reflectir sobre a sua própria fé. O encontro final com um ex- colega de trabalho britânico

e a recusa em sair com ele (contrariando a tendência presente em tantas outras narrativas que culminam com a celebração de um relacionamento inter-racial através da rejeição da cultura e comunidade original) revela-nos uma Yasmin confortável com as suas vestes mais orientais, com a sua fé e a sua identidade social e cultural.

Yasmin é fortemente marcado pelas dualidades decorrentes da vida dentro e fora da comunidade Muçulmana Britânica. Vejamos o simbolismo da roupa: em casa e dentro da comunidade usa roupas tradicionais que rapidamente troca pelos jeans apertados e tops que usa no trabalho e que a ligam ao mundo ocidental. No plano dos relacionamentos temos, por um lado, o casamento forçado com o seu primo paquistanês e por outro lado a amizade com carácter de flirt que mantém com John, o seu colega de trabalho Inglês. Na última conversa de ambos assistimos a um novo dualismo: o convite para ir ao pub que é contraposto pela proposta de ir à mesquita, marcando assim a oposição entre a cultura secular liberal à cultura islâmica. Podemos entender este diálogo final (a par das imagens que mostram a protagonista a ler o Corão dentro da cela onde foi presa) como a resolução, pela parte de Yasmin, das contradições da sua vida. Gostaria de salientar a parte final do filme em que uma mesma faixa sonora une as três personagens principais mostrando imagens de todas elas encontrando a solução para as suas vidas em diferentes cenários. Por um lado vemos Yasmin a ler o Corão, Nasir a contemplar imagens de bombistas suicidas e o pai de ambos a observar fotografias da casa que sonha construir para a sua família no Paquistão, a sua terra natal. A aceitação final por parte de Yasmin da sua identidade muçulmana não se trata de uma submissão ao poder patriarcal (como podemos comprovar pela insistência em obter o divórcio) mas sim de respeito pela sua cultura, nunca deixando de parte a sua vontade própria. Yasmin consegue, socorrendo-se da religião, divorciar-se sem prejudicar o seu primo e sem desrespeitar o pai. Também a inversão do convite de John para tomar uma bebida mostra que seria Yasmin a assumir o comando de um eventual relacionamento futuro, não abdicando da prática da sua fé. No entanto, a decisão final de Yasmin de (re)abraçar a sua cultura não exclui um completo compromisso com a sociedade Britânica, pelo menos não da sua parte, uma vez que os obstáculos vêm maioritariamente do Reino Unido (e não de si própria) cujas pressões estão na base daquilo que se designa como separatismo (desconstrução do binário ideológico separatismo religioso vs integração do multiculturalismo liberal defendido por Ahmed).

Até mesmo o pai de Yasmin reforça este carácter binário ao chamar a atenção para o contraste entre a liberdade que os seus filhos experienciam no mundo ocidental e os códigos de conduta que regem a vida doméstica e na comunidade. Esta tensão entre gerações está presente ao longo de todo o filme, desde a cena inicial em que pai e filho se dirigem à mesquita para orar e onde mais uma vez se pode observar a disparidade na forma como se vestem (o pai usa vestes tradicionais muçulmanas e calça chinelos gastos enquanto que o filho se apresenta ao estilo ocidental e calçando sapatilhas Nike). O carácter visual do filme ajuda a colocar ênfase à natureza dualista da vida entre duas culturas. Um claro exemplo disso são as duas cenas em que Yasmin vê o seu reflexo no espelho: numa primeira fase vê uma jovem asiática britânica rebelde e ocidentalizada, vestida com roupas modernas e usando maquilhagem (associadas a rebeldia e ameaça à pureza étnica e religiosa) enquanto que uma posterior cena de espelho reflecte uma Yasmin coberta com o véu (hijab) denotando uma mulher muçulmana devota. Acredito que a escolha de vestuário de Yasmin é baseada nas pressões que sente tanto dentro como fora da comunidade e é uma das principais formas através das quais negoceia a sua identidade. A primeira imagem antecede a cena em que é marginalizada pelas suas colegas de trabalho, ao passo que a segunda antecede a sua visita a Fahsal na prisão.

Também o irmão de Yasmin, Nasir, é vítima deste dualismo. O carácter de jovem muçulmano alienado recém-transformado em terrorista é exposto como uma identidade construída que foi

levado a adotar na sequência das condições materiais vivenciadas especialmente a partir dos eventos de 11 de Setembro e da subsequente rusga realizada à sua casa. Nasir sente-se frustrado entre a passividade das gerações mais velhas (aqui representadas pelo seu pai, que procura desculpar as injustiças decorrentes do comportamento das autoridades britânicas) perante a opressão que a comunidade vive. Influenciado pelos panfletos e palestras introduzidos na comunidade por Kamal, um jovem propagandista, Nasir converte-se a uma versão mais militante do Islamismo que parece ajudá-lo a perceber melhor as ambiguidades e incertezas. Em paralelo com a visualização da imagem de Yasmin no espelho também Nasir contempla fotografias com forte carga emocional de vítimas de ataques Palestinianos e Israelitas, de combatentes e mártires, de suicidas bombistas culminando com a desapropriação daquilo que o liga ao ocidente e à sua actual existência: o seu telemóvel e o pacote de droga que transportava consigo. Percebe-se, assim, a sua rejeição pelo anterior estilo de vida e a sua determinação em tornar-se um muçulmano mais devoto à sua fé. Segue-se a cena em que, dentro da loja de aparelhos televisivos do pai de Yasmin, todos os ecrãs mostram imagens de lutas em Israel, reflectindo o estado em que se encontra o mundo muçulmano. Os aparelhos são desligados, um a um, e a loja fecha-se, no final de mais um dia, como se o próprio pai de Nasir se recusa-se a aceitar a dura realidade pela qual o seu país e o seu povo estão a passar. Mais tarde Nasir e outros jovens analisam imagens de campos de treino para combatentes islâmicos enquanto o pai contempla as fotografias da casa que está a construir na sua terra natal. Estamos assim perante o paralelismo entre as determinações destas duas personagens: a geração mais velha que busca a paz e a tranquilidade do regresso à sua terra natal e concretização de um sonho de vida e de uma geração mais nova que anseia lutar pelo que consideram ser os ideais da sua fé. Myra MacDonald (2009) vê esta importância conferida pelo filme às imagens, à roupa e à aparência em geral como sugestiva de um tratamento das imagens estereotipadas dos muçulmanos britânicos.

Yasmin, em jeito de história ficcional romanceada com base em relatos e observações reais, apresenta o hibridismo cultural que vivem as comunidades muçulmanas britânicas de diáspora, cujas identidades vão passando por processos de desenvolvimento e evolução dentro do contexto social e local onde estão inseridas que, no caso apresentado, podem significar um retorno à cultura de base. Considero que seria pertinente, numa abordagem futura ao tema, analisar de que forma a geração que entre a última década do século XX e primeira década do século XXI vivenciou esta existência entre duas culturas vê a evolução de identidade no seu próprio desenvolvimento pessoal e de que forma essa perceção afeta ou não os valores que pretende incutir às gerações mais novas. Sentir-se-ão os jovens muçulmanos britânicos de hoje mais muçulmanos ou mais britânicos?

Referências Biliográficas

Berten, A. (2001). "A ética da discussão: ideologia ou utopia?". Revista de Comunicação e Sociedade, 4: pp. 11-14.

Bolognani, M. *et al.* (2011). "101 damnations: British Pakistanis, British cinema and sociological mimicry, South Asian Popular Culture". 9:02, pp. 161-175.

Brown, K. (2006). "Realising Muslim women's rights: The role of Islamic identity among British Muslim women". Women's Studies International Forum 29, pp. 417-430.

Brown, Y. (2001). "After Multiculturalism". The Political Quarterly Publishing Co. Ltd. pp. 47-56

Dwyer, Claire. (2000). "Negotiating Diasporic Identities: Young British South Asian

Muslim Women". Women's Studies International Forum, Nº 4, Vol.23, pp. 475-486.

Huang, S. *et al.* (2000). "Diasporic and Identity Negotiations: Women in and from Asia". Women's Studies Iternational Forum, Vol.23, No. 4, pp. 391-398.

Khan, Z. (2000). "Muslim Presence in Europe: The British Dimension – Identity, Integration and Community Activism". Current Sociology, Nº 4, Vol. 48, pp 29-43. M, Foucault. (1971). *L'ordre du Discourse*. Paris: Gallimard.

Macdonald, M. (2011). "British Muslims, memory and identity: Representations in British film and television documentary". European Journal of Cultural Studies 2011. 14: pp. 411-427.

_____. (2006). "Muslim Women and the Veil". Feminist Media Studies, 6:1, pp.7-23.

Peart, K. (2013). "Visible Identities in Yasmin and Provoked". South Asian Popular Culture, 11:3, pp. 31-46.

Ponzanesi, S. (2011). "Europe in motion: migrant cinema and the politics of encounter". Social Identities Journal for the Study of Race, Nation and Culture". 17:1, pp. 73-92.

Rehana, A. (2009). "British Muslim masculinities and cultural resistance: Kenny Glenaan and Simon Beaufoy's Yasmin". Journal of Postcolonial Writing, Nº 3, Vol. 45, Se3ptember, pp. 285-296.

Richardson, J. (2001). "British Muslims in the Broadsheet Press: a challenge to cultural hegemony?". Journalism Studies, Volume 2, Número 2, 2001, pp221-242.

Roel, C. (2010). "Intercultural Training with Films". English Teaching Forum (2010). No 2 pp. 2-15.

Samad, Y. (2012). "Media and Muslim Identity: Intersections of generation and gender". Innovation: The European Journal of Social Science Research, 11:4, pp. 425-438.

Shaw, A. & Charsley, K. (2006). "Rishtas: adding emotion to strategy in understanding British Pakistani transnational marriages". Global Networks 6, 4 (2006) pp. 405-421.

Shaw, A. (2006). "The arranged transnational cousin marriages of British Pakistanis: critique, dissent and cultural continuity". Contemporary South Asia, 15:2, 209-220.

Vertovec, S. *et al.* (1999). "Migration, Diaspora and Transnationalism". Political Geography (20) pp. 247-256.

Weedon, C. (2011). "Identity, Difference and Social Cohesion in Contemporary Britain". Journal of Intercultural Studies, 32:3, pp. 209-227.

TERTÚLIA 27

CULTURAS JOVENS E POLÍTICAS CULTURAIS EM CONTEXTOS PÓS-COLONIAIS

Pós-colonialismo e políticas de identidade – democracia e mobilidades: um estudo sobre os atores sociais do coletivo Fora do Eixo e suas políticas de identidade (2005-2013)

Wener da Silva Brasil[1]

Sergipe, Brasil

Resumo: Este trabalho tem como objetivo principal discutir a democracia e mobilidade a partir do estudo dos atores sociais que compõe o Coletivo Fora do Eixo e a utilização das suas políticas de identidade, entre o período de 2005 à 2013. Apontar configurações internas aos grupos, bem como seus modelos compartilhados de funcionamento de maneira democrática e simbólica, e ainda, o papel de seus mediadores nesse processo de democratização e participação. Como objetivo geral procurou-se compreender a partir de quais espaços, indivíduos e estratégias discursivas o Coletivo Fora do Eixo atua no debate contemporâneo brasileiro sobre a cultura em seus segmentos. A metodologia aplicada foi analisar os espaços virtuais como no site e redes sociais, o espaço de representação oficial do coletivo, estudos das trajetórias acadêmicas dos coordenadores, que são indivíduos escolhidos como ocupantes de papéis representativos do cenário. Pretende-se aqui abordar em um campo sociológico de atuação discursiva para compreensão das vastas ações sociais desse grupo.

Palavras-chave: juventude; política; movimento social; identidade; coletivo.

1. Democracia e Mobilidade: um estudo sobre a juventude do Circuito Fora do Eixo (2005-2013)

A sociologia é uma das áreas das ciências sociais que busca compreender os fenômenos que se apresentam em diferentes grupos, sendo constituída a partir de uma ideia de sociedade. Este trabalho segue uma linha de abordagem que dá ênfase a discussão de movimentos sociais e democracia, onde se faz necessário pensar no modelo de sociedade que se consolidou na juventude.

Neste estudo procurou-se compreender as maneiras e caminhos de mobilização e conquistas que os jovens do Coletivo Fora do Eixo conquistaram desde sua criação até os dias atuais. Destacaremos também a presença relevante dos "mediadores" nesse processo democrático, que ganha espaço nas redes sociais, televisão e jornais. Porém, é importante salientar que, a presença desses jovens nas redes sociais, nas ruas, em reuniões partidárias começa a partir de reivindicações culturais voltados a música, teatro, literatura, artes cênicas, economia criativa (empreendedorismo cultural) entre outros segmentos artísticos e culturais.

A cada ano crescem os estudos e descobertas de novos fatos perante as mobilizações sociais, pois de indignações que perpassavam por temas étnicos, sexuais e de gêneros, na contemporaneidade são vastas e abrangem outras temáticas como educação, cultura e política com participação de movimentos múltiplos.

1 É graduada em Com. Soc. Hab. em Publicidade e Propaganda pela Sociedade Recifense de Estudos de Ciências Humanas (2005), especialista em Comunicação, Marketing e Assessoria de Imprensa. Tem experiência na área de Comunicação Social com ênfase em Produção Cultural, Rádio, TV, Cinema, Eventos e Gráfica. É professora do SENAC/SE nos cursos de Rádio e TV, Marketing e Jovem Aprendiz e pela Universidade Federal de Sergipe faz o Mestrado em Sociologia, e ainda, faz consultorias nas áreas cultural e Turismo para secretarias de órgãos públicos. E também em curadorias e elaboração de projetos no segmento cultural. E-mail: wenerbrasil@gmail.com

É diante dessa perspectiva que devemos nos cercar de cuidados, pois dentro de uma manifestação, por exemplo, é provável que haja muitos outros movimentos, seja de esquerda ou direita, simpatizantes ou não.

Buscou-se, assim, analisar as ferramentas teóricas, conceituais e metodológicas que sociólogos e demais pesquisadores das ciências sociais presentes ao redor do Circuito mobilizam dentro de um universo marcante politizado. Para isso, o presente artigo procurou um melhor entendimento não só no Coletivo Fora do Eixo, mas no espaço virtual como no site e redes sociais, o espaço de representação oficial do coletivo, estudos das trajetórias acadêmicas dos coordenadores, que são indivíduos escolhidos como ocupantes de papéis representativos do cenário – seja por tempo de pertencimento, frequência de aparecimento em citações bibliográficas.

O eixo da institucionalização interdisciplinar no Circuito Fora do Eixo se dá primeiro na proposta virtual, mas também presenciais através do que eles chamam de vivencias, além de compartilhamento de informações, tecnologias, do intercâmbio entre as Casas Fora do Eixo e a Universidade Fora do Eixo, frentes produtivas que cotidianamente são movimentadas. Esse caráter oficial e instituído, representante da maneira como o grupo se apresenta, não permanece somente discursivamente. Na prática da discursividade constata-se que uma aparente oficialidade é apenas um método para uma intervenção social mais profunda. Pretende-se aqui abordar em um campo sociológico de atuação discursiva para compreensão das vastas ações sociais desse grupo.

2. O coletivo Fora do Eixo: vozes que ecoam

O Coletivo Fora do Eixo foi fundado em 2005 por quatro coletivos independentes dos estados do Mato Grosso, Paraná, Acre e Minas Gerais, que juntos buscavam alternativas para o escoamento dos trabalhos culturais que produziam. Cada coletivo participava ativamente das ações culturais de suas cidades, frequentavam festivais de música independentes nacionais e realizavam intercâmbio dos trabalhos produzidos. Muitos desses produtores culturais e artistas dos coletivos se apresentavam nos festivais com o objetivo de firmar seu trabalho, sua música no mercado fonográfico e sua marca de maneira empreendedora e dinâmica. Se os artistas da cena underground, distantes do "tradicional" eixo Rio/São Paulo não tinham espaço para divulgar seu trabalho, verba para gravar um CD e fazer girar a roda da produção musical independente, era preciso desenvolver meios para isso acontecer.

O Espaço Cubo foi o inicio para o que é hoje o Coletivo Fora do Eixo. Idealizado em 2002 o Espaço almejou criar e pensar coletivamente as suas estratégias e objetivos e, as atividades, realizadas de forma colaborativa.

Imagem 1: 5º Congresso Fora do Eixo – Encontro Global de Redes. Fonte: Circuito Fora do Eixo

Esta imagem nos permite mostrar um dos momentos de reunião que o Circuito Fora do Eixo realizou. Esse foi o Encontro Global de Redes que foi realizado em dezembro de 2012 no Rio de Janeiro. Neste congresso estiveram presentes debatedores do Brasil, América Latina e África, onde trataram de juventude, cultura, arte e empreendedorismo através dos grupos de trabalho,

seminários, plenárias, reuniões livres e observatórios montados e articulados por jovens. Além da programação artística.

Observamos o discurso de Maria da Glória Gohn, que nos revela um novo olhar da juventude participante dos novíssimos movimentos sociais. Ela descreve que são grupos focados em pautas que demandam os problemas da vida cotidiana como emprego, finanças/salários, dívidas, serviços sociais como a educação e saúde, moradia etc. Não mais são movimentos que demandam direitos identitários ao redor de gênero, opção sexual, etnia.

Ainda dentro dessa perspectiva, Maria da Glória Gohn define, em um dossiê para a Revista Cult nº169, o que são, para ela, essas novas demandas e buscas de discussões que os jovens envolvidos em movimentos e coletivos estão conseguindo resultados, fortalecendo assim, as ações.

> Eles estão repolitizando as demandas socioeconômicas e políticas, independentemente de estruturas partidárias, tendo como um dos focos a oposição ao mercado financeiro, especialmente ao capital especulativo que atua em escala global e as grandes corporações financeiras (Gohn, 2012).

Para isso é necessário entender o que é democracia e movimentos sociais. Para chegar aos novos movimentos sociais é preciso compreender a evolução dos grupos e valores apontados pelas sociedades que antecederam essa fase. Os movimentos sociais. Nesse sentido, o Coletivo Fora do Eixo concentra suas articulações em mapas gerais de como conseguem organizar e programarem suas metas, conforme ilustração abaixo:

Imagem 2: Modo de Ilustração Política
Fonte: Circuito Fora do Eixo

A ilustração acima apresenta a forma de organização política que o Coletivo Fora do Eixo elegeu, com vistas a organizar melhor as atividades da rede, entendendo que formando 06 pontos de referência regional articularia melhor as responsabilidades e fluxos dos trabalhos e discussões entre todos os Pontos Fora do Eixo de cada região. Isso levou os jovens ao II Congresso Fora do Eixo - Instância máxima deliberativa da rede, realizado em 2009 em Rio Branco (AC), que definiu-se tramites utilizados até os dias atuais como a Carta de Princípios, o Regimento Interno e o Organograma Geral da rede que compreende: Pontos Fora do Eixo, Pontos Parceiros, sub-redes, além dos Eixos Temáticos que definem as Frentes Setoriais, Frentes de Mediação e Frentes Produtoras de Trabalho.

Para Becker (2008) o desvio movimenta a ação social, saindo do indivíduo para os grupos sociais. Ele descreve em uma de suas obras, Outsiders – Estudo de Sociologia do Desvio – um estudo empírico que perpassa por histórias no campo da música, por exemplo, onde analisa o músico de casa noturna. A obra aborda conceitos e definições de quem seria esse individuo desviante, que segue carreiras sociais do "normal" vista pela sociedade e por eles próprios. Ou seja, para Becker o desviante tanto pode ser aquele que infringe a regra como pode ser aquele que está fora da "inormalidade".

Assim, podemos observar que os movimentos sociais juvenis são vistos de pontos diversos, mas conectados. Movimentos como o Circuito Fora do Eixo destaca-se por trabalhar ações coletivas, por meio de assembleias populares onde são tomadas decisões e implementações buscando fortalecer o Circuito. Porém, conforme apresenta Maria da Glória Gohn, essas formas tradicionais estão aliadas a formas novas, como o uso das novas tecnologias, gerando protestos on-line.

> Twitter, Facebook, You Tube, Linkedin, Groupon, Zynga etc. São acionados principalmente via

> aparelhos móveis, como Blackberries, iPhones etc. Ferramentas do ciberativismo se incorporando ao perfil do ativismo. Saber se comunicar on-line ganhou status de ferramenta principal para articular as ações coletivas. Por isso, é preciso incorporar na análise essa importante alteração nas relações que se estabelecem e estruturam esses movimentos (Gohn, 2012).

Em vista desse cenário sociológico, novas teorias estão sendo construídas baseadas em autores que carregam consigo vários paradigmas teóricos como o marxismo, o socialismo libertário e o humanismo holístico.

Observemos o discurso de Ilse Scherer-Warren (2005), que nos apresenta a nova forma de organização baseados nos caminhos da cultura política e organização da sociedade civil demonstrados na formação histórica, e isso vale para compreensão do que do que foi até a contemporaneidade.

> Após um período de relativo imobilismo da sociedade civil, resultante do poder de opressão estatal, começaram a surgir movimentos com características distintas daquelas do passado e que, conforme a nomenclatura internacional, foram denominados por muitos de "novos movimentos". Rezende (1985, p. 38) assim se refere a esta nova forma de organização: "os movimentos sociais não podem ser pensados, apenas, como meros resultados da luta por melhores condições de vida, produzidos pela necessidade de aumentar o consumo coletivo de bens e serviços. Os movimentos sociais devem ser vistos, também (e neles, é claro, os seus agentes), como produtores da História, como forças instituintes que, além de questionar o Estado autoritário e capitalista, questionam, com sua prática, a própria centralização/burocratização tão presentes nos partidos políticos" (Scherer-Warren, 2005: 51).

Dentre as correntes sociológicas destacamos o neomarximos que acentua e problematiza os sujeitos da ação, e ainda, o marxismo com seu pensamento tradicional onde explora o sistema social. São visões como essas que inspiram outras teorias como o humanismo com suas visões holísticas. O holismo constitui o próprio âmago do pensamento sociológico. Ele considera o todo do sistema social como mais do que os indivíduos que dele participam. Como exemplo para entendemos melhor, a guerra não pode ser compreendida como uma simples soma de impulsos e comportamento agressivos e aguerridos de indivíduos.

3. Democracia e Mobilidade no coletivo Fora do Eixo

Podemos dizer que essas novas formas de mobilização são unânimes para quem analisa movimentos sociais na contemporaneidade entre os Novos Movimentos Sociais e Novíssimos Movimentos Sociais, pois são ações que estão conseguindo mudar o discurso e a forma de atuar, buscando alternativas sem envolvimento com partidos políticos. Mas, apesar desses movimentos sociais estarem funcionando, não significa que estejam trabalhando em todas as esferas geográficas e culturais pelo mundo a fora. Movimentos como Occupy e os Indignados, movimentos sociais da Europa e EUA, não obtiveram o mesmo resultado quando chegaram a Amárica Latina.

Estudos comprovam que devemos levar em consideração as especificidades históricas da região, as várias lutas anticolonialistas, as prioridades que aquela determinada nação considera relevante. O que se quer dizer é que, embora dê certo e seja sucesso respaldado de resultados positivos de conquistas em um determinado grupo social, não significa que as mesmas ações e atitudes venham ser eficazes para toda e qualquer sociedade.

Grande parte desses movimentos sociais é contra a violência. Eles acreditam em táticas mais pacificas que servem para pressionar ou contestar o poder como bloqueio de ruas, barricadas nas rodovias, manifestações e concentrações são estratégias que colocam contra a parede governantes e fazem a massa, até certo ponto, questionar o sistema.

Na América Latina os movimentos criaram slogans e uma nova linguagem como forma de mobilizar a sociedade trazendo para debates e questionamentos no parâmetro social.

O autor Robert A. Dahl coloca a democracia em questão, no livro *"Sobre a Democracia"*. Segundo Dahl, existem critérios para que o processo democrático aconteça e por isso ele questiona se a democracia existe de fato, onde ele aponta pelo menos cinco critérios que ele considera parte do processo: 1) participação efetiva: todos os membros devem ter as mesmas oportunidades e todos devem estar igualmente capacitados a participar nas decisões; 2) igualdade de voto: oportunidades iguais e efetivas de voto e todos contados como iguais; 3) entendimento esclarecido: aprender igualmente as políticas alternativas e suas prováveis consequências; 4) controle do programa de planejamento: seria a oportunidade exclusiva de decidir como e quais questões devem ser colocadas no planejamento; e 5) Inclusão dos adultos: todos ou a maioria pelo menos deveriam ter o direito de cidadãos implícito no primeiro passo desse critérios.

O autor coloca que se um desses critérios são violados, significa dizer que politicamente não são iguais, levando a baixo o que viria a ser democrático. Ou seja, até a democracia necessita de regras para caminhar. A inclusão nos movimentos se faz necessário um conhecimento prévio e específico sobre o assunto, colocando-se incluso no grupo.

O Circuito Fora do Eixo é um coletivo que se cerca de informações e prioriza "democratizar" as falas e posições dos participantes do movimento, porém estabelecem regras institucionalizadas como forma de organizar pensamentos e atitudes. Para muitos os "jovens" são desviantes da normalidade social imposta por regras e leis de grupos sociais de décadas atrás.

> A questão aqui é simplesmente: quando as regras são feitas e impostas? Já observei que a existência de uma regra não assegura automaticamente que ela será imposta. Há muitas variações na imposição de regras. Não podemos explicá-la invocando algum grupo abstrato sempre vigilante; não é possível dizer que a "sociedade" é prejudicada a cada infração e age para restaurar o equilíbrio (Becher, 2008).

Para isso é necessário analisar quais os recursos de mobilização que esse coletivo aciona e de que maneira os jovens envolvidos chegam a uma única aprovação. As redes sociais são ferramentas trabalhadas cotidianamente, mas para eles não só basta a vivencia on-line. A dinâmica de vivência, inclusive o nome vivência já revela o objetivo maior que é viver experiências sociais múltiplas, cada qual com trajetórias distintas, chegando à denominadores em comum.

Apresentando uma proposta metodológica Gohn analisa os movimentos sociais sob dois ângulos básicos: o interno e o externo, onde ambos são interligados, sendo que o interno pressupõe a busca da construção, dinâmica e identidade do movimento. O externo foca-se nas influências exteriores.

4. O papel dos mediadores

Analisar a presença e a forma de como os "mediadores"[1] dos movimentos sociais o fazem acontecer, é relevante para entendermos melhor de como se processa atuações como as do Circuito Fora do Eixo, que já conquistaram acesso a reuniões com a presidenta da república brasileira e ministros, por exemplo. É o que o autor Scherer-Warren (2005), no texto *Novos movimentos sociais, a construção da democracia e o papel dos mediadores*, aborda.

Contudo, é relevante analisar que em busca da criação de uma sociedade mais democrática,

1 O autor Scherer-Warren utiliza o termo "mediadores" referindo-se a intelectuais, agentes de pastoral, religiosos, educadores, líderes políticos etc., pois segundo ele são portadores de conhecimento formal e experiência política trazidos de outras vivencias (de fora) para atuar junto ao movimento.

grupos como o Coletivo Fora do Eixo, passam por um processo de criação diário formatando um novo modelo cultural como desenho de reivindicar ações mais precisas, de primeira instância como saúde, educação e emprego. As redes sociais, criação de novas tecnologias e os modos de escoamento cultural utilizados pelo Circuito tem o objetivo de voltar à atenção da sociedade civil em causas sociais de primeira instância conseguindo com isso a atenção não só dos indivíduos, mas principalmente do Estado. Mas, que papéis assumem esses mediadores?

Partimos do pressuposto de que os Novos Movimentos Sociais querem quebrar com a força que a maquina governamental tem. Apesar de ser comum dizermos que a sociedade tem a força, é valido salientar que o Estado tem a maquina que governa e tem como posse todos os recursos pertencentes a sociedade. Para isso vale citar Scherer-Warren (2005), que afirma uma atuação privilegiada do Estado e que a sociedade tem outro mecanismo de força, a numérica e a vital na produção social. Ou seja, as duas possuem tipos de forças distintas, onde dependem do tipo de atuação que será, assim, mais ou menos agressiva na transformação do social.

> No Brasil, o período ditatorial, com um regime que restringiu e constrangeu a atuação das camadas populares nos planos econômico, político e cultural/ideológico, foi o espaço para que antigos grupos de pressão se organizassem em novos moldes (p. ex.: Novo Sindicalismo, Novas associações de Bairro, e novos grupos surgissem como forças políticas no seio da sociedade civil (p. ex.: as Comunidades Eclesiais de Base e agrupamentos de pressão por elas influenciados, Movimentos Feministas, Ecologistas, Étnicos e outros) (Scherer-Warren, 2005).

Esses aspectos se relacionam com o pensamento da socióloga Maria da Glória Gohn (1997) que trata das tendências e perspectivas dos 'novos' movimentos sociais no Brasil na década de 90. As primeiras características do modelo de desenvolvimento brasileiro nesse período como a ênfase no setor informal; a integração da exclusão social; as lutas por empregos; as mudanças nas relações de trabalho possibilitaram a legitimidade política do Estado tendo como principal efeito a redefinição dos atores sociopolíticos (os sindicatos e movimentos sociais perderam suas forças e quem ganha espaço são as ONGs) e da esfera pública. Assim, para Gohn, houve uma resignificação da sociedade civil, enquanto participação social e mediadora.

Ainda pensando nas transformações ocorridas nos Movimentos Sociais paraNovos Movimentos Sociais, essa resignificação tratada por Gohn (1997), é observada em Scherer-Warren (2005) como sendo redefinição da cidadania, onde movimento, como o Circuito Fora do Eixo, negam seguir algum tipo de modelo político como envolvimento partidário ou filiação com políticos. Por isso apontam novas formas de relações societárias.

Neste caso, Ivo (2001) considera que, as mudanças existem no Estado contemporâneo, mas com alterações de papéis seja no âmbito das relações internacionais, nos contextos clássicos de desenvolvimento social do Estado. Para ele, estas mudanças contêm paradoxos em diversos níveis, revelando a complexidade das relações que permeiam a institucionalização de novos processos políticos e de governo, na etapa de globalização da economia (op.cit.p. 12).

Portanto, considerando tais colocações observa-se que essas transformações sociais e de Estado trouxeram para a contemporaneidade ações culturais como editais públicos e liberação de verbas do setor privado que, viabilizam coletivos como o Circuito a se manterem existentes as demandas do grupo. Os mediadores usam de articulações tecnológicas, presenciais e de redes sociais a fim de realizarem atividades culturais que atinjam os diferentes grupos que representam a sociedade brasileira.

5. Considerações

Os movimentos sociais dentro do contexto de democracia, mobilidade e juventude estão envolvidos com vários aspectos sociais, culturais, políticos, econômicos entre outros.

O Coletivo atualmente negocia com novas empresas, participam de editais, interagem com outros grupos e coletivos, implementando ações culturais de forma que interajam entre si alcançando territórios além Brasil e ganhando espaço na atmosfera política. Ao utilizar os editais públicos de incentivo e financiamento à cultura, levantar a bandeira do protagonismo e do "*hackeamento*"[2] do sistema (de *hackear*, utilizar-se de algo aberto e compartilhar seus benefícios), por meio de ações culturais que envolvem o trabalho voluntário de muitas pessoas, alguns críticos do Circuito Fora do Eixo o colocam no mesmo patamar que os velhos exploradores da produção simbólica coletiva.

Partindo dessa analogia, é pertinente perceber a correlação do Coletivo Fora do Eixo com as correntes sociais capitalistas, culturais, educacionais e empíricas. E é apoiando-se em lacunas produzidas por essas linhas, que o Circuito constrói uma rede cultural trabalhada nos meios de comunicação digital (incluindo novas mídias e tecnologias), onde reage contra o sistema de dentro para fora onde eles próprios fazem parte desse sistema.

Ainda que sejam bastante objurgadas as formas utilizadas pelo Fora do Eixo, onde críticos consideram que o movimento é um formador de empresários da cultura, não podemos negar o amplo e vasto ineditismo que o projeto oferece ao criar modelos de mobilização e democratização diferente culturalmente e que retrata a diversidade da nossa sociedade. Podemos destacar ainda que apesar de nesse processo de relação Circuito Fora do Eixo, política e mercado ser visto como um "negociador da cultura" consideremos que parte é de responsabilidade da mobilidade social que objetiva alcançar uma mudança estrutural. Portanto, podemos colocar resumidamente que o Circuito Fora do Eixo é a própria rede que une o produtor cultural, o artista, o público e o sistema.

Referências Bibliográficas

Becker, H. (2008). *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Cap. 6. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 111-128.

Burity, J. (1999). *Movimentos sociais: produção e reprodução de sentido*. Recife: Editora Universitária da UFPE.

Circuito Fora Do Eixo (CFE). [Url: www.foradoeixo.com.br, acedido em 28/07/2013].

Dahl, R. (2001). *Sobre a democracia*. Brasília: Editora UNB, pp. 47-74.

Gohn, M. (1997). *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Edições Loyola.

_____. "A revolução será tuitada" in *Revista Cult*, nº 169.

Ivo, A. (2001).*As transformações do estado contemporâneo*. Salvador.

Jonhson, A. (1997). *Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.

Scherer-Warren, I. (2005).*Redes de movimentos sociais*. São Paulo: Loyola.

2 http://partido.foradoeixo.org.br/glossario/

Ponto cultura mais circo: um exemplo de descolonização da cultura[1]

Daniela Matos[2] & Josenildo Júnior[3]

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil

Resumo: Esse trabalho apresenta um estudo sobre o Ponto Cultura Mais Circo do Programa Cultura Viva, localizado no município de Feira de Santana, Bahia - Brasil. O Cultura Mais Circo é oriundo da Companhia CUCA (Centro Universitário de Cultura e Arte), surgida em 1998, e trabalha com os jovens da rede pública de ensino e em situação de vulnerabilidade social a partir de oficinas de técnicas circenses, teatro e música. O objetivo central desse artigo é demonstrar como uma ação viabilizada a partir da implementação de uma política pública, possibilita que pessoas, anteriormente desassistidas pelo Estado, em contato direto com atividades artísticas e culturais promovam uma transformação nas suas subjetividades e na relação com o seu contexto sócio-cultural. Para chegar a tal compreensão foram realizadas visitas periódicas para acompanhamento das oficinas artísticas e entrevistas com os sujeitos envolvidos (jovens, educadores e coordenadores). Ao fim, percebe-se um resultado satisfatório, exibindo a positividade da concepção e realização de uma política, de fato pública, que inclui pessoas a partir da sua diversidade, valoriza os diferentes saberes apreendidos e promovem um ambiente de aprendizado e inclusão cultural.

Palavras-chave: Ponto Cultura Mais Circo; Cultura Viva; Política Pública.

1. Políticas Culturais e o Programa Cultura Viva

O Brasil viveu um longo período de colonização portuguesa, ao todo foram 322 anos, pois apesar de ter sido elevado ao título de sede da coroa portuguesa (Portugal e Algarves) com a abertura dos portos em 1808, o termo colônia pode ser utilizado até a sua independência em 1822. Durante esse tempo, houve um processo de imposição da cultura portuguesa e elitista, desprezando a indígena e negra e afastando a população do direito de viver a sua cultura, fato que se estendeu até a República Velha (1889-1930) e por isso, segundo Rubim (2007):

> Não se pode pensar a inauguração das políticas culturais nacionais no Segundo Império, muito menos no Brasil Colônia ou mesmo na chamada República Velha (1889–1930). Tais exigências interditam que seu nascimento seja situado no tempo colonial, caracterizado sempre pelo obscurantismo da monarquia portuguesa que negava as culturas indígena e africana e bloqueava a ocidental, pois a colônia sempre esteve submetida a controles muito rigorosos (p.13).

Desse modo, apenas com a Revolução de 1930, Getúlio Vargas[1]

1 Após um golpe de Estado, na qual toma o poder, Getúlio Vargas dá início ao que seria chamado a Era Vargas que durou de 1930-1945 e em seguida, seria eleito pelo voto

1 Este texto foi publicado com o apoio de uma bolsa de conferencista atribuída pelo Programa Doutoral em Estudos Culturais (PDEC).

2 Daniela Abreu Matos, graduada em Comunicação Social pela Universidade Federal da Bahia (1999), mestrado em Comunicação e Cultura Contemporânea pela Universidade Federal da Bahia (2003) e doutorado em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerias (2012). Atualmente é docente da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia no Centro de Artes, Humanidades e Letras – CAHL. E-mail: daniela.matos@ufrb.edu.br

3 Josenildo Moreira da Silva Júnior, graduando no Tecnológico de Gestão Pública da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia e Mobilidade Internacional no Instituto Politécnico de Bragança – Portugal 2012/2013. Ex-Coordenador Geral do Centro Acadêmico de Gestão Pública. E-mail: josenildo-junior@hotmail.com

assumindo o poder e se tornando Presidente do Brasil, e procurando criar uma nova visão do homem brasileiro; buscando construir uma identidade nacional e com a passagem de Mario de Andrade[2] pelo Departamento de Cultura da Prefeitura da cidade de São Paulo durante seu governo pode-se pensar pela primeira vez em descolonização da cultura, pois ao se referir ao termo políticas públicas de cultura, foi com ele que, segundo Anita Simis (2007) "se formulou uma política cultural no sentido público, e não apenas voltada para as elites, a elite nacional agrária oligárquica. A cultura passou a ser um direito de todo cidadão" (p.144). A inovação das proposições de Mário de Andrade está relacionada aos diversos aspectos comentados abaixo por Albino Rubim (2007) quando sistematiza alguns dos objetivos desse primeiro esforço articulado de pensar uma política de cultura:

> 1. Estabelecer uma intervenção estatal sistemática abrangendo diferentes áreas da cultura; 2. Pensar a cultura como algo "tão vital como o pão"; 3. Propor uma definição ampla de cultura que extrapola as belas artes, sem desconsiderá-las, e que abarca, dentre outras, as culturas populares; 4. Assumir o patrimônio não só como material tangível e possuído pelas elites, mas também como algo imaterial, intangível e pertinente aos diferentes estratos da sociedade; 5. Patrocinar duas missões etnográficas às regiões amazônica e nordestina para pesquisar suas populações, deslocadas do eixo dinâmico do país e da sua jurisdição administrativa, mas possuidoras de significativos acervos culturais (modos de vida e de produção, valores sociais, histórias, religiões, lendas, mitos, narrativas, literaturas, músicas, danças etc.) (Rubim, 2007: 15).

E mesmo esse período tendo sido curto e primitivo, essa ruptura com o passado foi de extrema importância para a retomada da discussão décadas seguintes, segundo Anita Simis (2007), "(...) seus sinais serão retomados posteriormente". Nessa perspectiva, o ano de 2003 com a posse do Presidente Luis Inácio Lula da Silva, e do Ministro da Cultura Gilberto Gil pode ser acionado como um momento de retomada (com a reconceituação e adequação às questões contemporâneas) dessa inspiração nos ares modernista de Mario de Andrade. O discurso de posse, do então ministro confirma essa percepção:

> [...] as ações do Ministério da Cultura deverão ser entendidas como exercícios de antropologia aplicada. O Ministério deve ser como uma luz que revela, no passado e no presente, as coisas e os signos que fizeram e fazem, do Brasil, o Brasil. Assim, o selo da cultura, o foco da cultura, será colocado em todos os aspectos que a revelem e expressem, para que possamos tecer o que os unem. [...] o Estado não deve deixar de agir. Não deve optar pela omissão. Não deve atirar fora de seus ombros a responsabilidade pela formulação e execução de políticas públicas, apostando todas as suas fichas em mecanismos fiscais e assim entregando a política cultural aos ventos, aos sabores e aos caprichos do deus-mercado (Gil, 2003).

Somente na gestão Gil, passou-se a ter uma política cultural cujo projeto estava baseado na diversidade e desigualdade, desfazendo-se daquela exclusivamente voltada para a garantia de uma identidade nacional homogênea (que foi o foco das políticas culturais da Era Vargas e do período da Ditadura Militar no Brasil). A questão da diversidade foi assumida enquanto chave para a elaboração de uma política cultural diferenciada. Não por acaso, o ministro fez referências sobre a necessária transformação da uma política de cultura numa política pública de cultura.

Diante da necessidade de atender os grupos excluídos da rede de alcance das ações desde o tempo de colônia até o atual momento do Ministério da Cultura e faze-los sentir-se parte desse mundo que a cultura e a arte oferece a todos aqueles que são beneficiados e atingidos, foi motivada a criação, em

popular voltando à presidência do país entre os anos de 1951 e 1954.

2 Mario de Andrade é um importante escritor brasileiro. Foi um dos líderes do movimento modernista no Brasil e foi determinante da Semana de Arte Moderna de 1922. Lecionou na Universidade do Distrito Federal (Rio de Janeiro) e exerceu vários cargos públicos ligados à cultura, no que sobressaía seu lado de pesquisador do folclore nacional.

6 de junho de 2004, por meio da Portaria Ministerial nº 156, uma das mais importantes políticas públicas de cultura da gestão Gilberto Gil, o Programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania - Cultura Viva. Na compreensão de Célio Turino coordenador do programa na ocasião, o Cultura Viva se volta para aqueles que denomina de "os sem Estado", ou seja, os milhares de brasileiros e brasileiras que não acessam os direitos básicos da cidadania, inclusive o cultural. (*apud,* Barbalho, 2007)

O objetivo principal do Cultura Viva é promover o acesso aos meios de fruição, produção e difusão cultural, dentro de uma prática de cooperação social. O programa envolve cinco ações, entre elas os Pontos de Cultura, que é o objeto de estudo desse trabalho.

O Ponto de Cultura não tem um modelo único e fixo, nem de instalações físicas, nem de programação ou atividade, pois pode ser instalado em uma pequena casa, ou barracão, em grande centro cultural, é necessário apenas que as instituições; os grupos, enfim os interessados em se tornarem um Ponto se apresentem e se ofereçam. E a partir do Ponto, desencadeia-se um processo orgânico agregando novos agentes e parceiros e identificando novos pontos de apoio, como escolas, salão de igreja, associação e etc. (Revista Rio De Janeiro, 2005).

Para ser um Ponto de Cultura, é necessário participar de Edital Público. Ao ser contemplado, a organização proponente firma um convênio com o Ministério da Cultura (MinC) ou com a Secretaria Estadual de Cultura (nos Estados que já assumiram gestão do Programa). Após esses passos, o Ponto recebe até 185 mil reais, em parcelas semestrais, para investir no prazo de dois anos e meio, de acordo com o próprio projeto elaborado pela Instituição. Na proposta inicial do Cultura Viva ficou estabelecido que seriam distribuídas até 50 bolsas do Programa Primeiro Emprego do Ministério do Trabalho e Emprego, no valor de 150 reais, para jovens de 14 a 25 anos e cada bolsa teria a duração de seis meses. Acabando o prazo, outro estudante seria selecionado. O jovem ganharia para desenvolver o projeto do Ponto e frequentar cursos que o capacitem para gerar renda própria a partir da cultura, porém essa medida não foi executada por completo, pois a maioria das Instituições que viraram Pontos de Cultura, os jovens não recebem nenhum auxílio, é o exemplo do Ponto Cultura Mais Circo, aonde não existe recurso direcionado para tal medida.

Por ser uma política nacional e com o processo de descentralização, o Programa Cultura Viva está atualmente implantado em todo o território brasileiro, e o Estado da Bahia foi protagonista nesse processo de implantação, pois foi a primeira experiência de estadualização do Programa, colaborando com o MinC no processo de construção dos Editais dos Pontos de Cultura realizados em parceria com os Estados brasileiros. É importante frisar que nos Estados em que foi implantada a política de descentralização do Programa, o edital de seleção passou a ser responsabilidade da Secretaria de Cultura local e o convênio passa a ser firmado com o governo do Estado e não mais com o governo Federal.

Segundo dados extraídos do Catálogo Pontos de Cultura da Bahia, no Edital nº001/2008 lançado pela SECULT/Bahia, foram contempladas 150 instituições, dentre as quais 149 encontram-se conveniadas. O apoio orçado para essas instituições é de R$ 60 mil reais por ano, durante um período de três anos. Sendo assim, até o final do convênio o investimento total será de R$ 27 milhões reais, sendo R$ 18 milhões do MinC e R$ 9 milhões da Secretaria de Cultura da Bahia.

Entre as 149 instituições contempladas na Bahia, encontra-se, no município de Feira de Santana[3] o projeto Cultura Mais Circo, proposto e desenvolvido pela Cooperativa de Teatro para a Infância e Juventude da Bahia, que visa oferecer as crianças e adolescentes da rede pública de ensino e de bairros em situação de vulnerabilidade social oficinas de técnicas circenses (acrobacia, contorcionismo e

3 Município brasileiro do Estado da Bahia, situado a 108 km da capital, Salvador. É a segunda cidade mais populosa do estado, com mais de 600 mil habitantes.

equilíbrio), teatro (focado nas técnicas de Clown – palhaço – e jogos teatrais) e música (dotar os alunos de uma percepção básica musical). Todas as oficinas são pautadas em conceitos que visam o respeito ao próximo, à comunidade, ao meio ambiente e aos valores sociais que afastem os jovens das drogas e da violência, segundo dados do Catálogo Pontos de Cultura da Bahia.

A Cooperativa de Teatro para Infância e Juventude surgida em 2006 é oriunda da Companhia CUCA (Centro Universitário de Cultura e Arte) de teatro iniciada em 1998 e sediada no Centro de Cultura Amélio Amorim, Feira de Santana. Formada incialmente por 3 artistas independentes, Elizete Destéffani (atual coordenadora geral do Ponto Cultura Mais Circo), Geovane Mascarenhas e Jacy Queiroz e posteriormente por outros membros, como José Henrique Rodrigues que é o administrador da companhia desde 2002 e representante legal do projeto Cultura Mais Circo.

1.1. Ponto Cultura Mais Circo

O Ponto Cultura Mais Circo, foi iniciado em 2009 e surgiu da vontade e necessidade da Cooperativa em ampliar a área de atuação, implantando o circo e o universo que o cerca. Quando foi iniciado, o objetivo é que fossem oferecidas 100 vagas anuais para crianças e adolescentes, na faixa etária de 12 a 15 anos, da rede pública e de bairros em situação vulnerabilidade social para oficinas das técnicas circenses (acrobacia, contorcionismo e equilíbrio), teatro, música e informática (inclusão digital). O Ponto já ofereceu suas oficinas para mais de 200 jovens e ainda falta um ano a ser realizado, ou seja, no final do processo serão mais de 300 atendidos.

Atualmente o Ponto desenvolve o projeto Viver- Arte do Circo que consiste em difundir e manter viva a arte circense como ferramenta de diálogo pedagógico no processo de educação dos alunos das escolas da rede pública de ensino localizadas em bairros populares do Município de Feira de Santana e região, através de oficinas realizadas por alguns alunos do Ponto, os intitulados de jovens aprendizes do Ponto, que foram escolhidos através da avaliação do comportamento; determinação; responsabilidade, além do aprendizado adquirido de cada um, levando em consideração a capacidade para criação, produção e execução de números circenses, segundo dados coletados por entrevistas.

2. Arte, Cultura e a transformação dos sujeitos

Com o objetivo de perceber quais as mudanças trazidas por essa política pública de cultura que visa trazer o jovem beneficiado para o convívio direto com as atividades culturais, rompendo desse modo, um passado de exclusão, no qual as políticas eram pensadas apenas pelas elites e para as elites do Brasil, buscamos primeiramente um conhecimento prévio através de informações coletadas nos sites do Ponto e da Companhia CUCA de teatro; nos folhetos institucionais e no catálogo de Pontos de Cultura do Minc/SECULT para depois entrar oficialmente em contato. Após essa etapa fizemos visitas periódicas para conhecer a rotina das atividades, como funcionavam e com qual frequência. Para em seguida, pensarmos em um modo que nos ajudasse no desenvolvimento. E optamos por entrevistas semiestruturadas, pois buscamos dados mais qualitativos. No processo de pesquisa de campo foram realizadas entrevistas para a coordenadora do Ponto (processo fundamental para compreender o desenvolvimento da Cooperativa enquanto Ponto), professores, voluntária e beneficiários das atividades. A primeira entrevistada foi a coordenadora, Elizete Destéffani, realizada durante o horário de aulas do Ponto, porém em uma sala reservada. As respostas foram registradas através de um gravador. Em seguida foram feitas as entrevistas aos professores e voluntaria, sendo que dos quatro professores, conversamos com três e em momentos diferenciados, pois cada um deles tem dia específico para estar no Ponto e registramos através de anotações e gravação de áudio. Com

a voluntária, além de termos feitos o mesmo processo do caso anterior, enviamos também alguns questionamentos por e-mail. Todas as entrevistas foram registradas e transcritas.

A etapa com os jovens ocorreu de forma diferenciada das outras, pois acreditamos que seria mais interessante fazer as perguntas com todos juntos, o que realmente gerou uma espécie de bate-papo detalhado das opiniões deles em relação as perguntas realizadas. Esse processo aconteceu em um dos dias das atividades, antes das aulas iniciarem. Ao chegar ao Ponto os convidamos a participar de uma conversa e explicamos de antemão qual era o fundamento da pesquisa e motivo que nos levou a realizar o trabalho, com o objetivo que eles soubessem para que e o porquê de estarem respondendo esses questionamentos.

Após análise de dados, constatamos que para os professores e profissionais envolvidos diretamente com os beneficiários, nota-se a satisfação em acompanhar o crescimento físico, que é natural e evidente com o passar do tempo, devido as atividades que são desenvolvidas e, principalmente, o crescimento pessoal; o crescimento enquanto seres humanos, conscientes do papel transformador que o projeto social pode fazer na vida das pessoas e hoje difusores desse saber aprendido. Esses profissionais relataram, que no início do projeto, os alunos não tinham o interesse em passar a diante tudo que vinham aprendendo, queriam apenas guardar para si próprios, porém com os trabalhos desenvolvidos diretamente com a comunidade ao longo do tempo, foram compreendendo a importância de difundir esse saber adquirido, pois assim mais pessoas poderiam ter suas vidas mudadas e isso seria melhor para todos, conforme relatou um dos professores entrevistados:

> Eu também vim do trabalho social, e foi lá que aprendi tudo que sei. Então poder acompanhar esse crescimento e amadurecimento é bem satisfatório. Fico muito feliz com o caminho que eles estão tomando. E é legal ver o potencial artístico, pessoal e social desses meninos. Muitos chegaram tímidos; sem querer se relacionar com os demais colegas e outros que chegaram muito agitados, inquietos e com pouca concentração, mas que com o passar do tempo conquistamos sua confiança e podemos partilhar um pouco mais da realidade de cada um, criando assim um laço de amizade e respeito muito grande. E hoje percebemos a importância que eles dão em passar o conhecimento adquirido para frente, logo no início, sentíamos que eles queriam guardar as informações só para eles, mas agora isso mudou e eles entendem que quanto mais gente puder se iterar desses assuntos, melhor será para todos.

Para os professores é muito gratificante poder ter ajudado a mostrar todo o potencial artístico que eles possuíam, aumentando a autoestima, visto que muitos desses alunos chegaram sem confiança em si próprio e com problemas de concentração e hoje sentem-se capazes de conquistar tudo que almejam. O poder que o projeto social tem é fantástico, segundo eles, pois poder mostrar a esses jovens que apesar da sociedade desacreditar, muitas vezes, na sua capacidade que é possível eles serem protagonistas da sua própria história, contribuindo diretamente para a melhoria da sua condição social e emocional é sem dúvida o maior combustível para essa persistência.

Durante as visitas ao Ponto, observando o desenvolvimento das atividades, as rotinas de todos os participantes e posteriormente os dados obtido pelas entrevistas, verificamos que os beneficiários sentem-se bem a vontade com o projeto, e dentre as oficinas realizadas, as de circo foram a mais citadas quando questionados em relação a satisfação.

A motivação em querer participar, vem da vontade, desde muito pequenos, de realizar práticas voltadas para as artes e enxergaram no Ponto, essa oportunidade. Hoje, demonstram que o principal objetivo é a busca da profissionalização, adquirindo experiência, teoria e prática para passar esse conhecimento adiante. Eles relatam a importância de propagar os saberes do circo, do teatro, e da música, atingindo cada vez mais pessoas, pois têm consciência quem em Feira de Santana, existe uma carência de boas oficinas nessas áreas. E o maior empasse para darem prosseguimento a esse

objetivo, é dificuldade financeira associada à cobrança dos pais para que eles trabalhem, devido a situação de vulnerabilidade social em que se encontram.

Quando indagados a respeito das mudanças sentidas em si próprios, falam dos aspectos físicos; da resistência adquirida pelos seus corpos, mas principalmente, relatam o processo de amadurecimento pessoal vivido por eles, conforme o depoimento a seguir de um dos entrevistados:

> Eu mudei muito fisicamente, quando entrei aqui no Ponto era bem gordinho, não tinha confiança para fazer nada, e ao longo do processo eu fui emagrecendo e adquirindo resistência. E junto com essa resistência fui amadurecendo, pois fui descobrindo coisas novas e aprendendo a trabalhar em grupo e a me reconhecer enquanto artista.

E segundo eles, esse processo de amadurecimento vem muito da dificuldade em aprender a se comportar em grupo; de entender o limite de cada pessoa e somar isso para a atividade a ser realizada ao contrário de desprezar por determinada limitação. E Isso fez com o que crescessem como pessoas e iniciasse o desenvolvimento do senso crítico, de saber se impor diante da situações que julguem erradas.

E por tudo isso, ao olhar para trás, percebem a importância que Ponto tem na vida de cada um, conforme explica um dos entrevistados:

> Para mim o Ponto é como uma segunda casa, aqui os meus sonhos estão virando realidade. Hoje, esse projeto é uma prioridade na minha vida. Tenho vontade de estar sempre aqui. Sei que a vida de um artista não é fácil, abro mão diariamente de muita coisa para estar aqui, pois acredito nesse projeto, acredito no artista que estou virando.

Figura 1. Fonte: Ponto Cultura Mais Circo, 2009.

Foi através do Ponto que ampliaram e enriqueceram a visão de mundo e isso se aplica desde a entender o papel que o projeto social pode realizar nas vidas das pessoas, levando mais oportunidades e revelando as potencialidades, até, especificamente no caso do Cultura Mais Circo, que além das aulas

de circo, teatro e música, ofertou também as aulas de inclusão digital que os ajudaram a entender o que era cultura popular; a contextualiza-los nesse universo cultural que os cercam, valorizando as raízes da terra e que através de um longo processo de pesquisa laboratorial para o Espetáculo O encontro de Maria Quitéria com Lucas da feira realizado em 2011, tiveram contato, diretamente, com as histórias e influências dessas duas personalidades, que são fortes representantes da cultura popular feirense, ou seja, o Ponto, segundo eles, está sempre direcionando-os para valorização da cultura. E assim, apesar das dificuldades enfrentadas, recomendam o Ponto a todos que desejam participar, pois esse projeto foi uma grande injeção de animo para vida deles, afinal ultrapassaram os seus limites físicos e mentais através da concentração, dedicação e vontade de aprender.

Considerações Finais

Com esse estudo percebemos que o Ponto Cultura Mais Circo, nosso objeto de pesquisa, mostrou-se bastante eficiente, pois são inegáveis as transformações que suas atividades vêm desenvolvendo na vida dos seus beneficiários, trazendo maturidade, autoconfiança e senso crítico, além do aperfeiçoamento artístico e cultural. A transformação que a arte pode causar nas pessoas, é o mais notável, pois ela, através de atividades e mecanismos é capaz de inserir todos em contextos diversos e distantes das suas realidades, levando o ser humano a entender e respeitar as diferenças, impulsionando a apropriação de sua história e a expressão da criação artística e manifestação cultural. E nesse sentido, essa política pública, enquanto objeto facilitador entre população em situação de vulnerabilidade social e o direito de todo cidadão a cultura cumpre seu papel.

Por fim é fundamental considerar a importância para o Brasil da idealização e execução de programas como o Cultura Viva, pois ele ajuda no processo de descolonização das percepções e das sensibilidades dos sujeitos, a partir do momento que permite que pessoas, desassistidas anteriormente pelo Estado, tenham a oportunidade de vivenciar a arte e o exercício da criação e fuição cultural o que acreditamos são fatores determinantes para o crescimento físico, pessoal e profissional das pessoas e para o desenvolvimento dos contextos sócio culturais nos quais estão inseridos.

Referências Bibliográficas

Botelho, I. (2007, p 109 – 132). A Política Cultural e o Plano das Idéias. In: Rubim, A. A. C.; Barbalho, A. Políticas Culturais no Brasil**.** Salvador: EDUFBA.

Brasil. Constituição (1988 [4ª edição]). (1990). Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988. São Paulo: Saraiva.

Calabre, L. (2007). "Políticas Culturais no Brasil: balanço e perspectivas" in Rubim, A. A. C.; Barbalho, A. *Políticas Culturais no Brasil*. Salvador: EDUFBA, Catálogo Pontos de Cultura da Bahia. Salvador: Tempo Propaganda, 2010 – 2011, pp. 87-108.

Gil, G. (2003). Discursos do Ministro da Cultura Gilberto Gil. Brasília, Ministério da Cultura.

Junior, D. (2007). "Gestão ou Gestação Pública de Cultura: algumas reflexões sobre o papel do Estado na produção contemporânea" in Rubim, A. A. C.; Barbalho, A. *Políticas Culturais no Brasil***.** Salvador: EDUFBA. pp. 61 – 86.

Revista Rio de Janeiro (2005). *Políticas Públicas de Cultura, Dilemas, diversidades e Propostas*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Rubim, A. (2007). "Políticas culturais do Governo Lula / Gil: desafios e enfrentamentos" in *III Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*. Salvador.

Rubim, A. (2007). "Políticas culturais no Brasil: tristes tradições e enormes desafios" in Rubim, A.A.C.; Barbalho, A. *Políticas Culturais no Brasil*. Salvador: EDUFBA, pp. 11-36.

Simis, A. (2007). "A Política Cultural como Política Pública". In: Rubim, A.A.C.; Barbalho, A. *Políticas Culturais no Brasil*. Salvador: EDUFBA.

Souza, R. (2012). "A Revolução de 1930". São Paulo. [Url: http://www.brasilescola.com/historiab/revolucao-30.htm, acedido em 15 de outubro, 2013]

Teixeira, E. (2002). *O Papel das Políticas Públicas no Desenvolvimento Local e na Transformação da Realidade*. AATR. Salvador.

Turino, C. (2010). "Ponto de Cultura: a construção de uma política pública". Cadernos Cenpec, São Paulo.

Reflexões acerca das culturas Juvenis: para uma compreensão das culturas juvenis na contemporaneidade

Maria Isabel Bezerra Linhares[1] & Janaina Sampaio Zaranza[2]

Universidade Federal do Ceará (UFC)/Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

Resumo: A reflexão construída nesse artigo objetivou o questionamento de justificativas decorrentes das seguintes questões: existe uma cultura do jovem de diferentes classes sociais? A cultura vigente é ressignificada pelo jovem no seu cotidiano ou o jovem encontra uma cultura e faz dela a representação em suas atitudes? A temática dos jovens se forma de amplos focos de debates e vários fatores podem legitimar a existência de uma cultura dos jovens ou justificar a sua não veracidade. O desenvolvimento da reflexão encontrou seus fundamentos teóricos centrados em recortes contextualizados da sociedade. Um instigante questionamento é provocado na tentativa de apontar focos centrais que mostrem com olhar renovado a proposta de ter como objeto de estudo a figura do jovem. Ser capaz de apreender ações do agir cotidiano, em pleno processo de transformação e circularidade, pode significar o início de um novo diálogo a respeito de uma nova cultura juvenil.

Palavras-Chave: Juventude; Cultura Juvenil; Cotidiano.

Introdução

Muitas têm sido as abordagens que focalizam a temática da juventude dialogando diretamente com os aspectos relacionados aos movimentos sociais e culturais. O debate sobre a categoria "juventude" torna-se central na medida em que as muitas concepções que se entrecruzam em pontos centrais, tais como a delinqüência e a contestação, definem olhares e mesmo a atuação do poder público.

Permeada de definições genéricas, associada a problemas e expectativas, a categoria tende a ser constantemente substantivada, adjetivada, sem que se busque a auto-percepção e formação de identidades daqueles que são definidos como "jovens". Há muito a ser percorrido neste campo investigativo para nos aproximarmos das muitas juventudes sem, contudo, cairmos numa perspectiva dual (jovem rural X jovem urbano; jovem pobre X jovem rico, dentre outras construções).

O esforço desse trabalho pretendeu contribuir no debate sobre diversas formas de construção das culturas juvenis, buscando compreendê-las em seus múltiplos significados, o que resultou em alguns questionamentos que justificam as seguintes questões: existe uma cultura do jovem de diferentes classes sociais? A cultura vigente é ressignificada pelo jovem no seu cotidiano ou o jovem encontra uma cultura e faz dela a representação em suas atitudes?

O desenvolvimento da análise se sustentou na exposição de fundamentos teóricos que relacionam o jovem e a cultura,

1 Autora. Doutoranda em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) – Brasil. E-mail: isabelblinhares@yahoo.com.br

2 Co-autora. Doutoranda em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia pela Universiadade Federal do Ceará (UFC) – Brasil. E-mail: inazaranza@yahoo.com.br

considerando que ambos os focos centrais são suscetíveis de discussões diferenciadas e historicamente construídas. Inicialmente, apresentou-se uma abordagem teórica percorrendo algumas correntes que focalizam o jovem e sua condição juvenil. Segundo o olhar de alguns especialistas, o conceito de juventude vem descolado de uma efetiva compreensão das dificuldades e das carências que envolvem a vida do jovem no seu sentido mais abrangente.

Inicialmente procedeu-se a construção de uma abordagem teórica percorrendo algumas correntes que focalizam o jovem e sua condição juvenil. Segundo o olhar de alguns especialistas, o conceito de juventude vem descolado de uma efetiva compreensão das dificuldades e das carências que envolvem a vida do jovem no seu sentido mais abrangente.

Em seguida, uma análise relevante foi direcionada para as três principais correntes teóricas da sociologia que envolve o conceito de juventude e suas variadas condições de ser jovem. A análise sobre o paradoxo existente para a compreensão do termo cultura se fez necessária, na tentativa de fazer uma interseção dos vários conceitos e terminologias existentes com as diversas condições juvenis.

E finalmente, buscou-se articular o pensamento dos teóricos abordados com outros universos culturais emergentes que podem ser realçados. Vale ressaltar que os teóricos que vêm dialogar a relação jovem e cultura são muitos e variam dentro dos vários contextos históricos. Nesse caso, trataremos de articular apenas com alguns dos autores que se destacam no recorte específico questionando a existência de uma cultura juvenil própria e sua importância como tal.

1. Condição juvenil e Juventudes: trajetórias teóricas

Na tentativa de elucidar as principais questões que envolvem os vários conceitos atribuídos à juventude, encontramo-nos diante de um enorme leque de contribuições, com diferentes abordagens. Após as várias tentativas, oriundas das raízes filosóficas, de buscar um conceito para a categoria juventude, encontramos no período romano, abordagens teóricas de Lucrécio, Cícero Sêneca e Quintiliano, que defendem a influência da figura da deusa greco-romana "JUVENTA", caracterizada como um mito da sociedade, criada para explicar as mudanças ocorridas ao longo dos séculos. Considerando "JUVENTA" como uma criação da sociedade, alguns teóricos arriscam-se em dizer que a juventude não passa de uma invenção sócio-cultural.

Durante a Idade Média (séculos XIII/XV), com as contribuições de Espinoza, as propostas giravam em torno dos fatores teológicos. E, somente por volta do século XVIII, com Rousseau, se começou a vislumbrar uma categorização social composta pelos jovens. No entanto, a sociedade vigente não estava preparada para acolher esta categoria da juventude, e, por este motivo, questionavam a existência desses sujeitos inseridos na sociedade. Os jovens, por sua vez, buscavam alcançar com muita rapidez a vida adulta e, por isso, tinham nas suas atitudes e comportamentos um reflexo das atitudes dos adultos, mostrando-se envergonhados de sua própria juventude.

Somente no século XX, a fase juvenil adquire um novo vigor e toma proporções que sustentam dificuldades no esclarecimento de seus conceitos de identidade. Neste contexto, muitos foram os pensadores que contribuíram com suas análises, entre eles Stanley Hall (1904); Erick Erickson (976); José M. Pais (1993); Eric Hobsbawn (1995); Levi & Schmitt (1996); Alberto Mellucci (1997); Luis A. Groppo (2000); Helena Abramo (2005), entre outros.

Diante desta panorâmica, surge o convite para um novo olhar que devemos direcionar sobre a juventude valorizando e acreditando na sua diversidade. Conforme Pais (1996),

> não há de fato, um conceito único de juventude que possa abranger os diferentes campos semânticos que lhe aparecem associados. As diferentes juventudes e as diferentes maneiras de olhar essas juventudes

corresponderão, pois necessariamente, diferentes teorias (p. 36).

Para Maffesoli (2000), falar de jovens é considerar formação de grupos heterogêneos, que foram denominados de "micro-tribos", entendendo que se revestem de características comuns, tais como: sentimento, comportamento ético e forma de comunicação. A escolha e adequação por uma determinada tribo coincide com a integração específica a um grupo de pertencimento, que induz ao exclusivismo, gerando a formação de uma matriz de identidade com suas características visíveis e reconhecíveis. Nas "tribos", os jovens ancoram-se na segurança do grupo, assim como adota para si os deveres, os códigos de honra e as obrigações determinadas pela própria tribo.

Ariés (1981), retornando à sociedade medieval mostra que, neste contexto, não se fazia distinção entre o mundo infantil e o mundo adulto e, menos ainda, uma separação entre o universo social, amplamente falando, e o universo familiar. De acordo com Ariés, o indivíduo se desenvolvia socialmente sem grandes destaques para as diferentes fases de transição. Sendo assim, a criança "(...) mal adquiria algum desembaraço físico era logo misturada aos adultos e partilhava de seus trabalhos e jogos. De criancinha pequena, ela se transformava imediatamente em homem jovem, sem passar pelas etapas da juventude"(p.10). Somente no século XX, conforme Ariès, é que surge a classificação social distinguível de adolescência, justificada pelo conceito moderno de infância que aflora nas sociedades européias do século XVII.

O autor chama a atenção ainda para um importante fator de diferenciação inserido no contexto jovem: o gênero. Até o século XVII, somente os jovens do sexo masculino usufruíam do privilégio de uma boa formação escolar e eram pressionados a mostrarem-se portadores de ações que refletissem uma formação clara, reta e consciente dos valores vigentes. Às moças eram reservados os privilégios exclusivos da formação voltada para a preparação de serem "boas mães" e "boas esposas", tornando-as assim, "adultas" precocemente.

A análise feita por Groppo (2000) se faz relevante considerando que

> (...) a juventude é uma concepção, representação ou criação simbólica, fabricada pelos grupos sociais ou pelos próprios indivíduos tidos como jovens, para significar uma série de comportamentos e atitudes a ela atribuídos (p. 8).

De acordo com este autor, a sociologia ressalta uma curiosa dificuldade em "definir" o objeto que ela própria ajudou a criar e, desse modo, suscita a polêmica diante de dois critérios de definição de juventude que, na verdade, não encontram um ponto de coesão: "o critério etário e o critério sociocultural" (Groppo, 2000: 9). A sua intenção se fundamenta em demonstrar a "importância crucial do entendimento de diversas características das sociedades modernas, o funcionamento delas e suas transformações" (op. cit., 2000: 12), enquadrando a juventude como categoria social.

Percebemos cada vez mais, uma crescente abertura no que se refere à condição juvenil que, principalmente no século XX, envolve outros setores sociais, deparando-se com uma infinidade de significados, comportamentos e referenciais etários.

Em a *História dos Jovens*, Levi & Schmitt (1996) consideram a juventude como as demais épocas da vida, definindo-a como uma condição transitória e provisória que carrega significados simbólicos de potencialidade e fragilidade da construção cultural. Ressaltam-se as inquietudes entre maturidade e imaturidade sexual, falta e aquisição de autoridade e de poder.

Retornando aos, assim chamados, "loucos anos 20", o filósofo Ortega y Gasset (1987) faz referência ao "triunfo da juventude", buscando uma caracterização definidora destes protagonistas. Segundo o autor, "o jovem atual vive sua juventude de hoje com tamanha determinação e segurança, que parece existir só nela. Não se preocupa absolutamente com o que a maturidade pensa dele; mas ainda: esta tem a seus olhos um valor quase ridículo"(p.245).

Refletindo, finalmente, dentro de uma perspectiva contemporânea encontramos em Melluci (1997) pontos legitimadores que conduzem à reflexão para uma definição simbólica. Sendo assim, o autor afirma que "(...) a adolescência parece estender-se acima das definições em termos de idade e começa a coincidir com a suspensão de um compromisso estável, com um tipo de aproximação nômade em relação ao tempo, espaço e cultura"(Mellucci, 1997: 9).

As pessoas "permanecem" jovens dentro de um intervalo de tempo cada vez maior, não se importando mais com a faixa etária na qual se enquadram, mas valorizando, somente, o desejo e o prazer de vivenciar determinadas características existentes, exclusivamente, no período juvenil (Mellucci, 1997). A excessiva diversidade cultural que, hoje, temos a possibilidade de circular promove uma ampliação do limite do imaginário que cada um de nós é capaz de exercer. Os fatores físicos e biológicos, que até então determinavam com exatidão o início e o fim do ciclo juvenil, passam a ser incorporados ao imaginário individual.

2. As Correntes Teóricas da Sociologia

Esta reflexão busca auxílio no diálogo direto com o sociólogo José Machado Pais, que aborda as diversas condições juvenis teoricamente agrupadas de acordo com as três principais correntes sociológicas: a geracional, a classista e da cultura juvenil. Vale ressaltar que passaremos por cada uma destas correntes, sem uma análise profunda, buscando um entendimento de cada uma delas e a relação que perpassa os três conceitos sem, porém, nos determos em uma análise profunda de cada uma.

Refletindo com o autor, tomamos como ponto de partida a corrente geracional. Esta vislumbra a juventude como uma fase de vida, e conseqüentemente, um aspecto unitário. Dentro desta corrente, a discussão principal se encontra na questão da continuidade/descontinuidade dos valores intergeracionais. Pais (1996), afirma que

> fala-se de rupturas, conflitos ou crises intergeracionais quando as descontinuidades entre as gerações se traduzem numa clara tensão ou confrontação. Por se encontrarem num estado de disponibilidade, de aprendizagem da vida social e de algumas permeabilidades ideológicas, os jovens viveriam esses processos de uma maneira muito própria, formando-se entre eles uma consciência geracional (p. 40)

Interagindo com outros teóricos desta mesma corrente, Pais (1996) demonstra que estes são unânimes em acreditar que o jovem vive e experimenta as situações e os problemas como membros de uma mesma geração. As experiências que são compartilhadas entre eles mostram-se semelhantes, e por serem da mesma geração, enfrentam símiles problemas.

Sobre o relacionamento entre jovens e adultos, apresentam-se duas referências que se enquadram na corrente teórica geracional: o relacionamento do tipo aproblemático e, do tipo problemático. O primeiro vai caracterizar uma relação não conflituosa, de modo que seja realizável uma convivência de harmonia entre duas gerações: jovens e adultos. Entretanto, o tipo problemático vai ressaltar o caráter ameaçador que os jovens podem representar para os adultos. Estes se mostram irritados quando se deparam com uma "cultura juvenil" (muitas vezes apresentada como *contracultura)*, que vem de encontro à "cultura adulta".

Neste sentido, Bourdieu (1983) nos leva à reflexão de que quando analisamos os jovens com as condutas valorativas da "cultura adulta" são evidenciados a existência de um "universo da adolescência" (p.114). Para tanto, o autor caracteriza este universo com o marco de uma "irresponsabilidade provisória"(op. cit., p. 114), onde os sujeitos, biologicamente categorizados como jovens, podem ser considerados como adultos em algumas situações, mas, em outras situações, são "rebaixados" à

categoria infantil sendo considerados crianças. Para Bourdieu (1983: 114), os jovens são "(...) meio-criança, meio-adulto; nem criança nem adulto".

No entanto, tentando individualizar a principal questão social da juventude na sociedade contemporânea, deparamos com o fato do retardo da independência financeira dos jovens que coincide com a entrada no mundo do trabalho. Esta mesma sociedade justifica tal fato com a exigência de que o jovem necessite de um melhor preparo técnico para que seja bem qualificado no mercado de trabalho atual. Isso, conseqüentemente, resulta em um período prolongado de estudo e, portanto, para alguns, significa o adiamento da inserção no mercado de trabalho.

Porém, Bock (2004) suscita uma nova reflexão que vem camuflar a verdadeira e polêmica questão social, ou seja, o jovem inserido no mercado de trabalho é considerado uma ameaça à estabilidade financeira adquirida pelo adulto. O adulto, por sua vez, torna-se vulnerável quando as possibilidades de vir a ser substituído nas suas funções empregatícias por um profissional de idade cronológica mais baixa são evidentes e significativas, provocando, assim, uma desarmonia entre as gerações.

Conforme a corrente geracional, questões referentes à juventude são polarizadas e partem de duas posições diferentes. A primeira vai privilegiar sinais de continuidade no qual a geração jovem vivência, interioriza e adquire valores, crenças e normas da geração adulta, garantindo um fluxo contínuo das gerações. Por outro lado, a descontinuidade gera um fracionamento entre as culturas no que diz respeito à transmissão de comportamentos e atitudes da geração adulta para a nova geração.

Uma outra corrente com a qual dialogamos, refere-se à corrente classista. De acordo com Pais (1996), os jovens se agrupam conforme as classes sociais produzidas politicamente. As distinções que se podem observar nesta corrente são analisadas como diferenças muito mais interclassistas do que intraclassistas (p. 49).

E, concluindo esta análise, faremos uma breve reflexão sobre a cultura juvenil, sem a pretensão de esgotar a discussão em si e seus principais argumentos. Conforme afirma Pais (1996), "o sistema de valores socialmente atribuídos à juventude (tomado como conjunto referido a uma fase de vida), isto é, valores a que aderirão jovens de diferentes meios e condições sociais"(p. 54), vem como definição de cultura juvenil, contrapondo-se à corrente da cultura intergeracional e da corrente classista.

O cotidiano apresenta-se como um "celeiro" onde os jovens constroem sua própria base de compreensão e entendimento social. Ainda, segundo o autor, as correntes sofrem interações sociais e entre si ressaltando que os jovens partilham as diversas maneiras de se comunicarem, assim como, os variados valores que defendem. Estes são legitimados pela convivência permanente no próprio grupo e pela transição que os jovens fazem em contextos socialmente diferentes.

3. Cultura Juvenil

Independente do estágio em que cada nação se encontra um dos principais objetivos a serem realizados trata da preparação do jovem para uma atuação com responsabilidade e ética da vida adulta. Tal objetivo se constitui uma obrigação de todas as nações, sejam estas desenvolvidas ou em fase de desenvolvimento, grandes ou pequenas.

Vários são os fatores que podem legitimar a existência de uma cultura dos jovens ou justificar a sua não veracidade. Um instigante questionamento vem sendo provocado frente a esta reflexão na tentativa de apontar focos centralizadores que mostrem com um olhar renovado a proposta de ter como objeto de estudo o jovem.

A cultura do jovem ou o jovem da cultura? O desenvolvimento desta reflexão encontra seus principais fundamentos teóricos centralizados em recortes específicos e contextualizados de uma determinada sociedade. Segundo Gottlieb e Reeves (1968) "numa sociedade como a nossa, o problema

se avoluma e assume uma variedade de dimensões consideráveis"(op. cit., p. 54). Nesse sentido, apontam alguns aspectos que são responsáveis pela introdução e pelo desenvolvimento da cultura jovem em nossa sociedade, a saber:

> 1º) sociedade industrializada com complexa divisão do trabalho; 2º) a possibilidade oferecida aos jovens de alcançar uma posição profissional mais elevada do que aquela que seu pai conseguiu alcançar; 3º) um sistema de escolas públicas, aberto a todos os jovens, mas vinculado a uma obrigatoriedade de freqüência, independente da consideração de que isto possa ser útil à sociedade; e, por último, 4º) a livre escolha da sua profissão, permitindo ao jovem a (des)obrigatoriedade de suprir uma carência da sociedade. (Gottlieb & Reeves, 1968: 54)

Concordando com a análise feita por Gottlieb e Reeves (1968), que aborda a complexa realidade social vivida pelos jovens antes da revolução industrial percebemos a responsabilidade da família na preparação deste jovem para a vida adulta. A família, representando uma instituição secular, constituía uma fonte primária de socialização da criança o qual foi interrompida pela urgência do conhecimento da maquinaria de produção que trouxe a exigência de um crescente número de operários especializados.

A necessidade do aprendizado profissional, com a centralização de equipamentos específicos abrigados em centros educacionais de treinamento, levou os jovens a romperem com a tradicional sucessão de habilidades profissionais do pai, adquiridos no ambiente familiar. Atitudes importantes sinalizam que o lar está se tornando para os jovens um lugar de transição, visto que este está sendo deslocado por maior tempo para dentro de uma instituição educacional na expectativa de alcançar a demanda de especialistas exigida pela sociedade. Os jovens se dirigem às suas casas somente para dormir, fazer as refeições e trocar de roupas.

Por outro lado, a escola começa a desenvolver várias outras funções além da transmissão de conhecimentos, tais como: oferecer diversões através de esportes, bailes e peças teatrais; atuar como centro de informações sobre moda, música, vestuário e acessórios para carros, ressaltando assim o mercado consumidor. Conforme o sistema social da escola, o jovem passa a conviver mais tempo do seu dia com outros jovens de sua idade e, portanto, isolados do contexto total da sociedade. A formação de grupos homogêneos proporciona ao jovem um estreitamento das relações pessoais que mantém com seu grupo, adquirindo assim características de uma "pequena sociedade particular". Diante disso, surge nesta sociedade uma subcultura própria com seus rituais, símbolos, modas, linguajares e valores individuais.

Vários são os cientistas sociais que estruturam suas hipóteses na caracterização do período vivenciado pelo jovem como de agitação e tensão, acreditando assim em uma "cultura juvenil".

Em Colleman (1961), percebemos através dos resultados apresentados em seus estudos, que os jovens, junto com outros jovens, apropriam-se de valores diferentes daqueles que lhes fora apresentados pela sociedade adulta, constituindo assim uma outra pequena sociedade com a sua cultura própria, mantendo apenas alguns elos de comunicação com a sociedade externa. Colleman apoia a idéia da existência de uma cultura juvenil.

Em contraposição a esta proposta, dialogamos com Elkin e Westley (1955) que se posicionam com idéias contrárias aos vários teóricos que buscam um estudo aprofundado caracterizando a cultura dos jovens. De acordo com estes autores, as possíveis diferenças que se revelam entre jovens e adultos são de pequena importância e, portanto, não constitui assim um fator relevante para a legitimação de uma cultura juvenil, mas apresenta-se com um "caráter mítico".

Finalizando o relato e a concordância apresentada neste estudo, dialogamos com Albert Cohen (apud Gottlieb e Reeves, 1968) que questiona: "O que queremos dizer por uma subcultura?"(op. cit.,

p. 67). Neste contexto o autor faz uma reflexão de que, ao constatarmos a existência de sistemas sociais juvenis, não significa admitir a existência de uma cultura juvenil distinta. As diferenças serão ressaltadas no momento em que um adulto, por exemplo, diante de determinado comportamento dos jovens admitir um valor diferenciado do seu próprio comportamento. O autor nos chama à reflexão de que "muito do que é interpretado como sendo uma "cultura juvenil" distinta faz parte da cultura comum, e não é "subcultural". Parece-me evidente existem subculturas adolescentes distintas"(op. cit., p. 68-69).

Considerações Finais

A temática dos jovens tem se constituído em um amplo foco de debates, especialmente devido à metodologia de pesquisas que não costumam levar em conta as diversidades de contextos e realidades, no qual os jovens se encontram inseridos.

Sendo a juventude tradicionalmente fixada no período de transição para a vida adulta percebe-se que são, os jovens, aqueles mais afetados por qualquer transformação e mudança nas estruturas sociais. Na verdade, é através deles que se fazem circular os modos de vestuário, músicas, linguagens, cortes de cabelos, cores predominantes, entre outros. Segundo Pais, "(...) os problemas que se atribuem à juventude talvez sejam mais problemas da "sociedade" do que da própria "juventude"(p.6). Esta reflexão nos remete a fatores já mencionados, como a diversidade de atividades, dos objetivos e de critérios de avaliação, que podem estar presente na mesma cultura.

Isso implica que o termo juventude ainda apresenta várias definições, sendo que de um modo geral o seu significado está em uma dimensão sócio-cultural. Conforme Grinspun (2005), "(...) do ponto de vista das ciências modernas, a juventude, ou as juventudes, enquanto etapa da condição humana, tem a função "societal" de maturação do indivíduo. (...) A complexidade da palavra não está em si própria mas nas interpretações que a contém (...)"(p. 9-10).

Embora este estudo tenha se voltado para a análise e a aceitação da existência de uma cultura juvenil como uma verdade não se pode definir pontos específicos de como e onde se distingue da cultura geral. Conforme concluíram Gottlieb e Reeves (1968: 59), que "A questão da existência ou não existência de uma subcultura adolescente não deverá depender dos graus ou tipos de diferenças encontrados entre os adolescentes e adultos. As diferenças podem ser suficientes, mas de modo algum necessárias, para estabelecer a importância de um fenômeno específico".

Para empreender o processo de interação que regula estes pontos analisados, foi necessário o diálogo com Bourdieu (1983), ressaltando o conceito de *habitus* e como este é compreendido enquanto um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações.

Neste contexto, foi possível apreender que o conceito de *habitus* perpassa a relação de indivíduo e sociedade na tentativa de configurar as reflexões pertinentes que o mundo contemporâneo exige desta. Trata-se de uma relação permanente e dinâmica tendo como processo de socialização a busca de interação entre as opostas realidades do mundo objetivo e o mundo subjetivo de cada indivíduo. Um indivíduo que se encontra imerso em um processo pluralista de estímulos sem referências homogêneas e, muitas vezes, também não coerentes. Imerso neste processo cíclico pode-se pensar na possibilidade de uma nova cultura, uma nova "matriz" cultural. Podemos, ainda, considerar o surgimento de um novo agente social incorporado de ações que atendam às pressões modernas com linguajares e comportamentos coerentes. Enfim, ser capaz de apreender ações do agir cotidiano em pleno processo de transformação e "circularidade" pode significar o início de um novo diálogo. Nesse sentido, há que se pensar, trata-se da cultura do jovem ou o jovem da cultura?

Referências Bibliográficas

Ariès, P. (1981 [2ª edição]) *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: LTC. p. 196.

Dick, H**.** (2003). *Gritos silenciados, mas evidentes – Jovens construindo juventude na História*. São Paulo: Loyola, p. 307.

Geertz, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC. 213 p.

Gottlied, D. & Reeves, J. (1968).*Questão das subculturas juvenis. In: JAIDE, Walter. Sociologia da Juventude II. Para uma sociologia diferencial.* Rio de Janeiro: Zahar.

Grinspsun, M. (2005). "Reflexões e alguns resultados: os valores dos jovens no contexto atual" in *GRINSPUN, Mírian P. S. Zippin. Jovens e Redes: Matizes dos valores, formação, subjetividades e tecnologias no contexto Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: Publit Soluções Editoriais. p. 9 – 28.

Groppo, L. (2000) *Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas*. Rio de Janeiro: DIFEL. 301 p.

Kuper, A. (2002). *Cultura: a visão dos antropólogos*.[Trad. de Mirtes F. de O. Pinheiro. Bauru, SP: Edusc. p. 324.

Larraia, R. (2005, [18ª ed.]). *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p. 117.

Levi, G. & Schimitti, J. (1996). *História dos Jovens 2***.** Da antiguidade à Era Moderna. v 1. São Paulo: Companhia das Letras. p. 424.

_________. (1996). *História dos Jovens 2. A época contemporânea*. v 2. São Paulo: Companhia das Letras. 382 p.

Maffesoli, M. (2000, [3ª ed]) *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitaria. 232 p.

Melucci, A. (1997). *Juventude, tempo e movimentos sociais. In: Revista Brasileira de Educação – ANPED – Juventude e contemporaneidade*, nº 5 e nº 6, maio/dez. p. 5 – 14. Número Especial.

Ortegay Gasset, José. (1987). *Juventude". In: A Rebelião das Massas*. São Paulo: Martins Fontes,. p. 239 – 248

Pais José Machado. (1994). Apresentação in *Jovens Europeus. Estudos de Juventude*. n.8. Lisboa: ICS / IPJ. p. 6 e ss.

_________. (1996). "As correntes teóricas da sociologia da juventude" in *Culturas Juvenis*. Lisboa: Imprensa Nacional.

Ponto de cultura: novas tipologias de fomento a circuitos culturais – um exemplo brasileiro

Deborah Lima[1] & Luiz Rodrigues[2]

Brasil

Resumo: A gestão pública de cultura tem despertado a discussão sobre a elaboração de novos modelos e novas abordagens, especialmente no caso brasileiro. A participação de grupos da sociedade civil proporcionou a criação de outros modelos de circuitos culturais e tem problemaztizado a forma de circulação dos produtos culturais desenvolvidos. O Objetivo deste artigo é discutir as especificidades do Programa Cultura Viva, uma ação governamental que tem ganhado grande visibilidade em toda a América Latina.

Palavras-chave: Programa Cultura Viva; circuitos culturais; relação Estado e Sociedade.

Ponto de Cultura é uma ação de política pública do Ministério da Cultura do Brasil que ganhou grande visibilidade no país e inspirou abordagens semelhantes na América Latina[1]. Tem sua inserção na perspectiva das políticas democráticas e objetiva ampliar as possibilidades de participação dos cidadãos nas ações de criação, transmissão e recepção de suas práticas culturais (e mesmo de outras que lhes são externas). Pode-se considerar que uma de suas bases está no fomento a uma tipologia de investimento que busca a inclusão de outros sujeitos e a criação de novos circuitos culturais deslocados dos grandes centros, em uma abordagem que vislumbra o acesso à cultura como um exercício de cidadania. Com isso, considera-se que tratamos de um programa que dialoga com os conceitos de circuitos culturais, tal como apresentado por Brunner (1985a, 1985b).

Vale ressaltar que, no contexto pós-colonial, o investimento público no campo da cultura deixou de ter como objetivo principal o fomento a identidades nacionais totalizadoras, a fragmentação inerente à conjuntura contemporânea proporcionou mudanças na forma como o Estado investe no campo da cultura. Segundo Miller e Yúdice, "se reconstruyeron muchas políticas culturales nacionales para justificar y promover lo que ahoras e percebia o proyectaba como sociedades multiculturales." (Miller & Yúdice, 2004: 165)

Conceitos como multiculturalismo e diversidade cultural foram cunhados, em perspectivas distintas, para dar conta da nova conjuntura social que percebia a multiplicidade de interesses e posturas dos sujeitos. A atuação do Estado no campo não poderia deixar de lado este debate.

No caso do Brasil, as políticas públicas de cultura estiveram por mais de uma década (quiçá duas) muito centradas numa

1 Mestre em História, Política e Bens Culturais. Pesquisadora no Setor de Políticas Culturais da Fundação Casa de Rui Barbosa, MinC. Contatos: deborahrebellolima@hotmail.com

2 Arquiteto/urbanista, doutor em História Social. Professor e pesquisador junto ao Departamento de Arte da Universidade Federal Fluminense, ligado ao bacharelado em Produção Cultural e ao mestrado em cultura e territorialidades. Contatos: luizaugustorodrigues@id.uff.br

1 Faremos uma apresentação mais detalhada mais a frente neste artigo

lógica mercadológica, ficando a cargo de iniciativas privadas (principalmente de grandes empresas), embora custeadas com recursos financeiros públicos (leis de renúncia fiscal federal, estaduais e municipais). O norte naquele momento era a de criação de circuitos culturais que agregassem visibilidade aos patrocinadores interessados no investimento das atividades; ações de formação de público ou de grupos com escopo de atuação limitada não eram o foco predominante deste modelo (visto que esta política ainda permanece no país, mesmo que não exclusivamente). Tal situação acirrou as discrepâncias de acesso aos bens culturais por setores econômicos mais baixos, e ampliou a centralização dos recursos e ações em algumas poucas regiões do país (sobretudo o eixo Rio de Janeiro-São Paulo, principal núcleo econômico do Brasil). As políticas públicas federais iniciadas em 2003 (governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva) buscaram rupturas com tal quadro de colonização cultural, na perspectiva de ampliar as condições de produção e fruição culturais pelos mais diversos segmentos da sociedade brasileira.

Buscaremos tratar neste ensaio da análise de políticas culturais, entendida em uma dupla concepção: enquanto programas públicos governamentais (no caso o Programa Cultura Viva), e enquanto ações comunitárias, neste caso a partir de nosso objeto de estudo – Ponto de Cultura Niterói Oceânico (ação implementada num bairro periférico na cidade de Niterói, estado do Rio de Janeiro, Brasil).

Nosso objetivo é problematizar não somente a estrutura de abordagem do Estado, mas também destacar e debater a importância do fomento e arregimentação a grupos comunitários, enfatizando a potencialidade existente para a criação de novas tipologias de circuitos culturais. Portanto, vamos além da discussão sobre políticas públicas e o seu debate frio de eficiência e eficácia, refletimos também sobre como as organizações sociais envolvidas no processo também atuam como atores promotores de políticas culturais. Desta forma, entendemos as ações do Ponto de Cultura Niterói Oceânico, o estudo de caso apresentado aqui, como políticas culturais por estarem assentadas em objetivos amplos que se desdobram em ações de diversas temporalidades (curto e médio prazo), associam diversos agentes (públicos e comunitários), estabelecem prioridades e ativam meios para sua realização. Entende-se, portanto, que a organização social, mesmo que em uma escala limitada de atuação, estabelece um diagrama de atividades que, em conjunto com outros atores, contribui para a criação de novos circuitos culturais.

Neste sentido, Brunner (1985a) designa cultura como um conjunto de circuitos nos quais intervêm os agentes produtores (artistas e criadores), os meios de produção (entendidos pelas tecnologias disponíveis e utilizadas, os recursos econômicos e a propriedade dos meios de produção), formas comunicativas (divulgação dos bens culturais, agentes distribuidores e dispositivos de troca), públicos e instâncias organizativas (estas podendo ser ligadas ao setor público, privado e/ou comunitário); nas instâncias organizativas se encontram as agências financiadoras, produtores privados, órgãos públicos de controle e estímulo, escolas de formação etc. Ou seja, as reflexões de Brunner sobre os circuitos nos remetem ao sistema de produção cultural e suas etapas: produção/criação, distribuição, troca, uso/consumo (ou reconhecimento).

Segundo Brunner, ainda, os circuitos culturais demandam políticas específicas para cada uma de suas partes constitutivas:

> Hemos sugerido que el objeto de las políticas culturales son esos circuitos. Se vê claro, ahora, por qué hablábamos antes de um descentramiento de la política cuando ella ingresa al terreno de la cultura. Pues las políticas culturales son hechas, em gran medida, al interior de esos circuitos, por los propios agentes directos que operan em ellos. (Brunner, 1985ª: 9-10)

Sob esta perspectiva, o investimento público em cultura deve estar atento a esta complexidade de atuação e necessidade de diálogo entre contextos e sujeitos distintos, propondo a organização de circuitos culturais que atuem de forma cooperativa. O desafio, especialmente no caso brasileiro, é conjugar as necessidades do campo com as diversas possibilidades de abordagem existentes.

Em outro de seus textos, Brunner aponta reflexões na perspectiva de se construir aportes avaliativos das políticas culturais, sugerindo uma matriz de diagnóstico que cruze as instâncias organizativas dos circuitos (mercado, administração pública e comunidade) com os quatro tipos de agentes que ele identifica: produtores profissionais; empresa privada; agência pública; e associação voluntária. Cada "cruzamento" matricial (instância *versus* agente), o autor entende como um circuito, com seu sistema próprio de produção cultural. Não nos interessa, aqui, refletir sobre a matriz avaliativa da proposição de Brunner, e sim destacar que os programas e políticas culturais podem/devem alavancar ações nas diferentes fases do sistema de produção, da criação à recepção; da produção às estratégias de reconhecimento e fruição.

O Programa Cultura Viva inova ao enfatizar esta visão apontada por Brunner e não somente apostar em ações distintas para cada uma das fases do sistema de produção, mas também ao ter como premissa que não existe qualquer tipo de modelo ou orientação a ser seguida. O Estado brasileiro entra apenas como um fomentador de um processo social que é inerente aos grupos sociais, não se produz modelos, abordagens ou tipologias. Discute-se um desenho de política pública que privilegia desenhos democráticos de atuação, pois respeita a autonomia dos indivíduos e não coloca o Estado como o epicentro de uma atuação que está na sociedade civil.

Neste momento, torna-se importante detalhar de forma mais minuciosa as ações empreendidas por esta política pública e o caso específico. Passemos à descrição de determinadas ações do Ponto de Cultura Niterói Oceânico, e à apresentação do Programa Cultura Viva.

Programa Cultura Viva

O Programa Cultura Viva foi uma ação criada em 2004 pelo Ministério da Cultura do Brasil com o objetivo de fomentar e potencializar o trabalho já efetuado por grupos artísticos pré-existentes. Na prática, o governo federal se propôs a realizar chamadas públicas para a criação do que foi chamado de Pontos de Cultura. Cada Ponto de Cultura criado era fruto do trabalho de uma organização da sociedade civil com histórico de desenvolvimento de atividades em suas localidades. O grupo artístico era responsável pela definição de tarefas, demandas e abordagens utilizadas. O Estado definiu apenas o aporte a ser investido e em que espaço de tempo, todo o resto deveria ser delineado pelos sujeitos (cada organização deveria receber o montante total de R$ 180.000,00 em três parcelas anuais).

O Ponto de Cultura foi a ação que ganhou mais visibilidade dentro do Programa Cultura Viva, mas não foi a única. Segundo a definição proposta pelo criador do Programa, Célio Turino, "O Cultura Viva é concebido como uma rede orgânica de gestão, agitação e criação cultural e terá por base de articulação o Ponto de Cultura". (Turino, 2009: 85) Esta rede orgânica que integra o Programa é composta por cinco ações interdependentes: os Pontos de Cultura, a Escola Viva, o Cultura Digital, o Agente Cultura Viva e a Ação Griô. Todos estes braços que compõem o Programa buscam interagir e interligar fazeres culturais distintos, além de fomentar a diversidade cultural brasileira.

Acredita-se que o Estado proposto por este modelo coloca em xeque a ideia de intervenção no campo da cultura. Afinal, se o argumento fundamental da abordagem neoliberal antes existente era o perigo de dirigismo governamental se o Estado optasse por uma postura atuante no campo, mostrou-se que é possível conjugar intervenção estatal com postura democrática, pois mais do que dirigista o Estado mostrou-se maestro de questões e realidades distintas. Na prática, o Cultura Viva pode

ser entendido como um reflexo da mudança de percepção sobre o papel das políticas culturais nas sociedades atuais. Uma alternativa que busca pautar uma nova relação do Estado com a cultura.

O Cultura Viva se alinhou aos objetivos do conceito de democracia cultural, como apontado no relatório do Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (IPEA), agência federal de avaliação de políticas públicas:

> Ela [democracia cultural] não se constitui apenas em direito a acesso ou recepção de obras de arte, nem em direito à informação e formação, ou sequer unicamente em direito à produção ou aos recursos que a propiciem, ou ainda direito a ter sua forma de expressão e de vida reconhecida enquanto detentora de igual dignidade e legitimidade. A *democracia cultural* deve ser vista como o conjunto destes elementos. Está também associada à democracia social e política, ou seja, a democracia cultural é instrumento de objetivos sociais e políticos e finalidade em si. Associa direitos culturais com democracia e com a ampliação dos canais de participação e exercício da política. (Silva & Araújo, 2010: 15)

Pelo menos em teoria, o Cultura Viva se destacou pela busca da inclusão de novos sujeitos na discussão sobre políticas públicas de cultura. Permitindo a adoção de posturas mais democráticas e que permitissem não somente o acesso aos bens culturais, mais também aos meios necessários para a produção dos mesmos.

O que podemos perceber ao longo destes quase 10 anos de existência da ação é referente ao processo de apropriação e aos avanços e retrocessos no que tange à participação dos sujeitos em processos decisórios da política. Em suas avaliações sobre as políticas públicas de cultura do governo Lula, em especial o Programa Cultura Viva, os estudos do IPEA identificam que este Programa carece de avaliação formativa (ou seja, a que tem como objetivo aprimorar a própria ação política), que seja feita durante o processo de maturação da ação, e que conte com a presença e voz de diferentes atores sociais no próprio processo de avaliação.

Ponto De Cultura Niterói Oceânico[2]

O Ponto de Cultura Niterói Oceânico foi implementado a partir de convênio com o Ministério da Cultura (MinC), dentro do Programa Cultura Viva. Selecionado por edital, o projeto foi conveniado no final de 2006 e teve seu desenvolvimento de março de 2007 a fevereiro de 2010. Foi contemplado com o Prêmio Asas 2010, o que permitiu seu desenvolvimento por mais um ano.

O projeto conveniado junto ao MinC pelo CCARO, Centro Cultural Artístico da Região Oceânica (Itaipu, Niterói-RJ), nasceu de uma proposta construída em parceria com o Laboratório de Ações Culturais da Universidade Federal Fluminense – LABAC-UFF. O objetivo central era o de fomentar o uso das instalações do CCARO, sobretudo pelos jovens em situação de baixo acesso à fruição e às práticas culturais.

Considerando que o CCARO era praticamente o único espaço cultural de toda a região oceânica de Niterói, cabe destacar a relevância que o projetou representou. Além de que o desenvolvimento de um projeto tem funções que se complementam. Responde aos objetivos traçados. Sedimenta caminhos futuros. É um aprendizado. No caso desta ação – o projeto Ponto de Cultura Niterói Oceânico – o aprendizado se deu de várias formas e para diferentes sujeitos.

Concomitantemente ao crescimento urbano da região oceânica de Niterói, várias áreas de risco social, de pobreza e exclusão urbanas vêm sendo consolidadas. Tratam-se de assentamentos irregulares e/ou da desqualificação de colônias pesqueiras remanescentes. Aos moradores desses

2 O caso específico mostrado neste artigo torna-se fundamental para termos dimensão específica dos efeitos produzidos pelo Cultura Viva e a criação dos Pontos de Cultura.

bolsões de pobreza restam todas as demais exclusões: cultural, educacional e mesmo funcional, potencializando os riscos de envolvimento dos jovens com a mais completa marginalização social: abandono, drogas, gestação precoce etc.; assim como a baixa qualificação profissional dos adultos. Como em tantas outras localidades, o que se observa na região oceânica de Niterói é a consolidação de dois universos: os condomínios e delimitações de áreas urbanas de classe média e média-alta *versus* invasões urbanas e assentamentos de baixa condição sócio-espacial.

O projeto focou-se no princípio da formação cultural, ultrapassando as esferas do processo da educação baseada na reprodução de saberes. Buscou-se, sim, assegurar as condições de capacitação e qualificação humanas, respeitando os valores culturais e históricos dos próprios contextos dos jovens inseridos nas ações, mas visou-se –sobretudo - ampliar demandas e valores. O projeto foi sustentado por três eixos: cognição, qualificação e inclusão; e buscou desenvolver suas ações contemplando as fases do sistema de produção cultural: produção/criação, distribuição, troca, e fruição/recepção. Entendendo as ações em arte e cultura enquanto processos coletivos apoiados no fazer e no usufruir, na participação e na convivência. Objetivou-se que os adolescentes alcançassem autonomia nos processos, fortalecessem seu protagonismo social e reforçassem o capital social junto aos demais grupos de convívio.

Assim, buscou-se com o projeto incorporar conhecimentos e participar de ações que fossem, gradativamente, ampliando demandas culturais e re-moldando valores sociais, sem –no entanto- se deixar de valorizar os processos, inserções e capacidades que os participantes já trouxessem de suas trajetórias e histórias de vida. A ampliação dos aportes cognitivos (ou seja, o acesso ao entendimento de expressões artístico-culturais diversas) propiciando galgar-se a fruição de nossa cultura como um bem a ser usado, e não mera e momentaneamente consumido –como o quer a sociedade contemporânea.

As oficinas artísticas desenvolvidas pelo projeto[3] buscaram cumprir funções diversas: estimular processos expressivos e cognitivos, resgatar relações de convivência em grupo, estimular a dignidade humana e a cidadania, e qualificar e abrir novas perspectivas para os jovens participantes.

Focando a juventude, o projeto buscou pautar-se em metodologia construtivista e participativa, na qual valores, atitudes e conhecimentos vão sendo absorvidos pela prática cotidiana, e sendo estimulado que os jovens assumam seu protagonismo enquanto práxis histórica para uma vida em sociedade que estimule o compartilhamento da condução e responsabilidade dos processos.

O projeto planejou ações que buscavam integrar o experimentar, o fazer e o usufruir. A intenção foi fazer do equipamento cultural, espaço de experimentação e desenvolvimento de atividades artísticas que possibilitassem o fortalecimento da dimensão cultural e educativa como fatores de sociabilidade, em consonância com as políticas públicas de cultura nos âmbitos municipal, regional e federal.

O projeto atuou em frentes complementares: Criação/Formação – através das oficinas; Produção– com destaque para os produtos gerados pelas oficinas; Fruição- atividades externas e cineclube; Reflexão, segundo lógicas diversas (reflexão sobre as políticas públicas para o Ponto, e reflexões sobre as contribuições da experiência do Ponto para as políticas públicas de cultura; Avaliação - do projeto; do Programa; da política pública brasileira.

Passados os três anos de execução do projeto Ponto de Cultura Niterói Oceânico que avaliações podemos fazer? Seguramente, um saldo positivo. O que os jovens vivenciaram ao longo de suas participações, acreditamos firmemente, eles levarão para sempre em suas mentes e corações.

As conversas e depoimentos informais dão conta disso. Falas como "*eu estava perdido e me achei*", "*agora eu estou no meu eixo*", foram recorrentes. Vejamos algumas avaliações feitas pelos jovens sobre o processo que viveram junto ao projeto.

3 Foram desenvolvidas oficinas semanais de Desenho Artístico, Dança Contemporânea, Produção em Vídeo Digital, Academia de Leitura e Produção de Texto, e Roda de Capoeira (esta a partir do segundo ano).

O contato com a arte foi uma forma de auto-descobrimento, através de um processo longo e continuado. Assim como a construção da ideia de grupo/comunidade, a construção de uma identidade coletiva -como membro integrante de um ponto de cultura e/ou de um grupo cultural específico: de dança, desenho, vídeo, capoeira etc.

Sobre a possibilidade deste contato se tornar uma atividade na vida adulta, muitos dos alunos, apesar das atividades realizadas não possuírem este objetivo primeiro, encaram a oportunidade no Ponto como uma forma de construção de sua carreira. Muitos começam a perceber formas ou fazeres que até então estavam muito distantes ou que se apresentavam de forma muito distinta.

Foi percebida a presença de dois tipos de motivação que levaram os alunos a frequentarem o Ponto de Cultura: 1º) a satisfação imediata – a falta de uma atividade a ser feita fora da escola foi uma das motivações principais -muitos comentaram que ficavam em casa sem ter o que fazer; 2º) visão de futuro – uma grande parcela mencionou também que o motivo para entrar no Ponto era ter algo para fazer na vida profissional. Por isso a maioria dos jovens que fez parte do grupo de dança mencionou a vontade de seguir carreira e tornar-se bailarino.

"*Você disse que a dança te tira do eixo de você mesma* [referindo-se a uma das falas]; *para mim é o contrário: a dança me pôs no eixo*".

"*Aqui é outro lugar*." [O tipo de vivência proporcionado é distinto do observado com a família ou escola.] "*Lugar de encontro, encontro com o outro e consigo mesmo*."

"*Aqui, eu sou o roteiro*!" foi a fala de um dos alunos da oficina de Vídeo Digital. Em atividades como o grupo de dança o sentimento de protagonismo é ainda maior. A experiência do palco para estes meninos trouxe uma autoconfiança e uma perspectiva de futuro totalmente diversa do que tinham com o contato somente com a escola: "*No palco ninguém é melhor do que ninguém*" – a potencialidade do fazer artístico, a percepção de um motivo para vida.

"*Faço cinema e dança. No cinema, estou por trás da câmera, fazendo o roteiro. Na dança, no palco, eu sou o roteiro*".

Em uma primeira análise, observa-se que o sentimento criado pelos alunos em relação ao local do cultural, ou melhor, ao ponto de cultura se deu no sentido de percebê-lo como um lugar onde se criou relação interpessoal e sentimento de pertencimento a um grupo.

Para muitos, a forma de percepção sobre si foi modificada; temos a descoberta de novos fazeres, novos atores e novas possibilidades para estes jovens. Alguns, com problemas familiares, disseram-se mais felizes lá do que em sua residência. O grupo de dança em especial definiu-se como uma família, que possui problemas como qualquer outra, mas ainda assim uma família.

A relação que se construiu como o lugar é intensa, assim como as relações do grupo em si. As atividades possibilitaram o despertar de sentimentos e construção de conhecimentos que aqueles jovens não se davam conta da existência. Ainda que para alguns fosse apenas uma forma de passar o tempo depois da escola, ter o que fazer e não ficar o tempo todo assistindo televisão, é impossível não perceber e não tentar "desvendar" os efeitos que aquelas ações fizeram na vida dos jovens participantes, seja na forma de pensar, de ver o mundo, de construir sua relação com o outro etc.: "*Eu era uma pessoa vazia; não tinha meta... não tinha sonho; eu não prestava. Agora sou outro*."

A modificação propiciada na etapa de recepção e reconhecimento se mostrou bem expressiva. Podemos considerar a experiência do Ponto de Cultura Niterói Oceânico como um conjunto de ações que atuou naquele determinado circuito cultural em diversas de suas frentes: atuou sobre os agentes produtores (tanto ampliando suas possibilidades de formação cultural quanto formação humana), junto aos meios de produção (até então inacessíveis àquele segmento social, em sua ampla maioria), a partir de suas formas comunicativas (e ampliando-as), fortalecendo públicos e apontando estratégias complementares às formas de atuação de determinadas instâncias organizativas (públicas e privadas).

De forma localizada, o Ponto de Cultura Niterói Oceânico atuou, dentro do escopo maior do Cultura Viva, como um exercício de criação de novo circuito cultural. Em uma área com pouco acesso e opção de fruição de bens e produtos culturais, percebemos meninos e meninas tornarem-se agentes produtores de cultura. Não somente por meio do fazer cultural podemos avaliar o alcance das atividades realizadas, atuou-se também na criação e na contribuição de novas subjetividades.

Acredita-se que o Cultura Viva apoia-se em uma percepção de que a potência no campo da cultura está na garantia de acesso e produção dos grupos artísticos. O papel do Estado neste cenário é o de facilitador de um processo. Não importando a localidade, a linguagem artística desenvolvida, o público-alvo inserido a imensa diversidade cultural brasileira permite que cada um dos Pontos de Cultura existentes seja único, não somente em tipologia, mas em gestão, em diálogo com sua localidade e fomentando um tipo de circuito cultural específico.

O desafio de um modelo tão múltiplo e diverso pode estar exatamente na sua potencialidade. Se não se busca instituir modelos totalizantes e privilegiar o protagonismo e a idiossincrasia de cada uma das localidades, no que diz respeito ao escopo de atuação de uma política pública, tratamos de uma gama considerável de demandas e sujeitos envolvidos no processo. O grande percalço pode estar na reprogramação do próprio Estado em lidar com dinâmicas tão distintas; para isso torna-se necessário redefinir mecanismos de fomento, avaliação das ações e envolvimento destes novos atores políticos.

Em suma, acredita-se que o Programa Cultura Viva materializa questões que estão na agenda e na discussão acerca das políticas públicas de cultura no ambiente contemporâneo. Um cenário que implica em pequenas transformações, em apostar na autonomia social e no reforço da autoestima dos cidadãos em se verem representados.

Salienta também uma característica das ações públicas contemporâneas: a maior aproximação entre Estado e sociedade civil. Uma tendência que se materializa em experiências que primam por estabelecer canais mais específicos de diálogo com a sociedade, tais como o Programa Cultura Viva. Um processo que não é simples gera um tipo de exercício distinto: o de reinvenção do Estado brasileiro. Expõe fragilidades e demandas que estavam latentes e que ganham espaço e voz no momento em que o diálogo se constrói.

De uma maneira geral, percebe-se uma postura governamental centrada em um prisma de valores democráticos. Sem esquecer o perfil simbólico da cultura, mas dando a ela um lugar de destaque na agenda governamental e encarando-a como propulsora para o exercício da cidadania.

Referências Bibliográficas

Brunner, J. (1985ª). *La cultura como objeto de políticas*. Programa nº 74, out. Santiago do Chile: FLACSO.

______. (1985b). *A propósito de políticas culturales y democracia: um ejercicio formal*. Programa nº 254, ago. Santiago de Chile: FLACSO.

Lima, D. (2013). A*s Teias de uma Rede: uma análise do Programa Cultura Viva*. [Dissertação (mestrado)] Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais.

Miller, T. & Yúdice, G. (2004). *Política Cultural*. Barcelo: Editorial Gedisa.

Rodrigues, L. (2010). *Tecendo a rede: relatório de gestão março de 2007 a fevereiro de 2010*. Niterói.

______. (2009). “Gestão cultural e seus eixos temáticos” in Curvello *et al.* (org.), *Políticas públicas de cultura do Estado do Rio de Janeiro: 2007-2008*. Rio de Janeiro: Uerj/Decult, pp. 76-93.

______. & Domingues, J. “Cultura Viva Overview - Management processes and shared cultural action” in *AIMAC 2013 – XII International Conference on Arts and Cultural Management*. [CD ROM]. Bogotá: Universidad de los Andes. pp. 26-29 [Url: http://aimac2013.uniandes.edu.co/?page_id=304].

Silva, F. & Araújo, H. (orgs.) (2010). *Cultura Viva*: *avaliação do programa arte educação e cidadania*. Brasília: IPEA.

Turino, C. (2009). *Ponto de cultura: o Brasil de baixo para cima*. São Paulo: Anita Garibaldi.

TERTÚLIA 28

BRASIL: EXPERIÊNCIAS DE ENFRENTAMENTO DE COLONIALISMOS EM DIFERENTES TEMPOS HISTÓRICOS

Colonialismo epistémico na academia: experiências dissidentes de epistemologias emancipatórias no contexto universitário

Alba Carvalho[1] & Eliana Guerra[2]

Universidade Federal do Ceará (UFC) e Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Brasil

1. À guisa de introdução: o colonialismo epistêmico em questão

O colonialismo como relação social, como mentalidade e forma de sociabilidade autoritária e discriminatória materializa-se em múltiplas expressões que vêm sendo problematizadas no âmbito de uma teoria crítica descolonial. Tratam-se de dominações econômicas, políticas e culturais que se hibridizam com as formas de domínio do capital, nos circuitos da História.

Nesta teia de colonialismos, impõe-se, como forma poderosamente sutil, o colonialismo epistemológico, a produzir negação e supressão de saberes dos povos e nações colonizadas, desqualificando sujeitos coloniais, relegados à condição de meros assimiladores de conhecimentos e padrões epistêmicos dominantes, oriundos do mundo ocidentalizado, com especial destaque de países europeus e da América do Norte, nos seus processos homogeneizadores de colonização.

De fato, a dominação epistêmica, numa relação extremamente desigual de saber-poder, perpassa as relações colonialistas na civilização do capital, com múltiplas manifestações, submetendo populações, segmentos sociais, grupos. É inconteste que o campo do conhecimento é um dos espaços onde se travam batalhas políticas mais relevantes neste século XXI, marcado pelo extremo desenvolvimento científico-tecnológico.

De modo particular, instiga-nos problematizar o colonialismo epistemológico dominante no universo acadêmico, buscando circunscrever vias de contraposição a esta dominação polifacetada que, ao longo das últimas décadas, vêm sendo tecidas no contexto universitário, particularmente no Ceará, Nordeste brasileiro.

Em verdade, é este um debate fundante que precisa ser disseminado no âmbito da Universidade, em meio ao produtivismo acadêmico que, em suas diferentes expressões, vem se impondo nas instituições universitárias, nos tempos contemporâneos de extrema liquidez, de disputa e acirramento do individualismo, da descartabilidade, sob a égide da tecnologização da ciência, desconectada da ética do bem-viver.

Neste cenário, esta discussão que se faz uma exigência histórica, incide nas perspectivas do "fazer ciência", neste século XXI, focando a questão do padrão de racionalidade, do *ethos* da pesquisa, das vias teórico-metodológicas, da relação pesquisador(a)/sujeitos do campo, enfim, das posições e posturas assumidas por professores e estudantes na produção e difusão do conhecimento.

Cabe destacar, como uma via privilegiada na desconstrução do colonialismo epistêmico no contexto universitário latino-americano e, particularmente, brasileiro, o pensamento

1 Professora do Departamento de Ciências Sociais, integrando o Programa de Pós-Graduação em Sociologia e o Mestrado de Avaliação em Políticas Públicas da Universidade Federal do Ceará (UFC).

2 Professora do Departamento de Serviço Social, integrando o Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

descolonial e, de modo especial, a construção teórico-epistemológica de Boaventura de Sousa Santos, em sua proposição de outra racionalidade, encarnada nas Epistemologias do Sul.

Sousa Santos (2000; 2006), em sua epistemologia, orientada pela busca da justiça cognitiva, efetiva uma ruptura com a perspectiva epistemológica eurocêntrica e sua pretensão de universalismo. Fundado no princípio de que "[...] a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que a tradição cientifica ou filosófica ocidental conhece e considera importante" (2006, p. 94), propugna "*pensar a partir do sul e com sul*"[1].

Assim, seguindo as trilhas de Sousa Santos, discutimos criticamente as manifestações do colonialismo epistêmico no contexto universitário brasileiro, buscando demarcar práticas "acadêmicas dissidentes", a encarnar vias diferenciadas de fazer ciência a partir do Sul, do Brasil, mais precisamente. A nosso ver, essas iniciativas e práticas têm contribuído com a construção das perspectivas descoloniais e apontado fecundas vias analíticas para apreender a realidade social de nosso país e de nosso subcontinente, nas suas múltiplas facetas e determinantes.

2. O colonialismo epistemológico no contexto universitário brasileiro

Durante séculos, o Brasil encarnou uma condição colonialista, expressa na vida econômica, política, cultural, assumindo uma posição de assimilador e consumidor de conhecimentos, elaborados nos considerados centros produtores do saber científico: em países da Europa, notadamente, França, Inglaterra, Alemanha, Itália e nos Estados Unidos. Especificamente, no âmbito das Ciências Sociais, construímos uma tradição dominante de trabalhar com matrizes analíticas europeias e norte-americanas, incapazes de dar conta da complexidade das experiências sócio-histórico-culturais da América Latina e do Brasil. É inegável o esforço empreendido por determinados analistas críticos que, de ângulos específicos, elaboraram vias explicativas para refletir as particularidades latino-americanas e brasileiras. Notadamente, no Brasil, destacam-se explicadores nacionais, como Caio Prado Júnior, Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Florestan Fernandes, Octávio Ianni, Carlos Nelson Coutinho, dentre outros.

Assim, partilhamos o olhar epistemológico de Boaventura de Sousa Santos (2009), ao delinear demarcações críticas às Ciências Sociais que, a seu ver, portam uma inadequação conceitual, são monoculturais, fundadas na cultura ocidental e não abordam, de maneira efetiva, a questão do colonialismo.

As Universidades Brasileiras, emergentes a partir das primeiras décadas do século XX, encarnam uma expressão do colonialismo epistemológico desde seu nascedouro, considerando a forte influência da formação europeia, inclusive, com a presença de professores e pesquisadores vindos da Europa para lançar as bases acadêmicas de determinadas faculdades e cursos. Nesse sentido, é emblemática a influência das concepções alemã e francesa na fundação e nas primeiras décadas de funcionamento de duas destacadas Universidades brasileiras: a Universidade de São Paulo (USP) e a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) (Paula, 2002).

E, os colonialismos, a permear as instituições universitárias brasileiras, revelam-se na própria tendência ao enclausuramento das Universidades como lócus do saber científico, desconectado dos saberes de sujeitos em movimento na vida social. É a pretensão da própria ciência moderna – dominante por séculos no contexto acadêmico – da exclusividade do conhecimento científico nos padrões ocidentais, como única via de acesso ao saber credível, desqualificando e/ou suprimindo outros saberes como alternativas de conhecimento. Nesta hierarquia de dominação colonial do

1 Em Boaventura de Sousa Santo, o "Sul" é uma metáfora sócio-política para designar nações, populações, segmentos e grupos sociais que sofreram e sofrem a dominação do sistema do capital e as violências colonialistas, em diferentes momentos históricos.

conhecimento científico ocidentalizado, podemos circunscrever o que Ramon Grosfoguel (2013) denomina “racismo epistêmico”, que ousa impor um padrão de conhecimento produzido no ocidente como universalmente válido, desconsiderando as especificidades das culturas e saberes dos povos originários e de segmentos da população situados nas margens da vida social, destituídos da condição de sujeitos pensantes, capazes de elaborar conhecimentos legítimos, dentro de lógicas culturais próprias.

Em verdade, em tempos de modernidade líquida, neste século XXI, a radicalizar uma perspectiva individualizada e privatizada (Bauman, 2001), predomina, no contexto universitário brasileiro, o “fazer ciência” nas tramas de duas tendências que se imbricam: a produção técnico-científica na busca da “tecnologia de ponta”, em atendimento às demandas do mercado; o culto ao pós-modernismo e suas postulações da fragmentação, da contingência, do particularismo, do efêmero, da diversidade, com profunda hostilidade a quaisquer teorizações de totalidade, de estrutura e processos, de relação geral-particular, analiticamente desqualificadas como “*grandes narrativas”*. Assim, estranhamente, no contexto das universidades – quer de natureza pública ou privada – torna-se escassa, ou mesmo rara, a crítica à civilização do capital, em sua tendência destrutiva de expansão sem limites, fazendo difícil o exercício do pensar crítico. Nestes termos, tem-se um acirramento do dilema delineado por Boaventura de Sousa Santos (1994; 2000), na década de 1990 e limiar dos anos 2000, qual seja, o de pensar emancipação no interior do sistema capitalista e, assim, formular uma teoria crítica. E, Sousa Santos (2006; 2007) sustenta ser decisivo, na (re)invenção da emancipação, construir este pensar crítico, formulando “um pensamento alternativo das alternativas”.

A rigor, efetiva-se, no âmbito das universidades brasileiras, uma dominação epistemológica da perspectiva de tecnologização da ciência e do pensamento nomeado de pós-moderno, confrontada por núcleos de resistência do pensamento crítico, em suas diferentes vertentes e campos de estudo. É uma disputa hegemônica em processo, a exigir ser criticamente analisada. Neste sentido, cabe discutir a questão do colonialismo epistêmico no interior desta disputa hegemônica.

Ramon Grosfoguel (2011) delineia uma fecunda via para adentrar nesse debate, ao identificar e denunciar o colonialismo epistêmico, tanto no interior do que denomina “ponto de vista direitista”, como no âmbito do que nomeia “ponto de vista esquerdista”. E, tal colonialismo, a perpassar o pensamento dominante conservador e a própria teoria crítica, incide na pretensão de universalidade das distintas produções teóricas, concebidas como válidas para todos os contextos e situações no mundo, desconsiderando as especificidades de realidades muito distintas. No fundo, é a pretensão de universalidade do pensamento ocidental, ao procurar impor esquemas de raciocínio e matrizes analíticas do Ocidente para todo o mundo, deixando de levar em conta, como uma via epistemológica, a perspectiva de produção de outros conhecimentos e saberes, com outras lógicas de pensar, encarnadas por populações e grupos de realidades distintas e específicas. Assim, Grosfoguel (2011), orientado pelos seus referenciais de crítica ao pensamento ocidental, circunscreve o que designa como *“epistemologia colonial de direita”* e “*epistemologia colonial de esquerda”*, ao não tomar-se a sério a produção teórica elaborada em realidades não-ocidentais, numa clara expressão de racismo epistêmico.

Nesta direção de denuncia e desconstrução do colonialismo epistêmico, Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Menezes (2009) avaliam que, nos dois últimos séculos, se impôs uma epistemologia dominante que se pretendeu universal, eliminando da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento. E sustentam que esta epistemologia dominante é, de fato, uma epistemologia contextual e que tal pretensão de universalidade, a plasmar-se na ciência moderna, é o resultado de uma intervenção epistemológica que só foi possível com base na força com que a intervenção política, econômica e militar do colonialismo e capitalismo modernos

se impuseram aos povos e culturas não-ocidentais e não-cristãos (Sousa Santos & Menezes, 2009).

A hibridização das formas de domínio capitalista e colonialista foi deveras profunda nos processos de colonização, a homogeneizar modos de pensar, concepções, práticas, conhecimentos, atingindo, assim, os povos colonizados, nesta violência desestruturante do obliterar diferenças culturais, desqualificando saberes e experiências sociais. Em nome de uma "*legitimada e sacrossanta missão colonizadora"*, essa intervenção econômica, cultural, política e militar do colonialismo e do capitalismo violentou populações indígenas e africanas, suprimindo conhecimentos locais e impondo conhecimentos ocidentais, alienígenas, como único e verdadeiro saber de caráter universal. Desse modo, efetivou-se um "epistemicídio" que destituiu os povos colonizados da condição de sujeitos pensantes, produtores de cultura e de conhecimentos. Este epistemicídio foi de tal ordem que, mesmo no âmbito da teoria crítica de inspiração marxista, a efetivar o desvendamento da lógica do capital, em suas contradições e relações, predominou a perspectiva de desconsiderar as formas de domínio do colonialismo que, violentamente, se impuseram a povos e nações, a grupos e segmentos sociais, como via a garantir a expansão do próprio capitalismo. A rigor, em suas análises, no interior da civilização do capital, esta teoria crítica marxista, produzida no ocidente, buscou, ao longo dos séculos XIX e XX, movimentar sua lógica analítica para pensar sociedades com outras configurações sócio-históricas e culturais e outras lógicas de produção do pensamento.

Há que se considerar, entretanto, produções que se deram no interior da teoria crítica no sentido de integrar dimensões e particularidades da realidade de formações sócio históricas da América latina. São emblemáticos, neste sentido, as elaborações de José Carlos Mariatégui e de Rui Mauro Marini que, em períodos distintos, elaboraram formulações criativas e inovadoras que deram contribuição importante ao pensamento descolonial, ainda que não tenham sido formuladas explicitamente nessa perspectiva. Com efeito, em sua obra *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana, Mariatégui introduz "os povos indígenas nos programas de formação politica", destacando-se, desse modo*, do "marxismo eurocêntrico e afirmando que o marxismo latino-americano não poderia ser "nem decalque, nem cópia" do marxismo Europeu (Mariatuégui, 2004). Nesse sentido, Roberto Leher (2009). afirma ocorrer com Mariatégui uma clara latinoamericanização *das ideias socialistas e marxistas* (Leher*,* 2009).

Urquidi e Fuscaldo (2012), ao tratar das "Contribuições do pensamento crítico latino-americano às teorias pós-coloniais", referem-se ao pensamento crítico de Mariatégui e de Che Guevara e sua influência no debate contra as formas de colonialismo latino-americano. As autoras destacam o brilhantismo que marca a obra de José Carlos Mariatégui e a ação política de Ernesto Che Guevara, cada um no contexto sócio-histórico e em condições particulares em que viveu e atuou, ao "[...] assumirem as tarefas de interpretar e orientar projetos políticos que, mais tarde, serão inspiradores de lutas e críticas por novos projetos políticos *descolonizadores.*". Ao reconhecer a necessidade de incorporar a necessidade de refletir e tomar em conta a situação do índio no cenário peruano, Mariátegui, de modo inovador e encarnando um pensamento de vanguarda com relação a seus contemporâneos, elaborou formulações que contrariavam não apenas a ideologia positivista liberal da época, como também as diretrizes das internacionais socialistas emergentes. Assim, "[...] à revelia das orientações soviéticas e sem perder o viés da análise crítica da esquerda, o autor impôs uma interpretação para a realidade local e o papel do indígena na revolução socialista latino-americana." (Urquidi & Fuscaldo 2002: 6). Desse modo, décadas mais tarde, Mariátegui, influencia, as novas lutas libertárias e pela descolonização na região.

Carlos Eduardo Martins (2013), efetiva uma instigante discussão acerca do legado de Ruy Mauro Marini, na construção do pensamento crítico latino-americano. Destaca que Marini, em suas teorizações nos anos 1970, já avança no sentido da construção teórica a partir de "[...] uma totalidade

mais ampla do que a teorizada pelo pensamento eurocêntrico, que via a Europa Ocidental a partir de suas relações internas e o mundo como espaço a ser ocupado por seu desdobramento externo (Martins, 2013: 1)".

Ao trabalhar com o conceito de economia mundial, Marini circunscreve as relações internacionais de produção e o mercado mundial, articulando centro e periferia, bem como os países do socialismo real. Em sua produção, Marini tratou ainda do capitalismo dependente e sua especificidade, abordou questões da transição ao socialismo, além de ter procedido a um balanço do pensamento social latino-americano e à análise dos processos de globalização abrindo uma via analítica importante para a análise da condição de subimperialismo, de países, capitalistas dependentes, como o Brasil, no âmbito da economia mundial (Martins, 2013).

No atual contexto histórico, em que se ampliam as discussões e produções teóricas acerca das perspectivas descoloniais no contexto latino-americano e brasileiro, mar em que avançar nas novas modalidades de colonialismo e de desenvolvimentismo, travestidas de aparências inovadoras e mesmo redentoras das economias e da sociedades do sul, em que retomada do debate crítico sobre estes processos políticos e ideológicos em curso, o pensamento destes autores e das experiências vividas ganha espaço no seio do pensamento descolonial, merecendo especial atenção.

3. O neocolonialismo e suas expressões na produção acadêmica

Em tempos contemporâneos, nos circuitos da História, as formas de domínio colonialista se atualizam e se complexificam, nos marcos da etnia, do gênero, da orientação sexual, da opção religiosa, do lugar de origem, da destruição do Planeta Terra e do meio ambiente, da espoliação de espaços e locais, destruindo formas identitárias de grupos e populações, da explosão de apartações e exclusões... E, assim, configura-se o chamado neocolonialismo, em suas múltiplas expressões de violências na civilização contemporânea do capital. De fato, hibridizam-se novas formas de domínio no capitalismo global e formas de dominação do neocolonialismo, a desafiar a teoria crítica, em suas diferentes matrizes. Movimentos Sociais, na contemporaneidade, interpelam o pensamento crítico, com bandeiras de lutas específicas, a confrontarem-se com formas de dominação neocoloniais. Em resposta a tais interpelações políticas, múltiplas formulações marcam a produção teórico-crítica, em meados do século XX, adentrando no século XXI, cabendo destacar: teorias feministas; teorias relativas à questão indígena, à questão do negro e à questão do imigrante; teorias no campo dos movimentos LGBTT; teorias ecológicas e ambientalistas; teorizações sobre populações que vivem às margens; teorizações sobre a liberdade religiosa... E mais: teorizações que fazem a crítica à civilização do capital, em suas múltiplas formas de dominação e violência, destacando-se, dentre outros: o pensamento de ampliação da análise marxista de Antonio Gramsci, no limiar do século XX; o pensamento do marxista do século XXI István Mészáros; o pensamento do crítico da vida social contemporânea de Zigmunt Bauman e sua instigante metáfora da liquidez; o pensamento emancipatório de Boaventura de Sousa Santos, em sua crítica radical à modernidade ocidental, a articular novas formas de domínio do capital e formas de exclusões e opressões do neocolonialismo.

A rigor, em meio a avanços no âmbito do pensamento crítico, enfrentam-se dilemas epistemológicos relativos à própria amplitude analítica das teorizações, com destaque para uma questão-chave qual seja: a ausência e/ou fragilidade de uma perspectiva relacional que, dialeticamente, seja capaz de refletir os neocolonialismos nas tessituras da civilização do capital, articulando a dinâmica global de expansão ilimitada do capital, em suas expressões peculiares da luta de classes, com as violências colonialistas, a perpassarem a vida social, no tempo presente. É inconteste que múltiplas vias de ampliação analítica vêm se gestando, nas últimas décadas, no campo das teorias críticas, colocando,

na agenda contemporânea, a desconstrução do colonialismo epistêmico como dimensão fundante.

Nesta direção de uma ampliação analítica da dominação, nas tessituras da hibridização "capitalismo/colonialismo", é emblemática a perspectiva de Boaventura de Sousa Santos de "reinvenção da emancipação no século XXI", fundada no "princípio do reconhecimento da igualdade e da diferença", assim enunciado: **"**defender a igualdade sempre que a diferença gerar inferioridade e defender a diferença sempre que a igualdade implicar descaracterização" (Sousa Santos, 2004, 2006; 2007). É a tensão entre igualdade e diferença, entre a exigência de reconhecimento e o imperativo da redistribuição, a enfrentar o domínio do capital e as violências colonialistas. Sustenta Boaventura Santos que é preciso construir a emancipação a partir de uma nova relação entre o respeito da igualdade e o princípio do reconhecimento da diferença, em uma dialética política que não pode ser rompida.

Adentrando na discussão do colonialismo epistêmico no contexto universitário, necessário se faz delinear suas manifestações contemporâneas e localizadas na Academia, como via de preservação de uma suposta perspectiva de universalidade e exterioridade, a partir da qual os acadêmicos, como especialistas, detentores de um "saber legítimo", podem "narrar o mundo", "descrever os fenômenos" e "desvendar os enigmas". Dentre tais manifestações, duas merecem especial destaque: a imposição de **matrizes analíticas** e os **processos de pesquisa**.

O colonialismo epistêmico nas matrizes analíticas manifesta-se, precisamente, na imposição de teorias produzidas em contextos específicos, sobremodo o contexto europeu e o norte-americano, como vias universais de desvendamento do real. De fato, é a imposição do universalismo abstrato de determinadas matrizes analíticas, em detrimento do pluralismo real dos discursos e das práxis intelectuais vigentes em lugares e tempos determinados (Moraes & Coelho, 2013). Como sustentam Sousa Santos e Menezes (2009) – em seu desvendamento crítico da epistemologia que se pretendeu universal e se fez dominante nos dois últimos séculos – qualquer conhecimento válido é sempre contextual, tanto em termos de diferenças culturais, como em termos de diferenças políticas. Logo, este colonialismo epistemológico mediante "aplicação" de categorias analíticas contextuais a realidades e sujeitos distintos provocou um imenso desperdício de experiências sociais, reduzindo a diversidade epistemológica, cultural e política do mundo (Sousa Santos & Menezes, 2009).

Hoje, no contexto universitário brasileiro no século XXI, tem-se a ressignificação deste colonialismo epistêmico no âmbito de matrizes analíticas contemporâneas, manuseadas de forma descontextualizada, a exigir um trabalho de produção teórica, no sentido de construir mediações, efetivando redefinições conceituais, em resposta às interpelações de realidades específicas. E mais: têm-se ainda marcas colonialistas na hierarquização de instituições universitárias, perpassada pelas configurações regionais e pela classificação no ranking das instituições de fomento à pesquisa e à produção científica. Tal hierarquização institucional é uma manifestação de neocolonialismo, no sentido de que a produção do conhecimento inovador parece ficar restrito às "instituições de ponta", localizadas nas regiões Sudeste e Sul, relegando universidades do Norte e Nordeste à condição de meros consumidores. Com efeito, são mecanismos que reproduzem a colonialidade do poder no contexto das próprias universidades públicas. É inegável a existência de processos de descolonização epistemológica, quebrando parâmetros e classificações na produção de práticas acadêmicas dissidentes. Trata-se de uma disputa no campo da produção teórica, na busca de promover e realizar alternativas político-epistêmicas, em meio à hegemonia de estruturas disciplinares a trabalharem matrizes teóricas, em um pretenso universalismo, preservando uma suposta exterioridade e objetividade.

Em articulação com esta manifestação colonialista no campo das matrizes analíticas afirma-se, no contexto universitário contemporâneo brasileiro, o colonialismo epistêmico no âmbito da pesquisa,

submetida à agenda vigente no mercado dos financiamentos e das publicações, desconectando-se de demandas colocadas pelos movimentos da História em curso. Assim, problemas de investigação acadêmica acabam sendo definidos a partir de debates "de ponta" que se impõem como demandas dominantes, muitas delas importadas do norte global. Delimitam-se "temas relevantes", a partir de particularismos, fragmentações, subjetividades, concebidos em si, desconectados dos processos históricos reais. E, cabe um destaque especial, à ressignificação colonialistas no trabalho de campo, na difícil e delicada relação pesquisador(a) e atores sociais que constituem o chamado "campo de pesquisa".

Em meio a abordagens nomeadas de qualitativas e, muitas vezes, com a pretensão de desenvolver percursos etnográficos, pesquisadores(as) reproduzem posturas e atitudes colonialistas em relação aos sujeitos constituintes do campo investigativo. Tais posturas colonialistas revelam-se na própria posição do pesquisador(a) que, de diferentes formas e por distintas vias metodológicas, busca apropriar-se das concepções, do pensamento, das vivências dos que fazem o "seu campo", em função de compreender sentidos e significados que perpassam a vida social. Nesta relação de apropriação, um segmento considerável de pesquisadores(as) não se preocupam com partilhas e trocas mútuas, chegando, ao extremo, da não devolução aos "sujeitos" do campo das interpretações consubstanciados na sua produção acadêmica. Trata-se de uma postura de "saque", à semelhança dos colonizadores que se apropriam de riquezas, levando-as para os seus territórios. A rigor, o pesquisador(a) leva o "seu campo" para o território da Academia, a consubstanciar suas produções científicas que lhes confere títulos e capital sócio-intelectual para disputar o jogo e avançar posições no campo acadêmico. Nesta atitude de apropriação dos saberes dos atores sociais, não raro, certos cientistas sociais, se vêem no direito de falar sobre o outro, em detrimento da capacidade dos atores sociais de enunciar a si mesmo. E o pior de tudo, são ouvidos(as) como voz prioritária em instâncias intervencionistas do Estado e mesmo do setor privado (Moraes e Coelho, 2013). Em última instância, este posicionamento dos pesquisadores(as) com os sujeitos do campo encarna uma desqualificação desses sujeitos como reais interlocutores, inviabilizando a pesquisa como relação social e agravando o distanciamento da Universidade dos espaços da vida social, a comprometer a perspectiva da práxis. É uma manifestação do neocolonialismo epistêmico, sob a forma de uma pretensa aproximação da academia das populações e das culturas populares.

4. Em busca de Epistemologias do Sul: experiências acadêmicas dissidentes no contexto universitário

Nos processos de reinvenção da emancipação no século XXI, Boaventura de Sousa Santos (2006; 2007), em perfeita hibridização entre uma perspectiva anticapitalista e uma perspectiva descolonial, propugna "Epistemologias do Sul"[2]. Trata-se do conjunto de epistemologias que valorizam os saberes que resistiram às violências do colonialismo na civilização do capital, reconhecendo diferentes perspectivas e lógicas de produção do conhecimento e investigando as condições de um diálogo horizontal entre diferentes conhecimentos, no exercício de uma "Ecologia de Saberes".

As Epistemologias do Sul fundam-se no princípio de que o mundo é epistemologicamente diverso e que essa diversidade representa um enorme enriquecimento das capacidades humanas para conferir inteligibilidade e intencionalidade às experiências sociais. A rigor, é o princípio da "pluralidade epistemológica do mundo" e, com ela, o reconhecimento de conhecimentos distintos

2 Esclarecem Boaventura de Sousa Santos e Paula Menezes que, na denominação "Epistemologias do Sul", o Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo, na sua relação colonial com o mundo.

– "conhecimentos rivais" – dotados de critérios diferentes de validade, tornando visíveis e credíveis espectros muito mais amplos de ações e de agentes sociais (Sousa Santos e Menezes, 2009). E Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Menezes (2009), no esforço criativo de circunscreverem as Epistemologias do Sul, fazem duas esclarecedoras demarcações:

- a pluralidade epistemológica não implica em relativismo epistemológico ou cultural, mas certamente obriga a análises e avaliações mais complexas dos diferentes tipos de interpelação e de intervenção no mundo produzidos pelos diferentes tipos de conhecimento;
- o reconhecimento de diversidade epistemológica tem hoje lugar, tanto no interior da ciência (a pluralidade interna da ciência), como na relação entre ciência e outros conhecimentos (a pluralidade externa da ciência).

Neste horizonte de Epistemologias do Sul, em confronto com a epistemologia dominante, de natureza colonialista e capitalista, constituem-se, no contexto universitário, experiências dissidentes, concebidas como movimentos políticos e epistemológicos que tencionam as tendências dominantes do colonialismo epistêmico, em suas múltiplas manifestações, prefigurando a possibilidade e a necessidade de alternativas epistemológicas, a encarnarem redefinições de perspectivas, de princípios e de práticas (Moraes & Coelho, 2013). De fato, são movimentos que se situam no âmbito do pensamento descolonial, no esforço de (re)invenção da emancipação, em espaços e tempos determinados. Assim, tais experiências dissidentes consubstanciam expressões de "ativismos descolonizantes e emancipatórios", em resposta a desafios, exigências e demandas, em distintos espaços e tempos da contemporaneidade.

No contexto da universidade brasileira, ao longo das quatro últimas décadas, emerge e afirma-se uma multiplicidade de experiências dissidentes, com maior ou menor visibilidade, conseguindo, mesmo, assumir uma dimensão institucional, em termos de grupos e centros de pesquisa, de fóruns e redes de pesquisadores. A rigor, impõe-se a exigência de um mapeamento de tais experiências no contexto brasileiro, configurando o que se pode denominar de "cartografia da dissidência ao colonialismo epistêmico dominante". É esta uma provocação para um estudo específico.

Queremos aqui destacar, como uma experiência que muito nos interpelou na construção deste nosso artigo - a assumir o caráter de um ensaio epistemológico – a recente produção, datada de 2013, do Grupo de Estudos em Antropologia Crítica da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS – Rio Grande do Sul, com o instigante título "Pensamento Descolonial e Práticas Acadêmicas"[3] . De fato, nesta produção, os antropólogos e membros do Grupo de Estudos em Antropologia Crítica apresentam um conjunto de textos que consideram "janelas abertas a uma cartografia da dissidência" (Moraes & Coelho, 2013: 4). E esclarecem que ao utilizarem esta noção de dissidência, pretendem "[...] enfatizar os constantes movimentos políticos, teóricos e organizacionais que vão realçando, em cada momento, os contornos e os anteparos que sustentam determinadas ortodoxias, ao passo que conformam, também, heterodoxias e indisciplinas" (ib idem).

5. RUPAL no contexto da Universidade Federal do Ceará: uma experiência dissidente na desconstrução do colonialismo epistêmico.

Incidindo o nosso foco reflexivo no Ceará/Nordeste do Brasil, mais especificamente, na Universidade Federal do Ceará – UFC, identificamos, hoje, um conjunto de experiências dissidentes, a nos interpelar na construção de uma cartografia. No interior desse conjunto multidisciplinar, vamos enfocar o campo das Ciências Sociais e, mais especificamente, a experiência da Rede Universitária

3 Trata-se do nº 44 dos Cadernos IHU, do Instituto de Humanitas Unisinos da UNISINOS, publicado em 2013.

de Pesquisadores sobre a América Latina – RUPAL. No encaminhamento deste enfoque, sentimos a necessidade de resgatar percursos históricos, na perspectiva de ruptura com os parâmetros da epistemologia dominante. Senão vejamos!

No contexto da Universidade Federal do Ceará e, em particular, no âmbito das Ciências Sociais, o diálogo e a abertura para interações concretas com setores da sociedade cearense vêm sendo exercitados desde os idos dos anos 1970/80, na contestação ao regime militar e na participação ativa nas lutas pela redemocratização do País. Ainda que iniciativas primeiras destas décadas não questionassem o viés colonialista na relação com os sujeitos sociais e, menos ainda, a referência e a apropriação de categorias importadas, especialmente, de países da Europa e dos Estados Unidos, estas experiências deixaram como legado a possibilidade de produção de conhecimento com a valorização dos saberes populares, em uma perspectiva emancipatória.

Possibilitaram fazer surgir, no espaço cearense, experiências ricas de trabalho no campo da educação popular e da pesquisa participante, com a formação de pesquisadores populares, capazes de valorizar os saberes de seus espaços de trabalho e de vida, mas de ir além, no desvendamento da realidade social, das contradições que marcam nossa sociedade e, em especifico, a formação social brasileira[4].

Podemos dizer que experiências desta natureza permitiram atitude diferenciada de pesquisadores acadêmicos na relação com os sujeitos sociais, tidos tradicionalmente como "informantes", ou receptáculos do saber acadêmico.

Na tentativa de reinventar espaços/tempos de reflexão crítica, na contracorrente das tendências contemporâneas e dos imperativos das agencias multilaterais do sistema ONU, assumidos nacionalmente por governos e agências de fomento à pesquisa, com seus processos avaliativos pautados no produtivismo acadêmico, experiências coletivas de pesquisa e de produção acadêmica vêm sendo construídas no formato de grupos, redes, fóruns, centros e institutos.

Em 2000, no limiar do século XXI, a construção da Rede Universitária de Pesquisadores sobre a América Latina – RUPAL coloca-se nesta perspectiva de construção de lócus de reflexão crítica, no contexto universitário, a envolver pesquisadores mais experientes e jovens estudantes, iniciantes no ofício da pesquisa, em torno das especificidades da América Latina, em seu curso histórico de transformações contemporâneas. Trata-se de uma rede de pesquisadores e pesquisadoras a articular estudiosos latino-americanos, viabilizando momentos de interlocução com sujeitos atuantes na sociedade civil, em diferentes formas de mobilização e organização. A tarefa coletivamente assumida é a de construir via críticas de apreensão da realidade latino-americana, inscritas na perspectiva da construção do pensamento critico descolonial.

A RUPAL busca produzir, socializar e difundir conhecimentos sobre a América Latina, em processo permanente de reflexão e discussão sobre questões contemporâneas no âmbito da economia, da política, da cultura. Estrutura-se como uma Rede interinstitucional e transdisciplinar, com origem e sede no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, congregando pesquisadores da UFC e da UECE, no Ceará – Brasil e da UNAM, no México, bem como estudiosos e investigadores vinculados a entidades e movimentos sociais que se voltam para as causas e lutas do continente latino-americano.

4 A experiência de pesquisa participante, focada na figura do pesquisador popular, capacitado com metodologias apropriadas e recriadas a partir do confronto dos saberes acadêmico e populares, pioneira e inovadora, no final dos anos 1980, resultou não apenas no fortalecimento de lutas urbanas e de processos de organização social em bairros populares de Fortaleza/Ceará/Brasil, mas subsidiou a realização de experiências inéditas de resgate e difusão da história de bairros populares, de suas lutas, de suas conquistas, fundamentadas na ideia segundo a qual pesquisa não se faz apenas dentro dos muros das universidades, com a centralidade de doutos, pesquisadores e estudantes dos corpos acadêmicos. Contribuiu ainda para a implantação de uma das primeiras escolas de pesquisa e de planejamento urbano direcionada para lideranças de associações urbanas interessados em entender as dinâmicas e os conflitos urbanos de modo mais amplo e mais consistente, e em intervir de modo mais qualificado no desenho de politicas e projetos urbanos e na gestão da cidade de modo mais geral.

Ao longo de mais de dez anos, a RUPAL vem refletindo e discutindo as transformações da América Latina nos processos de disputa hegemônica, em distintos contextos históricos, trabalhando temáticas relativas aos ciclos e circuitos da economia, aos processos de construção de democracia, às reconfigurações do Estado e das Políticas Públicas, às redefinições da sociedade civil, em seus processos de organização e redesenhos dos movimentos sociais e expressões, dilemas e desafios das lutas emancipatórias.

Nos percursos da reflexão, da discussão e da crítica, a RUPAL consolida sua visibilidade pública em eventos e produções, com destaque para os Seminários, debates e publicações de livros. Construímos, assim, uma trajetória de produção coletiva do pensamento crítico, comprometido com os processos emancipatórios da América Latina, delineando contornos de uma Epistemologia do Sul.

A rigor, a RUPAL encarna uma experiência dissidente, a confrontar com tendências dominantes na produção acadêmica no interior da Universidade Brasileira, enfrentando o colonialismo epistêmico no campo das matrizes analíticas e dos processos de pesquisa. Em verdade, as produções acadêmicas rupalinas tentam delinear vias e aportes e construir teorizações com fecundidade analítica para responder às interpelações da realidade latino-americana, em suas configurações específicas, nos circuitos da História. Trata-se de uma produção multidisciplinar de conhecimentos, a partir das questões e dilemas dos diferentes contextos sócio-político-culturais da América Latina, buscando pensar alternativas emancipatórias em curso.

Em nossa avaliação, uma questão central se nos impõe: como ampliar as potencialidades da RUPAL, como lócus do pensamento crítico descolonial, no âmbito do próprio contexto universitário cearense e brasileiro? Como expandir essa rede, em sua perspectiva de trabalho e em seus padrões do fazer ciência, comprometidos com a reinvenção da emancipação no século XXI? Como avançar em vias metodológicas e em processos de pesquisa, capazes de encarnar uma relação social de trocas mútuas e partilhas com os sujeitos constituintes dos campos de estudo? Como ampliar os espaços da Universidade para o dialogo crítico e horizontal com movimentos sociais, com grupos e segmentos organizados em lutas peculiares, numa prática genuína de ecologia dos saberes?

É inconteste que as práticas dissidentes no espaço da UFC constituem núcleos de resistência que se movimentam em processos contra-hegemônicos. Assim, é decisivo a articulação dessas práticas e iniciativas do pensamento crítico, no fortalecimento do pensamento descolonial.

Referências Bibliográficas

Bauman, Z. (2001). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Grosfoguel, R. (2011). "*La descolonización del conocimiento*: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la Sociologia descolonial de Boaventura de Sousa Santos". [Url: http: www.boaventuradesousasantos.pt/]

Leher, R. (2009). "*Reforma universitária de córdoba, 90 anos*: um acontecimento fundacional para a universidade latino-americanista" in Cadernos da América Latina VIII, Le Monde Diplomatique Brasil, São Paulo. [Url: http://www.flacso. org.br/portal/pdf/pensamentocritico/VIII cadernopensamentocritico.pdf, acedido em 07/03/2014].

Mariátegui, J. (2004). *7 ensaios de interpretación de la realidad peruana [1928],* Lima, Amauta, 1976, p. 154. ed. Brasileira, Sete ensaios de interpretação da realidade peruana, São Paulo: Alfa-Ômega.

Martins, C. (2013). *"O legado de Ruy Mauro Marini para as Ciências Sociais"* in *Marxismo21, blog de divulgação da produção teórica marxista no Brasil Contemporâneo*, [http://marxismo21.org/ruy-mauro-marini-teoria-praxis-da-revolucao-na-al/, acedido em 08/03/2014].

Moraes, A. *et al.* (2013). Pensamento descolonial e práticas acadêmicas dissidentes, *Cadernos IHU* , ano 11, Nº 44, Instituto Humanitas/UNISINOS, São Leopoldo/RS.

Moraes, A.; Coelho, C. (2013). Apresentação. Pensamento descolonial e práticas acadêmicas dissidentes, *Cadernos IHU*, ano 11, Nº 44, Instituto Humanitas/UNISINOS, São Leopoldo/RS.

Paula, Maria de Fátima Costa de. (2002). A influência das concepções alemã e francesa em suas fundações, Tempo Social. *Rev. Social.* USP, São Paulo: 14 (2): 147-161. [Url: http://www.scielo.br/pdf/ts/v14n2/v14n2a08.pdf, acedido em 10/03/2014].

Santos, B. (1994). *Pela mão de Alice*: o social e o político na pós-modernidade. Porto: Edições Afrontamento.

______. (2000). *A crítica da Razão Indolente*: contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. v.1 São Paulo: Cortez.

______. (org.) (2004). *Reconhecer para libertar*: os caminhos do cosmopolitismo multicultural, Porto/Portugal: Edições Afrontamento.

______. (2006). *A gramática do tempo*: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez.

______. (2009ª). Os desafios das ciências sociais hoje. *Encarte Clacso – Cadernos da América Latina* X. 2009a.

______. (2007). *Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social*. São Paulo: Boitempo.

______. (2009). e Menezes, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: G.C. Gráfica de Coimbra, Lda.

Urquidi, V. & Fuscaldo, B. (2012). "Contribuições do pensamento crítico latino-americano às teorias pós-coloniais: Mariátegui e Guevara" in 36o. *Encontro Anual da ANPOCS, 2012, Águas de Lindoia*. Anais do Encontro (GTs, MRs e SPs). Portal da ANPOCS**.** [Url: http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=comdocman&task=doc_view&gid=8143&Itemid=217, acedido em 08/03/2014].

O turismo global e seus impactos na vida da população local de Barreirinhas: novas formas de colonialismo?

Irlene Menezes Graça[1]

Universidades do Minho (CECS) e de Aveiro

1. À guisa de introdução: parque nacional dos lençóis maranhenses nos circuitos do turismo global

A temática, que ora discutimos, origina-se de investigação consubstanciada na tese apresentada ao programa de doutoramento em Cultura, em 2010, na Universidade de Aveiro[1]. O eixo condutor é a discussão do turismo global, desencadeado pelo Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses – PARNA, na cidade de Barreirinhas-Maranhão (Brasil), na condição de polo regional de acesso ao referido Parque. Nesse contexto, o turismo é o grande vetor que mobiliza o imaginário, instiga desejos e cria vontades, produzindo o espaço e redefinindo o tempo. Nos circuitos do turismo, constitui-se, para o mundo, o grande espetáculo da natureza, circunscrito nos "Lençóis Maranhenses". É uma construção midiática em que Estado e empresariado articulam-se, em uma poderosa investida de *marketing*, difundindo imagens e propagando discursos, no sentido de mercantilizar esse patrimônio da natureza, a incitar a demanda do turismo, inserindo assim o local na dinâmica global do capital. Em verdade, efetiva-se a produção de um "lugar turístico", conseguindo fetichizar o grande e singular espetáculo dos Lençóis Maranhenses.

Adentrando na lógica do Turismo, trata-se de uma mercadoria *sui generis*, vendida sob os signos do exótico, do pitoresco, da excitante aventura como espaço para desfrutar o bem viver. É essa uma mercadoria turística com forte apelo no mercado global. De fato, hoje, os Lençóis Maranhenses constituem um dos espaços contemporâneos, com uma poderosa demanda na concorrência do mercado turístico, integrando redes de investimentos que consubstanciam expansão do capital.

Para discutir o PARNA dos Lençóis Maranhenses sob a égide do turismo global, coloca-se a exigência de enfocar questões-chave no âmbito da mercantilização e fetichização, da construção material e imaterial, do imaginário turístico, das conexões de tempo e espaço, da paisagem e da cultura.

Nos processos de expansão do capital mundializado, o turismo afirma-se como um setor de atividade econômica que, em seus circuitos, impõe a lógica de mercantilização a diferentes espaços do planeta, redefinindo-os como "espaços turísticos". Assim, "praias, montanhas e campos entram no circuito da troca, apropriadas, privativamente, como áreas de lazer para quem pode fazer uso delas" (Carlos, 1999: 25). É a "produção de 'lugares turísticos' alicerçada, em grande parte, na elaboração de um discurso que contribuiu para a coisificação de uma fetichização de certos pontos do território" (Silveira, 2002: 36). É o contexto da

1 A partir de 2012(?), o curso integra a Programa Doutoral em Estudos Culturais das Universidades do Minho (CECS) e de Aveiro.

1 Mestrado em Sociologia Rural pela ESALQ/USP (1979); Doutorado em Cultura pela Universidade de Aveiro-Portugal (2010). Professora Adjunto IV aposentada da UFMA/ DESES (1979/1998) Professora da Faculdade Estácio de São Luís ; exerceu a Coordenação Acadêmica do Curso de Pós-Graduação Lato Sensu em Gestão Cultural (2007/8); atua na docência, ministrando as disciplinas: Fundamentos das Ciências Sociais nos cursos de Graduação de Administração, Ciências Contábeis e Direito; e, Cultura Brasileira no curso de Comunicação - Jornalismo e Publicidade. irlenemenezes@yahoo.com.br

produção do turismo, a gestar intensos fluxos e deslocamentos, transformando-o em um fenômeno massivo, em escala mundializada. A rigor, é o turismo como um "marco da globalização" (Rodrigues, 2002).

Dados do World Travel Tourism Council – WTTC revelam que o turismo é uma das atividades econômicas que mais têm crescido, a expandir-se por todos os lugares, inserindo-se em redes de investimentos, negócios, serviços e relações internacionais. Assim, vem consolidando-se de forma competitiva, no ramo da exportação, como uma das estratégias do capitalismo global a ampliar mercados, transformando espaços em produtos de consumo e construindo imagens por meio da publicidade. (Tsuji, 2002)

No espaço turístico que tomamos como campo de investigação, a diversidade nordestina expressa-se em um espetáculo exótico de dunas livres, lagoas, manguezais, vegetação de restinga, exuberância da flora. É o Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses. De fato, este lugar faz-se "um espetáculo da natureza para o mundo", em seus lençóis de areias que se movem, entrecortados por cursos fluviais. É inconteste a sua força de atração turística, vinculando Maranhão e Lençóis em uma hibridização dos tempos contemporâneos.

A partir de 2000, a região dos Lençóis Maranhenses emerge como objeto de intervenções dos governos federal, estadual e municipais. As propostas, formalizadas por meio de instrumentos de planejamento, mediante acordos e parcerias institucionais, consubstanciam formas concretas de viabilizar apoio técnico e suporte financeiro para a região dos Lençóis Maranhenses, ao longo desses anos, com foco em Barreirinhas, que, desde então, já começava a se estruturar como destino turístico, não deixando de abranger os demais municípios que também integram essa área. O grande atrativo é, sem dúvida, o PARNA dos Lençóis Maranhenses como Polo Turístico do Maranhão e do Brasil, em expansão para o mundo, com o crescente aumento do fluxo de turistas, ávidos por conhecerem esse instigante e exótico fenômeno da natureza.

O Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses é, hoje, um "*espaço global*" pela via do turismo, na medida em que a região, por suas características peculiares, constitui-se polo de atração de visitantes provenientes de diferentes lugares do mundo e, assim, vem consolidando sua posição como destino turístico regional, nacional e internacional. Nessa dinâmica, o destino Barreirinhas – Lençóis Maranhenses representa, sobremodo, uma via de inserção do Estado do Maranhão na economia global, por meio do competitivo mercado turístico, capaz de atrair consumidores de "paraísos perdidos" em busca de aventura ou, mesmo, amantes do turismo voltado para a apreciação de ecossistemas, na modalidade de ecoturismo.

O turismo global, em suas novas conexões de espaço–tempo, transforma o território do Maranhão, circunscrito no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses, em uma mercadoria inusitada nos circuitos do mercado global, deflagrando um aumento crescente dos fluxos turísticos. Assim, nos percursos do turismo como uma atividade global que encarna dimensões do processo de mundialização do capital, o local afirma-se como um atrativo para o consumo turístico. E, nesta lógica global–local, os fluxos do turismo transformam espaços, produções e produtos, tipicamente locais em mercadorias que passam a ser consumidas como "o exótico", "o diferente", "o artesanal".

2. Barreirinhas: espaço social com novas configurações em tempos de turismo

O Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses vem conquistando relevância geoeconômica e social para o Estado do Maranhão, considerando o seu *status* de destino global nos circuitos do turismo. Desse modo, o PARNA dos Lençóis Maranhenses tem se constituído um fator-chave, gerador de mudanças espaciais e socioculturais. Tais mudanças revelam-se, de forma intensa, em Barreirinhas,

que, atualmente, tem-se firmado como polo turístico, tornando-se uma das prioridades do governo federal e estadual e, portanto, alvo de incentivos para o desenvolvimento de infraestrutura para atender a expansão acelerada da demanda turística. De fato, dentre as sedes municipais circunscritas no PNLM, Barreirinhas é o principal polo de atração regional, na condição de acesso privilegiado.

Assim, a pequena e isolada cidade do interior maranhense, até a década de 70/80 do século XX, ao assumir a condição de destino turístico nacional e internacional, vivencia uma verdadeira metamorfose socioespacial, com transformações no modo de vida e nas relações sociais dos que habitam esse espaço turístico. É fato inconteste que a era do turismo em Barreirinhas constitui um marco de intensas mudanças na paisagem urbana e rural, gestando uma "nova ordem" socioespacial. Esta nova ordem engendra, portanto, uma dinâmica peculiar no cotidiano de vida e trabalho de moradores (as) da cidade, produzindo mudanças nas formas de sociabilidade, nos padrões de consumo, nos valores e referências, na cultura e no uso dos recursos naturais, provocando uma reconfiguração do espaço a repercutir na vida da população. Este cenário de metamorfoses está a consubstanciar mudanças nas trajetórias de segmentos sociais, inseridos na cadeia produtiva do turismo, assim como de outros segmentos que, do seu lugar social, vivenciam o turismo em Barreirinhas, a partir dos anos 80 do século passado.

A cidade e sua população estão, portanto, a viver um ciclo de mutações impostas pela dinâmica da mundialização do capital que chega via circuitos turísticos. O desmoronar do equilíbrio entre o "dentro" e o "fora", voltado para o interior, é evidente no cenário atual da cidade, em que o que vem de fora tem muita força. É, o movimento do turismo global, a estabelecer novas conexões de tempo-espaço, ressignificando modos de viver e conviver na "Barreirinhas do Turismo".

A construção da rodovia MA-402, em 2002, marca o momento em que ocorre o *boom* do turismo em Barreirinhas, como área privilegiada de acesso ao PARNA dos Lençóis Maranhenses. Nesse contexto, instaura-se na vida da cidade, uma sazonalidade própria da atividade turística, em que o tempo passa a ser concebido não mais em relação às estações, marcadas pela alternância entre inverno e verão; cria-se uma nova alternância sazonal, identificada pelas características de "alta temporada" e "baixa temporada", determinadas pelo maior ou menor fluxo turístico. Assim, o período de alta temporada, em Barreirinhas, corresponde aos períodos de feriados prolongados e aos meses de fevereiro, junho, julho e agosto. Existe, ainda, um período em que os fluxos turísticos atingem um nível intermediário, denominado de "regular", observado nos meses de janeiro, setembro e dezembro. Os meses de agosto e parte de setembro apresentam uma característica peculiar em relação à origem internacional da maioria dos turistas que chegam a Barreirinhas, por ser o período de férias no continente europeu. Esse é, portanto, o período em que se intensifica o fluxo de turistas estrangeiros em Barreirinhas, notadamente, dos seguintes países, em ordem decrescente: Portugal, Itália, França e Alemanha. (Brasil, 2007)

No processo de reconfiguração socioespacial e dinamização de determinados setores da economia municipal, destaca-se o setor do turismo e dois outros decorrentes da atividade turística: artesanato e construção civil. Tais atividades, ao mesmo tempo que estimulam e impulsionam outros setores da economia de Barreirinhas, também têm produzido impactos ao meio ambiente e contribuído na reconfiguração espacial da cidade.

De fato, neste contexto em que novas perspectivas de mercado se abrem a partir do desenvolvimento do turismo no PNLM, o centro das atenções de determinados grupos investidores incidiu em terrenos localizados em áreas privilegiadas de Barreirinhas. Na verdade, o processo denominado de especulação imobiliária deflagrou-se antes mesmo da abertura da estrada MA-402 e intensificou-se na medida em que o destino turístico passou a ter maior divulgação na mídia local, nacional e internacional. Assim, o *marketing* de Barreirinhas, como lugar de acesso privilegiado ao

Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses, constituiu um dos fatores preponderantes de atração de redes e empreendimentos imobiliários com interesse em investirem nesse recém-descoberto mercado turístico. Todo esse processo envolveu questões de uso e modificação do espaço social e da paisagem urbana de Barreirinhas, levando à produção de uma nova ordem espacial de determinadas áreas, tendo em vista a valorização e a consequente apropriação do solo urbano e rural por empreendimentos hoteleiros e condomínios residenciais para fins de veraneio. A rigor, essa dinâmica encarna a lógica da mercantilização do turismo nos fluxos do capital, a se reproduzir, em Barreirinhas.

O avanço da ocupação imobiliária tem se intensificado em áreas consideradas nobres de Barreirinhas, para propósitos mercantis, especialmente, em terrenos localizados às margens do Rio Preguiças e nas regiões de praias, cabendo destacar os povoados de Caburé, Atins e Canto do Atins. Muitos desses terrenos estão localizados em área de preservação permanente e integram a "Zona de Amortecimento[2]", segundo as especificações contidas no Plano de Manejo[3] do PNLM. Nesse processo, destaca-se o setor de hospedagens pelo crescimento que tem atingido, tanto no perímetro urbano da cidade, como nos povoados que, por suas características paisagísticas, exercem maior atração. De fato, a perspectiva de desenvolvimento do turismo no município tem atraído grupos empresariais nacionais, bem como empreendedores locais e de São Luís. Há informações de que grupos portugueses e espanhóis têm realizado estudos de viabilidade, tendo em vista o propósito de investir nesse setor em Barreirinhas. De fato, nesse setor, evidencia-se a presença de investidores externos de grande e médio porte.

Confirmando essa tendência, pesquisas revelam que, a cada ano, Barreirinhas tem ampliado a oferta de serviços e equipamentos hoteleiros com padrões de qualidade compatíveis com as especificações do Ministério do Turismo e condições de atender a distintos perfis de demanda, de acordo com as características socioeconômicas e preferências dos visitantes, tais como: pousadas, hotéis, albergues, *resorts* e *flats*. A cidade dispõe ainda de condomínios e casas, geralmente utilizados como segundas residências, que atendem à demanda regional. As pousadas constituem o tipo de hospedagem predominante, apresentando uma variedade de padrões na qualidade das instalações, dos equipamentos e serviços prestados, com preços diferenciados.

Por outro lado, os ventos do turismo atuaram também como fator de atração da população rural de Barreirinhas e de outros municípios e regiões do país, em busca de trabalho e melhoria de renda, gerando um crescimento da demanda oriunda das classes populares por áreas para fins de moradia. Esse fato resulta no aumento da população da cidade, como revelam os dados do IBGE: em 2000, a cidade possuía 39.669, passando para 46.729 em 2007; no Censo de 2010, atinge o total de 54.930 habitantes. Os reflexos desse crescimento populacional podem ser constatados com a expansão de áreas ocupadas por famílias oriundas do meio rural e de outros municípios, formando novos núcleos habitacionais na cidade, tais como: "Residencial Brasil", "Cidade Nova", "Abafadinho" e "Vila São José".

A atividade artesanal em Barreirinhas ocupa posição de destaque na cadeia produtiva do turismo, como um dos principais atrativos culturais e turísticos e como geração de trabalho e renda para grande contingente da população feminina. A produção artesanal da "Barreirinhas do Turismo" vem conquistando o mercado nacional e internacional pela peculiaridade e beleza de suas peças feitas com

2 A Lei nº 9.985 que instituiu o SNUC (Sistema Nacional de Unidade de Conservação), assim define Zona de Amortecimento: "o entorno de uma Unidade de Conservação onde as atividades humanas estão sujeitas a normas e restrições específicas, com o propósito de minimizar os impactos negativos sobre a unidade" (inciso XVIII, artigo 2º). (MMA/IBAMA, 2002 p.59)

3 "O Plano de Manejo é o instrumento oficial de planejamento das Unidades de Conservação (UC). Nele estão contidas a caracterização das Áreas de Influência e a Zona de Amortecimento do PNLM, onde são identificadas as ameaças e oportunidades que o entorno oferece à UC, assim como a avaliação dessa dinâmica para futuras ações de manejo". Brasil. MMA / IBAMA (2002) Plano de Manejo do PNLM

fibra do buriti – *linho* –, tendo como principais produtos: toalhas de mesa, jogos americanos, bolsas, chapéus e outros adereços, como brincos e colares, estes também confeccionados com sementes de frutos regionais.

Não obstante, essa demanda sempre crescente por matéria-prima – a fibra do buriti – tem contribuído para agravar a degradação dos buritizais, em face da prática indiscriminada de extração sem a atenção ao critério básico que corresponde ao "período de resguardo" no manejo de cada palmeira, ou seja, um tempo de recuperação após a extração do olho. O resultado é a redução da capacidade reprodutiva e a morte de muitas palmeiras. Sem nenhum cuidado com a conservação das palmeiras, as pessoas praticam a retirada dos "olhos" dos buritizais para comercializarem junto às artesãs locais e, inclusive, exportarem para outros municípios, inclusive a capital do estado do Ceará que tem tradição no trabalho artesanal. As artesãs reconhecem que a situação exige uma resposta urgente por parte dos órgãos de defesa ambiental, como forma de impedir o acelerado processo de devastação dos buritizais, em face do manejo incorreto.

O comércio de "olhos" *in natura* e de "linho" não beneficiado extraído da palmeira do buriti, sem o devido controle do órgão de defesa ambiental no sentido de coibir a prática indiscriminada de extração, tem sido apontado por pesquisadores como uma das causas da sobre-exploração dos buritizais na região dos Lençóis Maranhenses. Estudiosos do tema afirmam que "o extrativismo e o aumento da comercialização dos produtos florestais não madeireiros (PFNM) interferem na sócio-política local e regional, através do empoderamento político de certos grupos e interferência no sistema de terras e posse dos recursos". (Saraiva; Sawyer, 2007: 9)

3. Trajetórias de sujeitos sociais no movimento do turismo em Barreirinhas

Nesse cenário de metamorfoses, movimentam-se sujeitos em processos de redefinição de identidades que se articulam e se interpenetram em dinâmicas de hibridização. Nos percursos investigativos, direciono o olhar para três segmentos a encarnarem diferentes posições-de-sujeito: artesãs; prestadores de serviços turísticos; pescadores artesanais e marisqueiras.

As Artesãs, na condição de categoria tradicional a se redefinir e se afirmar nas rotas turísticas, ultrapassando fronteiras para difundir, sob a forma de mercadoria, a sua arte de tecer fibras. De fato, nos circuitos do turismo, sob a égide de novas escalas de espaço e tempo, rompem com as dimensões do local. As artesãs produzem no espaço local, mas transitam para o estadual, o nacional, participando de feiras e eventos de moda. Nesse sentido, pela via do artesanato, tais mulheres têm conquistado posições e ampliado espaços no mercado local e nacional, mediante um longo percurso que passa pela construção da vida associativa, pela capacitação e aperfeiçoamento no trabalho artesanal e no estímulo ao processo criativo para atender demandas turísticas.

Nessa trajetória das artesãs, integrada por várias gerações de mulheres, está em curso a produção de novos sentidos, a construção de novas identidades do *ser artesã na "Barreirinhas do Turismo*", em que se engendram processos de fragmentação e reconstruções identitárias, em meio a dilemas e lutas, conquistas e disputas por reconhecimento no mundo da moda e por posição no mercado nacional e internacional.

Considerando o cenário atual do artesanato local nos circuitos turísticos, as artesãs tem os seus produtos valorizados no mercado, destacando-se nesta valorização mercadológica; a atuação do SEBRAE, na perspectiva de capacitação e aperfeiçoamento do trabalho das artesãs, por meio Seminários e Oficinas. Na verdade, as artesãs demonstram ter assimilado elementos-chave da concepção mercadológica desenvolvida pelo SEBRAE –Maranhão, por meio do Projeto "Artesanato em Fibra de Buriti". Dessa forma, a produção da Artecoop – entidade associativa das artesãs - busca

manter a essência do artesanato em beleza e criatividade, agregando, no entanto, novos conceitos de versatilidade e modernidade exigidos pelo padrão mercadológico. É a hibridização do peculiar, do regional neste ofício-arte tradicional com os padrões estéticos do mercado turístico. É uma expressão de um neocolonialismo pela imposição do capital nos circuitos turísticos.

Esse contexto reconfigurado da "Barreirinhas do Turismo" circunscreve, portanto, uma ressignificação na vida das artesãs. Encarna, portanto, amplas mudanças nos percursos de vida de cada artesã, tanto no plano socioeconômico, como em termos simbólicos e culturais. Nesta trajetória de mudanças, as artesãs afirmam que estão atingindo melhores níveis de capacitação e aperfeiçoamento de sua arte no trabalho de tecer novas e criativas tramas com a qualidade e o padrão mercadológico. A análise de suas narrativas revela que a trajetória de vida das artesãs, em tempos de turismo, está permeada de rupturas e hibridações em relação a um passado comum a todas. Em outras palavras, as mulheres-artesãs estão a reconstruir identidades e a redefinir rumos e rotas de seus destinos. Isso significa que as Artesãs têm experimentado mudanças no ser mulher e no ser artesã, em novas formas de sociabilidade no cotidiano da vida familiar e no trabalho artesanal, em sistema de cooperação, a romper com preconceitos e a enfrentar novos dilemas e desafios, quer seja na vida pública, quer seja na vida privada. A questão posta é como esse segmento incorpora mudanças tão rápidas de padrões de vida, como estas redefinições se expressam na vida social.

No que tange à consciência ambiental, especificamente em relação à matéria-prima do artesanato, as artesãs fazem críticas ao aumento indiscriminado da prática de extração da fibra do buriti, uma vez que, sem obedecer ao critério básico adequado, ou seja, o resguardo de um determinado período de intervalo exigido no manejo, tendo em vista a recuperação da palmeira, o resultado inequívoco é a destruição dos buritizais.

Saraiva; Sawer (2007: 5), em estudo acerca do potencial econômico e sócio-ambiental do artesanato do buriti em comunidades tradicionais nos Lençóis Maranhenses, afirmam: "O extrativismo do buriti envolve práticas tradicionais de manejo baseadas em conhecimento minuncioso dos ambientes singulares e das espécies associadas. Entretanto, a coleta de 'olhos', se mal manejada, pode exercer uma grande pressão sobre os recursos e levar as palmeiras à morte. Fernandes-Pinto (2006) identificou na região de Barreirinhas [...] uma situação crítica de sobre-exploração dos buritizais e quinze atividades que geravam impactos negativos direto nestas áreas".

De fato, a situação vem atingindo níveis insustentáveis, uma vez que não há fiscalização ou ação efetiva, por parte dos gestores municipais e demais órgãos públicos, no sentido de coibir a devastação dos buritizais no município. Assim as artesãs, em suas narrativas, denunciam a falta de uma política pública que efetivamente assuma a defesa dessa palmeira símbolo de Barreirinhas e fonte de renda do grande contingente de artesãs que vive desse ofício. Ainda em relação ao aspecto ambiental, enfatizam em seus discursos, outras efeitos nefastos que se aceleram nos tempos de turismo, tais como o aumento da poluição do Rio Preguiças e a redução dos peixes, em face do processo criminoso da pesca de arrasto, praticado no litoral de Barreirinhas, há mais de 30 anos.

Os Prestadores de Serviços Turísticos constituem uma categoria emergente, é instituída no contexto do turismo, compondo identidades ao sabor dos ditames de um mercado competitivo e excludente, em uma busca incessante de afirmar espaços e posições. Em verdade, ao adentrar-se na teia de relações que se estabelecem na cadeia turística de Barreirinhas, identifica-se que prevalece um cenário extremamente competitivo, seguindo a lógica do capital que faz vencer os mais fortes, absorvendo os mais fracos. É a situação de concorrência, que beneficia os que detêm o capital, em suas distintas formas de expressão.

Cabe lembrar que, na visão, tanto dos Toyoteiros como dos Pilotos de Lancha, pensar o futuro próximo, no sentido do que almejam ser, remete, necessariamente, para a discussão da sustentabilidade

do turismo em Barreirinhas, tendo, como ponto de partida, uma leitura do cenário atual. Dessa forma, na perspectiva crítica de integrantes dessas categorias profissionais, o principal desafio para o destino Barreirinhas–Lençóis Maranhenses é, precisamente, o estado de desorganização em que se encontra a atividade turística na cidade, em face da falta de ações efetivas e compromisso político dos gestores públicos tanto da esfera municipal como estadual. Assim, ao esboçarem críticas ao poder público municipal e estadual, revelam o sentimento de insegurança e incerteza que têm quanto ao futuro do turismo em Barreirinhas, em especial, para os *filhos da terra*. Nesse discurso, estes sujeitos referem-se claramente, ao “nós” barreirinhenses e a “eles”, os que vêm de fora. Revelam, ainda, como se percebem, nessa relação entre “nós” e “eles”, reconhecendo-se como lado mais fraco nesse elo da cadeia turística, ao enfatizar o que lhes falta: visão empreendedora e recursos financeiros para investir e competir. Novamente, se faz ver expressões de um neocolonialismo nesta civilização contemporânea do capital em tempos de turismo.

Por fim, um terceiro segmento social a nos interpelar é o dos Pescadores(as) Artesanais e Marisqueiras, na condição de categoria a viver o turismo como meros expectadores, tentando inserção pelas margens e vendo, cada vez mais, extinguirem-se perspectivas e espaços para a pesca artesanal constitutiva da tradição barreirinhense.

Sem dúvida, estes homens e mulheres vinculados ao ofício da pesca trouxeram informações, percepções, dúvidas e anseios acerca de dimensões centrais e relevantes em suas vidas, tais como: o trabalho da pesca e cata do marisco; outras atividades articuladas à pesca e que se integram no tempo e no espaço – no inverno e no verão / na praia e no interior –, como a agricultura e a olaria; a insegurança gerada pela falta de informações oficiais do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio)[4] acerca da situação das famílias residentes no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses; distintas visões sobre os efeitos do turismo em suas vidas; a carência de informações sobre o Projeto de Desenvolvimento da Pesca Artesanal nos Lençóis Maranhenses; e o grito de indignação em decorrência da prática da pesca predatória realizada, ao longo de anos, no litoral de Barreirinhas. Tais narrativas de sujeitos, situados nas margens, abrem vias para pensar os processos identitários de um segmento populacional sobrante – que, de “seu lugar social” de exclusão inclusão precária vivencia os tempos da “Barreirinhas do Turismo”. Nesse percurso, incidimos o olhar para determinadas questões que se tornaram recorrentes nos discursos desses homens e mulheres da pesca artesanal em Barreirinhas, a configurarem limites e desafios ou mesmo ameaças para suas vidas e para o eco-sistema barreirrinhense:

1. Ausência de políticas públicas de apoio ao pescador artesanal. Nesse sentido, os homens e mulheres da pesca expressam sentimentos de indignação, crítica veemente, decepção e, até mesmo, impotência em face da ausência de ações públicas efetivas de apoio à pesca artesanal, sobremodo em linhas de crédito para investimento em barcos para pesca em alto mar e política de assistência técnica.
2. A prática da pesca predatória ou na linguagem local, “pesca de arrasto”. É esta questão-chave que deixa pescadores perplexos e indignados com sentimentos de revolta e impotência. Na verdade, o fenômeno vem ocorrendo há muitos anos, sem que haja punição pelo órgão competente - atualmente, o ICMBio - aos infratores das leis ambientais.
3. A situação de risco social por fazerem parte do continente de moradores do Parque Nacional dos Lencóis Maranhenses. Na verdade, essa situação se configura complexa e polêmica, na

4 Criado segundo a Lei 11.516/07, o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMbio). No Artigo 1º, Inciso I, da referida Lei, tem como objetivos: “executar ações da política nacional de unidades de conservação da natureza referentes a atribuições federais relativas à proposição, implantação, gestão proteção, fiscalização e monitoramento das unidades de conservação instituídas pela União”.

medida que entram em disputa duas racionalidades distintas: a racionalidade encarnada na ótica tradicional que tem como foco a conservação e proteção integral das unidades de conservação, com base na legislação em vigor e a racionalidade na visão ambientalista que se coloca como “ampla e abrangente”, ao enfatizar a relação homem e o meio. Em verdade, tem-se nos pescadores e marisqueiras um segmento violentado pelos percursos de expansão do capital que chega a Barreirinhas de diferentes formas. É o fato inconteste que o turismo global, nos circuitos contemporâneos da mundialização do capital, constitui um vetor de mutações econômicas e culturais, operando reviravoltas na vida das populações. Sem dúvida, os processos do turismo global reconfiguram conexões de tempo-espaço, produzindo lugares turísticos e tempos submetidos à lógica do capital. De fato, mercantiliza o lazer, o ócio que se transmutam em produtos de consumo para quem pode pagar e para quem pode vender.

4. Interpelações ao debate

O Parque Nacional dos Lençóis, nos circuitos do turismo global, transformou-se em um “espetáculo da natureza para o mundo”, configurando uma mercadoria *sui generis*, sob o signo do exótico, do inusitado, da aventura excitante em um “paraíso perdido” a ser desfrutado e consumido. É a espetacularização que funda o imaginário turístico, mantendo em alta a demanda na acirrada concorrência do mercado.

Em verdade, a expansão ilimitada do capital, em seus novos processos de acumulação e valorização, atualiza formas de colonialismo, submetendo lugares, populações e culturas, a constituir o que poderia ser denominado de “neocolonialismo em tempos contemporâneos”.

As metamorfoses de Barreirinhas/Maranhão/Brasil, imersa em novas conexões de tempo e espaço, interpela o debate sobre o neocolonialismo na civilização contemporânea do capital. A rigor, os segmentos sociais das artesãs, dos prestadores de serviços turísticos e dos pescadores artesanais e marisqueiras, de diferentes lugares sociais e de distintas posições, encarnam expressões desse neocolonialismo, reconfigurando modos de vida e identidade: as artesãs redefinem sentidos de trabalho e de vida, submetendo-se aos ditames do mercado; os prestadores de serviços turísticos, como categoria emergente, constituem sua própria experiência de trabalho e de configurações identitárias em função da dinâmica do turismo global; os pescadores e marisqueiras vivenciam a dura experiência de ficar “a margem”, na condição de trabalhadores sobrantes e supérfluos nesta Barreirinha turística.

A questão que se coloca é como resistir a este neocolonialismo que se impõe nos circuitos do turismo global. De fato, que forma de desconstrução são possíveis e viáveis, face a força e magnitude do turismo mundializado pela via do Parque Nacional dos Lençóis? E mais: como a população de Barreirinhas percebe essas formas de neocolonização que estão a submeter sua vida e sua cultura, enfim, seu presente e o seu futuro?

O debate está aberto a exigir investigações e discussões que permitam desvendar os intertísticios desse neocolonialismo em suas formas peculiares de dominação, atentando para as expressões de resistência no interior desta civilização do capital que nos circunscreve. É a exigência histórica do exercício do pensar crítico a se contrapor às formas de mistificação ideológica que se impõe nos circuitos do capitalismo contemporâneo.

Referências Bibliográficas

Brasil. Ministério do Turismo. (2008). Luiz G. Barbosa (org.) *Estudo de Competitividade dos 65 Destinos Indutores do Desenvolvimento Turístico Regional – Relatório Brasil*. 2 ed. Revisada. Brasília. 84p.

Carlos, A. (1999). "O turismo e a produção do não-lugar". In: Yázigi, E.; Carlos, A. F. A; Cruz, Rita de C. A. (orgs.) *Turismo: espaço, paisagem e cultura*. 2 ed. São Paulo: Hucitec.

Fernandes-Pinto, E. (2006). Conhecimento local, manejo e conservação de buritizais – uma abordagem etnoecológica. Relatórios Técnicos. Ibama e Sebrae, Barreirinhas/Ma.

Graça, I. (2010). *Barreirinhas em tempo de mudança: reconstrução de identidades nas rotas do turismo*. Aveiro: Universidade de Aveiro, Departamento de Línguas e Culturas.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísitca (IBGE). (1989). Cidades@. Histórico Barreirinhas (MA). [Url: http:///www.ibge.gov.br.cidades/historico, acedido em 28/01/ 2014].

Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. (1989). *Unidades de Conservação do Brasil (IBAMA). Parques Nacionais e Reservas Biológicas*. Brasília: Ministério do Interior.

______. (2002). *Plano de Manejo do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses*. Brasília: IBAMA/ UFMA. p. 365.

Saraiva, N.; Sawer, D. (2007). "Análise do potencial econômico e socioambiental do artesanato do buriti em comunidades tradicionais nos Lençóis Maranhenses". Encontro da Sociedade Brasileira de Economia Ecológica. Fortaleza, 7., 28 a 30 de novembro de 2007. [Url: www.ecoeco.org.br/ conteudo/...en/...analise_ do_ potencial_economico.pdf, acedido em 23/06/2009].

SEBRAE-MA. (2008). Projeto Talentos do Brasil. [Url: www.sebrae.com.br, acedido em 21/01/ 2009].

Silveira, M. (2002 [3ª edição]). "Da fetichização dos lugares à produção local do turismo". In: Rodrigues, Adyr B. (Org.) *Turismo; Modernidade; Globalização*. São Paulo: Hucitec.

Tsuji, T. (2002). *Região dos Lençóis Maranhenses: cenários futuros de ecoturismo e desenvolvimento sustentável*. Curitiba: Juriá.

Diáspora Africana no Ceará: experiências de inserção de estudantes imigrantes africanos no contexto universitário

Ercílio Langa

UFC, Brasil

Resumo: Neste *paper*, abordo as experiências de inserção de estudantes africanos em universidades públicas e privadas brasileiras. A partir da análise da situação desses sujeitos inseridos no contexto universitário vivenciado em Fortaleza-CE, abordo o seu cotidiano, o encontro com a alteridade, o preconceito e discriminação raciais, as dificuldades de inserção nas faculdades, assim como seus dramas sociais ao final dos cursos, quanto à possibilidade de regresso ao seu país de origem ou, de permanência em território brasileiro. De fato, as universidades brasileiras, muitas vezes desconhecem as realidades desses estudantes e de seus países de origem, vistos apenas, como consumidores de conhecimento, cujas experiências são subaproveitadas ou desperdiçadas. Essa migração estudantil tem gerados grupos, movimentos e associações estudantis a congregar estudantes africanos baseados em distinções nacionais, portanto, bastante estéreis e sem capacidade de negociação com as instituições de ensino superior brasileiras. Colocados na posição de estrangeiros e negros, muitas vezes, os estudantes africanos vivenciam um estado de anomia social, onde tem que "se virar" sozinhos, acabando por adotar uma identidade capitalista, baseada no consumo.

Palavras-chave: Estudantes africanos; Brasil; Universidades; Experiências; Inserção.

1. Introdução: apresentando a diáspora africana no Ceará

> Em suma, o metropolitano aceitaria o imigrante se ele fosse invisível e mudo; ora, a partir de certa densidade demográfica, o fantasma adquire uma terrível consistência; ainda mais pelo fato de que, mais seguro por causa do número, ousa, ao contrário, falar alto, e em sua língua natal, a às vezes vestir-se com seu traje tradicional.
> *Albert Memmi.*

A presença de estudantes africanos no estado do Ceará, na condição de imigrantes, teve início na segunda metade da década de 1990, com o primeiro grupo oriundo de Angola. Nesse período, vinham somente estudantes de países africanos que falam a língua portuguesa para integrar-se na Universidade Federal do Ceará (UFC), através do Programa de Estudantes Convênio - de Graduação (PEC-G).[1] A partir de 1998, inicia-se a imigração

1 Programa de Estudantes Convênio – de Graduação, fruto da cooperação na área da educação e formação superior entre o Brasil e países em desenvolvimento, administrado de forma conjunta pelo Ministério das Relações Exteriores e pelo Ministério da Educação brasileiros, fazendo parte dele 45 países, com 32 países efetivos que enviam estudantes de África, da América Latina e de Timor-Leste. O continente africano apresenta o maior contingente de alunos, com 20 países que enviam estudantes todos os anos. Em 2010,

de estudantes bissau-guineenses e cabo-verdianos e, dois anos depois, estudantes são-tomenses, angolanos e moçambicanos. No início dos anos 2000, há um aumento significativo do número de estudantes africanos residentes no Ceará, cuja maioria vem estudar em faculdades particulares, com contratos firmados em seus países de origem, a partir de publicidade e vestibulares realizados em Guiné-Bissau. O aumento da imigração de estudantes africanos para o Brasil, no início do século XXI, também foi impulsionado pelo discurso governamental do presidente Luiz Inácio "Lula da Silva" e sua política de cooperação e aproximação com a África.[2]

Tal política de cooperação, em curso, visa particularmente atingir o ensino superior, através de criação de distintos mecanismos, como estágios profissionais, bolsas de estudo e convênios, no sentido de viabilizar a vinda de africanos para estudar no Brasil. No contexto de diferentes estratégias mobilizadoras, os estudantes saem de seus respectivos países com expectativas acadêmicas em relação ao Brasil, devido ao maior nível de desenvolvimento econômico, tecnológico e de produção acadêmica, alimentando esperanças de facilidade de inserção por conta de uma língua e culturas em comum – a língua portuguesa, a culinária, a religiosidade e a cultura negra trazida pelos escravos a permear a vida brasileira.

De acordo com Mourão (2009), nos anos 2000, os estudantes africanos participantes do convênio com universidades públicas brasileiras se autodenominavam "comunidade africana em Fortaleza", incluindo, particularmente, jovens de nacionalidades cabo-verdiana e bissau-guineense, então unidos e voltados para questões comuns, como adaptação e resolução de problemas cotidianos. A autora argumenta que, mesmo assim, essa união na diáspora não dissipou as diferenças históricas de classe, renda, prestígio e grau de escolaridade entre os cidadãos oriundos dos dois países. Ao longo dos anos, o número de estudantes africanos no Ceará cresceu, constituindo um contingente de imigrantes a tornar-se complexo em sua diversidade.

Já Baessa (2005) constata que, devido ao número crescente de estudantes guineenses e cabo-verdianos na cidade, esses sujeitos passam a estabelecer maiores distinções entre si, demarcando suas nacionalidades específicas, contrapondo-se à denominação anterior de "comunidade africana". Atualmente, verifica-se um crescente segmento de estudantes de países, classes sociais e credos religiosos distintos, oriundos não apenas de países lusófonos, mas também de países de expressão inglesa e francesa, como é o caso da Nigéria e da República Democrática do Congo.

Em 2011, a Polícia Federal do Ceará registrou mil, duzentos e sessenta estudantes africanos no estado, dos quais mil cursavam diversas faculdades particulares, cento e trinta estavam integrados na Universidade Federal do Ceará e vinte na Universidade Estadual do Ceará (UECE), sendo a maioria proveniente dos países africanos de língua oficial portuguesa (PALOP) (Brás, 2011). De fato, o número de estudantes se apresenta muito maior do que o cadastrado pela Polícia Federal, pois muitos estudantes se encontram em situação irregular. Uma parcela significativa de estudantes, a maioria, vinculada às faculdades particulares, vivenciam condições precárias de vida, em meio a preconceito e discriminação raciais.

Denomino diáspora africana[3] ao crescente à presença de estudantes – oriundos de Angola, Cabo-Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Nigéria, República Democrática do Congo e São-Tomé e Príncipe,

haviam ingressado nas universidades federais e estaduais brasileiras, 383 estudantes africanos, em sua maioria, oriundos de Guiné-Bissau, Cabo-Verde e Angola. No mesmo ano, estavam no Brasil, ao abrigo desse programa e outros similares cerca de 18.917 estudantes oriundos dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP).

2 Ao longo dos oito anos do governo Lula, de 2003 a 2010, o intercâmbio estudantil entre o Brasil e países africanos foi intensificado. Em seus dois mandatos, o presidente Lula visitou 27 países africanos, enquanto seu antecessor, Fernando Henrique Cardoso, visitou apenas três países.

3 A noção de diáspora, que movimento nesta pesquisa, é inspirada nas ideias de Hall (2011) sobre as identidades dos imigrantes oriundos da região do Caribe na Grã-Bretanha, seus mitos de origem, as necessidades e perigos que enfrentam sob a globalização.

Senegal – no Estado do Ceará. Pertencentes a diversos grupos etnolinguísticos, tais sujeitos apresentam identidades multiculturais e distinções de várias ordens a marcar as suas vidas em território cearense. Tal diáspora é constituída por estudantes de ambos os sexos, na sua maioria homens jovens entre os 18 e 35 anos de idade, negros, de diversas etnias, pertencentes à grande família etnolinguística bantu. A diáspora africana tem gerado grupos e movimentos, a congregar estudantes africanos em um processo de mobilização e organização em diversas agremiações estudantis, cabendo destacar: a Associação de Estudantes Africanos no Estado do Ceará (AEAC), a Associação de Estudantes da Guiné-Bissau no Estado do Ceará (AEGBECE), a Fundação de Estudantes Cabo-verdianos nas Faculdades do Nordeste (FEAF), o Centro de Estudantes Estrangeiros da UFC (CEEUFC) e, o Movimento Pastoral de Estudantes Africanos (MPEA). Normalmente, tais associações estudantis africanas são baseadas em distinções nacionais, revelando-se bastante estéreis e sem capacidade de negociação com as instituições de ensino superior brasileiras, onde os estudantes estão inseridos.

Diante desse fenômeno de migração estudantil, caracterizado pela vinda e presença massiva de estudantes oriundos de distintos países africanos para instituições de ensino superior públicas e privadas do Brasil, assim pelo surgimento de agremiações estudantis africanas em tais instituições, sinto-me interpelado a compreender este fenômeno, problematizando acerca da presença e da inserção desses estudantes no contexto universitário brasileiro. A minha análise circunscreve-se às experiência dos estudantes africanos na UFC, a maior instituição pública de ensino superior do Estado do Ceará, no nordeste brasileiro. Assim, analiso as experiências de estudantes africanos nos campi da cidade de Fortaleza, onde resido há cerca de três anos, na condição de estudante da UFC. Para problematizar tal fenômeno, avanços algumas perguntas que norteiam este *paper*: quem são esses estudantes? Como vivem? Como são recebidos pelas universidades? Como se dá a sua inserção no espaço acadêmico brasileiro?

2. O cotidiano dos estudantes africanos em Fortaleza e o encontro com a alteridade

Chegados ao Brasil, os estudantes africanos enfrentam desafios cotidianos, particularmente, dificuldades econômicas de sobrevivência considerando o elevado custo de vida nesta metrópole, em relação às suas possibilidades financeiras. Parte significativa do contingente de estudantes afirma sentir-se discriminada no cotidiano, por conta da cor da pele e da própria origem africana, em graus e formas distintas das discriminações encontradas nos países de origem. Gusmão (2006) abre vias de reflexão, ao circunscrever a própria posição do Brasil, a receber a diáspora africana:

> Um país multirracial e integrante dos chamados "países emergentes", mas que se diferencia dos países europeus, até muito recentemente privilegiados na busca por qualificação de quadros por parte dos Palop. Em questão, a posição de um país relativamente periférico na divisão internacional do trabalho, com um passado igualmente de colonização portuguesa e que, estruturalmente mestiço e negro, pensa-se branco e europeu. Em debate, a existência de processos intensos de discriminação e racismo na realidade brasileira e a percepção e vivência do sujeito negro e africano nesse contexto. (Gusmão, 2006:16).

No cotidiano de Fortaleza, o preconceito e discriminação raciais contra os estudantes africanos manifesta-se de diversas maneiras, muitas vezes sutis, que vão desde olhares desconfiados e incomodados nas filas e salas de espera no acesso a serviços como hospitais, bancos, casas lotéricas, ônibus. Assim como a mudança de calçada e de rua, troca de lado e de bolso onde fica a carteira, bolsas e celulares logo que um indivíduo negro ou de ascendência africana se aproxima. Tais situações, constituem formas daquilo que Bourdieu (2007) designa de violência simbólica.

Tal violência envolve gestos, sinais, símbolos e práticas culturais partilhados pela sociedade,

muitas vezes sutis e imperceptíveis pelos atores como forma de opressão, senão pela repetição contínua. Os estudantes africanos integrados às universidades federal e estadual, que constituem, de fato, a minoria, sobrevivem das bolsas do PEC-G e de outros convênios firmados entre o Brasil e seus países de origem. Já o segmento maior, que estuda em faculdades particulares, recebe dinheiro das famílias para pagar mensalidades e manter-se na faculdade, complementando a sua renda por meio de trabalhos *clandestinos* – em lojas e mercadinhos, salões de beleza, oficinas, fábricas e construções, restaurantes ou mesmo, nos estacionamentos de grandes shoppings centers e supermercados, ou, ainda, em "casas de família" como babás – para assim, garantir a sobrevivência e a própria locomoção na cidade.

Dentro deste grupo de estudantes, inseridos nas faculdades particulares, existe um segmento de jovens que, nos tempos livres, dedica-se ao comércio de roupas e calçados entre o Brasil e seus países de origem. Por fim, um grupo seleto de estudantes de faculdades particulares, com destaque para os cabo-verdianos, sobrevive e estuda de forma *tranquila*, graças ao dinheiro enviado por familiares residentes em África e por parentes imigrantes em países da Europa e América do Norte.

As faculdades particulares, – como mecanismo de atração – dizem garantir estágios remunerados para estudantes ao final dos cursos de Administração, Contabilidade, Marketing, Comunicação, Ciências e Gestão de Informação. Na realidade, são oferecidos aos estudantes africanos, "estágios remunerados" que são formas de trabalho precário como panfleteiros, vigias de lojas nos shoppings centers e em estacionamentos ou como operadores de vigilância eletrônica, em um artifício usado para contornar a norma que os proíbe de trabalhar.

No cotidiano, os estudantes africanos percebem a dificuldade dos brasileiros em chamá-los pelos nomes próprios, substituindo-os pela categoria nativa brasileira *"negão"* e facilmente esquecem as nacionalidades e os nomes dos países de origem, diluindo tudo na categoria genérica de africano. Mendes (2010:27) enfatiza que "[...] os estudantes africanos não estão inteirados dos limites sociais tradicionalmente construídos pelos brancos para segregar os negros. Não estão informados desses espaços de exclusão, eles rompem as fronteiras estabelecidas e transitam em espaços brancos". Os estudantes africanos, nos percursos cotidianos em Fortaleza, percebem a distância social dos brasileiros *negros* que, muitas vezes, acreditam que os africanos são *playboys,* sujeitos ricos oriundos das elites políticas africanas, ou então são indivíduos que vêm ao Brasil ocupar os lugares que, por direito, seriam seus.

Existe ainda entre os brasileiros *negros* a representação de que os africanos são *cotistas*, isto é, estudantes beneficiários das cotas raciais no ensino superior no Brasil. A rigor, as formas de interação dos estudantes africanos com a população cearense, no cotidiano, tende a expressar mecanismos de discriminação, colocando-os na posição de *outsiders* (Becher, 2008); (Elias & Scotson, 2000). Percebe-se entre os cearenses, a existência de múltiplas representações acerca da presença africana, destacando-se visões estigmatizantes perpassadas de preconceito racial pela condição de negro. Estudantes guineenses, em relatório elaborado, como estratégia organizativa no âmbito do Movimento Pastoral do Estudante Africano, assim denunciam expressões de racismo:

> Temos enfrentado discriminação racial na cidade, inclusive dentro das próprias faculdades, o que caracteriza racismo institucional, das/os funcionários, professores/es e direção. A direção já chegou a impor regras, para nós, como: tomar banho, usar perfume, creme de pele, não chegar suado/a [...]. Essas exigências só são feitas aos estudantes africanos (2012: 7).

De fato, muitos desses estudantes, deslocam-se ao Brasil com expectativas de facilidade de inserção acadêmica e crescimento na vida pessoal e profissional, mas, deparam-se com a estrutura social da sociedade brasileira, hierarquizada por meio da raça, cor da pele e classe social. Sua posição

de negros, africanos e pobres os coloca na condição de subalternidade, impedindo-os de aceder a diversas oportunidades.

As dificuldades e distintas formas de discriminação enfrentadas pelas imigrantes africanas, suas interpelações raciais e ressignificações identitárias assemelham-se aquilo que Turner (2005) define como *dramas sociais* [4], dificuldades de se recriar universos sociais e simbólicos no mundo contemporâneo, onde os indivíduos se veem sozinhos e abandonados diante da responsabilidade de darem sentido à sua vida. Nesse contexto, vários estudantes africanos encontram dificuldades para pagar mensalidades e, outros são flagrados a trabalhar, sofrendo ameaças de deportação. Mesmo assim, a migração estudantil para o Brasil apresenta-se como uma *experiência vivida* [5], uma experiência única e significativa sentida de forma intensa que, forma e transforma a vida e trajetória desses jovens. Quase sempre, a experiência migratória é ressignificada de forma positiva, vista como oportunidade de formação, aprendizado e crescimento na carreira profissional. Mas, também é vista uma mudança no modo de ser e estar na vida por conta das dificuldades econômicas, dificuldades em conseguir trabalho e em pagar contas pessoais.

3. Experiências de estudantes africanos nas universidades brasileiras

Os estudantes africanos inseridos nas universidades brasileiras parecem viver uma situação de *anomia social* (Merton, 1970). A anomia social entre os estudantes africanos residentes em Fortaleza manifesta-se através de desorientação na vida pessoal, assim como na vida estudantil. Ela se evidencia através da mudança constante de curso e de faculdade, nas quais, muitos estudantes não se adaptam ao curso em que estão inscritos, quando gostariam de fazer outros cursos de "seu coração" ou "da sua vocação". Outros ainda, acabam sabendo de outros cursos e faculdades que oferecem mais oportunidades de inserção no mercado de trabalho e, com o tempo vão "descobrindo" sua vocação para outra profissão. Tais desejos de mudança de curso constante de curso criam embaraços aos próprios estudantes, assim como às direções das faculdades e gestores dos programas onde estão inseridos, nos quais, esses sujeitos, passam a ser vistos "um problema" como alunos "problemáticos". A maioria dos africanos está em cursos de graduação em faculdades privadas, poucos conseguem "furar a peneira" e conseguir cursar pós-graduação.

A formação nas instituições de ensino superior brasileiras propicia novos diálogos e novas sínteses identitárias possibilitadas por outras práticas culturais apreendidas no contexto universitários brasileiro, porém, tais instituições – alunos, professores, docentes e funcionários – ignoram a realidade vivenciada pelos estudantes em seus países de origem (Fonseca, 2009). Os conflitos originados pelo estigma de migrante temporário e pelo estereótipo refugiado de guerra são outras situações apontadas por este autor. À rigor, a adaptação desses sujeitos acontece de forma lenta. Numa atitude colonialista, as universidades e faculdades brasileiras produzem ausências, nas quais, a experiência e conhecimentos trazidos pelos estudantes africanos não são aproveitados ou tidos como válidos. Existe a percepção de que os estudantes africanos não são produtores de conhecimento, são apenas consumidores que vem ao Brasil apenas aprender e não trazer ou produzir conhecimentos.

4 De acordo Turner (2005), o drama social apresenta-se como uma experiência vivida que remete à noção de perigo, propiciando aos indivíduos acesso ao universo social e simbólico, opondo o cotidiano ao extraordinário. Esta noção emerge como um modelo de leitura da realidade em sociedades tribais, pensado em quatro momentos: ruptura, crise e intensificação da crise, ação reparadora e desfecho. O drama apresenta-se como um momento importante de reparação da crise.

5 Turner (2005) define literalmente experiência como "tentar, aventurar-se, correr riscos", onde experiência e perigo derivam da mesma raiz. Turner distingue três tipos de experiências: a experiência cotidiana que diz respeito à experiência simples, passiva, de aceitação dos eventos cotidianos; experiência vivida, experiência única que acontece ao nível da percepção como a dor ou o prazer que podem ser sentidos de forma mais intensa e; experiências formativas que se distinguem de eventos externos e reações internas a elas, como a iniciação a novos modos de vida, aventuras amorosas, que podem ser pessoais ou partilhadas.

A ordem científica hegemônica nas universidades não se interessa pela realidade desses estudantes, nem da de seus países donde são oriundos, resultando naquilo que Sousa Santos (2011) designa de *desperdício da experiência*.

> [...] a compreensão do mundo é muito mais ampla que a ocidental. Os colegas da África do Sul, da Índia, de Moçambique tem uma maneira de ver a sociologia, a sociedade e o mundo distinta da que existe no Norte. Então me pareceu que, provavelmente, o mais preocupante no mundo de hoje é que tanta experiência social é desperdiçada, porque ocorre em lugares remotos. Experiências muito locais, não muito conhecidas nem legitimadas pelas ciências sociais hegemônicas, são hostilizadas pelos meios de comunicação social, e por isso tem permanecido invisíveis, desacreditadas (Sousa Santos, 2011:23-24).

De fato, a maioria dos estudantes africanos não consegue se inserir em atividades de extensão ou de pesquisa dentro e fora das universidades, sendo subaproveitados no mercados de trabalho precário. Normalmente, as experiências e conhecimentos oriundas do mundo não Ocidental são ignorados pelo "paradigma dominante" no fazer científico, que não dialoga com outras lógicas de pensar o mundo (Sousa Santos, 2010). Nesse contexto, ignoram-se autores, fatos, histórias, narrativas e experiências do mundo africano e do mundo não ocidental, tidas como não científicas, locais e por isso menores.

A experiência de migração estudantil em território brasileiro influência e altera os modos de ver e estar no mundo, dos estudantes africanos. Muitos passam a construir uma "identidade capitalista" (Fonseca, 2009) e algumas vezes "empresarial". Tais identidades são baseadas no consumo de bens de um mercado capitalista, com produtos variados à preços acessíveis, como vem acontecendo no Brasil dos últimos anos. Nessas identidades predominam o consumo de roupas, calçados, aparelhos celulares de marcas famosas, assim como o comercio de roupas e calçados entre o Brasil e seus países de origem – roupas, túnicas, panos coloridos oriundos de países africanos e chinelos havaianas, blusas, biquínis, calçados, bijuterias provenientes do Brasil. Nesse cenário, parte dos estudantes é atraída para permanecer no Brasil ou instalar-se definitivamente, quer devido a um conjunto de "facilidades" e uma maior "qualidade de vida", quer devido à incerteza de inserção social no regresso a seus países de origem, por conta do sentimento de falta de lugar, mudanças de referenciais identitários, de vínculos sociais, afetivos, etc. Gusmão (2008) bem descreve a condição do estudante africano no Brasil:

> O que aprendem e o que esquecem ao permanecer longo tempo "fora do lugar" é hoje o desafio para as autoridades dos países de origem. É desafio, também, para familiares, parentes e amigos, que muitas vezes, sacrificaram-se para dar-lhes apoio de ir em busca de seus estudos e assim, quando formados retornarem aos seus e à nação de origem. Por seus novos modos, pela forma de vestir-se, comportar-se, ele próprio já não se reconhece plenamente no grupo de origem, ao mesmo tempo se estranham naquele mundo. São, também, estranhados pelos que ficaram naquele mundo. Veem-se a si mesmo, como sujeitos modernos, globalizados e portadores de perspectivas, valores de outra ordem que se contrapõem aos valores, costumes próprios dos contextos mais tradicionais. O que percebem é que já não se é inteiramente dali, mas também sabem que não das terras onde estão em busca de novos rumos por meio dos estudos e de qualificação profissional. Nestas são, sobretudo, estrangeiros e depois, "africanos e negros. Na África o que são: angolanos, moçambicanos, cabo-verdianos, guineenses, são-tomenses. São balantas, fulas, pepel, quimbundos, ovibundos, crioulos, mestiços e sem referência étnica e, assim por diante. (Gusmão, 2008:8-9).

Entre os estudantes que permanecem em território brasileiro, uma minoria casa-se com mulheres brasileiras ou constitui família, mas poucos conseguem continuar na vida acadêmica e cursar pós-graduação. Outros são absorvidos pelo mercado de trabalho em metrópoles maiores como São Paulo e Rio de Janeiro. Nesse cenário e a partir das experiências dos estudantes africanos em território

brasileiro, várias questões se colocam: que relações históricas de poder foram se construindo entre os países africanos e o Brasil? Qual a realidade educacional vivenciada pelos países africanos e pelo Brasil a receber esses estudantes?

Referências Bibliográficas

Becker, H. (2008). *Outsiders: estudo de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Elias, N. & Scotson, J. (2000). *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.

Fonseca, D. (2009. *A tripla perspectiva: a vinda, a permanência e a volta de estudantes angolanos no Brasil*. Revista Pro-Posições, Campinas, v. 20, n. 1 (58), p. 23-44, jan./abr.

Goffman, E. (1988, [4ª ed.]). *Estigma: notas sobre a manipulação da Identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC.

Gusmão, N. (2006, [2ª ed.]). *Os Filhos de África em Portugal: antropologia, multiculturalidade e educação*. Belo Horizonte: Autêntica.

___________. (2008). *África e Brasil no mundo acadêmico: diálogos cruzados*. Colóquio Saber e Poder. Focus, Unicamp, 10, p. 1-12.

Hall, S. (2011, [1ª edição]). *Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior*. Belo Horizonte: UFMG, p. 25-48.

Memmi, A. (2007) *O Imigrante : Retrato do Descolonizado árabe-muçulmano e outros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. cap. 2, p. 99-185.

Mendes, P. (2010). *Racismo no Ceará: herança colonial, trajetórias contemporâneas*. Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 95 p.

Mourão, D. (2009). *Identidades em Trânsito: África "na pasajen" identidades e nacionalidades guineenses e cabo-verdianas*. Campinas: Arte escrita.

Movimento Pastoral de Estudantes Africanos. Articulação de estudantes guineenses. (2012). *Relatório situacional do ingresso e permanência de jovens nas faculdades FATENE e Evolução*. Fortaleza.

Santos, B. (2011, [1ª ed. rev.]). *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo.

___________. (2010, [16ª ed].). *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento.

Turner, Victor. (1974). *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

___________. (2005). "Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da Experiência" (primeira parte). *Revista Cadernos de Campo*, n. 13, p. 177-185.

TERTÚLIA 29

LUSOFONIAS, TURISMO, CULTURA E PATRIMÓNIO

Castelos portugueses em safim – a descolonização do discurso patrimonial

Ana Sofia Neno Leite[1]

Universidade de Coimbra, Portugal e Universidade Cadi Ayyad, Marrocos

Resumo: Ao falar de património, falamos também da construção de um discurso, em que num determinado momento histórico, alguns elementos foram seleccionados e instrumentalizados segundo uma ideologia. O valor simbólico atribuído a estes objectos pretende justificar discursos de pertença, como um factor agregador da comunidade ou do estado-nação. No entanto, estes objectos englobam por vezes valores dissonantes, ou valores alternantes, que se adaptam às necessidades daqueles que proferem os discursos. O discurso oficial responde às necessidades políticas, mas a memória colectiva da sociedade, bem como a memória individual daqueles que experienciam estes espaços modelam também discursos alternativos.

No caso da cidade de Safim falamos de um património arquitectónico classificado, maioritariamente de origem portuguesa, seleccionado e instituído por uma segunda potência colonial, o Protectorado Francês (1912-1956). Embora o passado colonial português não represente nos dias de hoje uma carga simbólica de um colonialismo problemático para a sociedade marroquina, este momento histórico foi apropriado pelos colonos franceses, durante a sua administração, com um sentimento imperialista evidente.

O Protectorado Francês optou por determinados elementos patrimoniais em detrimento de outros que poderiam parecer mais evidentes do ponto de vista da representação da comunidade local, tais como importantes elementos arquitectónicos islâmicos, representativos da cultura, da ideologia ou da expressão artística local. No entanto, a transição para o período pós-colonial resultou numa reformulação dos discursos e numa apropriação dos mesmos símbolos eleitos pelo colonizador e não necessariamente na integração de outros símbolos e elementos de contestação ao discurso colonial.

Palavras-chave: Património; Cidade; Identidade; Memória; Marrocos.

1. O Património enquanto veículo de discursos de identidade e poder

> [...] o mundo é intertextual. Os lugares são sítios intertextuais porque múltiplos textos e práticas discursivas, baseados em textos predecessores estão profundamente inscritos nas suas paisagens e instituições. Construimos o mundo, tal como as nossas acções sobre ele, a partir de textos que falam de quem nós somos ou de quem queremos ser. Assim, estes 'textos sobre o mundo', por conseguinte, agem de forma recursiva sobre os textos que lhe serviram de modelo.[1]

1 Trevor J. Barnes et James S. Duncan, Writing Worlds. Discourse, text and metaphor in the representation of landscape. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1992, p.7-8.

1 Doutoranda do programa "Patrimónios de Influência Portuguesa" do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, desde Outubro de 2010. Bolseira FCT, desde Abril de 2011. Doutoranda em co-tutela do programa "Turismo, Património e Gestão Territorial" da Faculdade de Letras e Ciências Humanas, Universidade Cadi Ayyad de Marraquexe, desde Fevereiro de 2012. Título da tese de doutoramento: Processos e políticas de patrimonialização na cidade de Safim.
ana.s.neno@gmail.com

Ao falar de património, falamos também da construção de um discurso, em que num determinado momento histórico, alguns elementos foram seleccionados e instrumentalizados segundo uma ideologia. O valor simbólico atribuído a estes objectos pretende justificar discursos de pertença, como um factor agregador da comunidade ou do estado-nação. No entanto, estes objectos englobam por vezes valores dissonantes, ou valores alternantes, que se adaptam às necessidades daqueles que proferem os discursos. O discurso oficial responde às necessidades políticas, mas a memória colectiva da sociedade, bem como a memória individual daqueles que experienciam estes espaços modelam também discursos alternativos.

No caso da cidade de Safim falamos de um património arquitectónico classificado, maioritariamente de origem portuguesa, seleccionado e instituído por uma segundapotência colonial, o Protectorado Francês (1912-1956). Embora o passado colonial português não represente nos dias de hoje uma carga simbólica de um colonialismo problemático para a sociedade marroquina, este momento histórico foi apropriado pelos colonos franceses, durante a sua administração, com um sentimento imperialista evidente.

O Protectorado Francês optou por determinados elementos patrimoniais em detrimento de outros que poderiam parecer mais evidentes do ponto de vista da representação da comunidade local, tais como importantes elementos arquitectónicos islâmicos, representativos da cultura, da ideologia ou da expressão artística local. No entanto, a transição para o período pós-colonial resultou numa reformulação dos discursos e numa apropriação dos mesmos símbolos eleitos pelo colonizador e não necessariamente na integração de outros símbolos e elementos de contestação ao discurso colonial.

No caso da Província de Safi, catorze monumentos foram classificados como património nacional. Todas estas classificações remontam ao período colonial francês.

A primeira classificação efectuada em Safim foi o "Bairro dos Ceramistas" em 1920 (*dahir* de 19 de Novembro de 1920, instituído pelo B.O. nº423 de 23 de Novembro de 1920 P.16) e o último foi a residência do Alcaide da tribo dos Abda, *Dar-Si-Aîssa* em 1954 (Decreto Vizirial de 2 de Dezembro de 1953, instituído pelo B.O. nº 2150 de 8 de Janeiro de 1954 P.41).

O património de origem portuguesa em Safim inscrito na lista do património nacional corresponde a seis classificações, das catorze referidas, sendo que no perímetro urbano, a par com os elementos de origem portuguesa, apenas se inclui para além destas o "Bairro dos Ceramistas". Estas seis classificações são as seguintes:

— Castelo do Mar português (*dahir* de 7 de Novembro de 1922 instituído pelo B.O nº de 21 de Novembro de 1922 P. 1642);

— *Kechla* de Safim (*dahir* de 25 Novembro de 1922 instituído pelo B.O. nº 528 de 5 Dezembro de 1922 P. 1718);

— Muralhas de Safim (*dahir* de 3 de Julho de 1923 instituído pelo B.O. nº 560 de 17 de Julho de 1923 P. 871);

— Igreja portuguesa de Safim (*dahir* de 21 de Janeiro de 1924 instituído pelo B.O. nº 593 de 26 de Fevereiro de 1924 P.382);

— Zonas de servidão de protecção artística ao redor do Castelo do Mar português de Safim (*dahir* de 20 de Fevereiro de 1924, B.O. nº 596 de 25 de Março de 1924 P. 544);

— Ruínas da Igreja portuguesa do beco Sidi Abdelkrim em Safim (*dahir* de 7 de Maio de 1930 instituído pelo B.O. nº 921 de 2 de Junho de 1930 P.735);

Os objectos patrimoniais que representam a escolha da memória histórica oficial para o Protectorado Francês, na cidade de Safim, são, essencialmente, um passado monumental de

origem estrangeira. A colonização francesa em Marrocos não se limitou ao domínio administrativo, político e económico do território, ela visava também a formação cultural, através da colonização mental. A escolha dos elementos patrimoniais não foi inocente e demonstra precisamente a intenção dos colonizadores de se apropriarem daquilo que entendiam ser os símbolos de poder do país.

Todas as inscrições de monumentos de origem portuguesa na lista do património nacional de Marrocos datam deste período colonial, com a excepção dos elementos fora do domínio territorial do Protectorado Francês. Para o discurso colonial a valorização deste património correspondia a um factor de distinção e não a um contacto cultural. Segundo Henri Terrace: "Os arquitectos portugueses não tinham nada a aprender com estas fortalezas [marroquinas] arcaicas, mal adaptadas ao terreno e pouco capazes de resistir ao canhão."[2] O passado português correspondia a qualquer coisa de monumental e de caracter estritamente europeu, por oposição ao modelo indígena. À semelhança do caso de Rethmnos estudado por Hertzfeld, a administração colonial francesa em Marrocos, e em particular no caso Safim, revia-se numa similar revalorização do modelos civilizacionais europeus do passado: "Os que detêm o poder procuram monumentalizar e eternizar os valores "Europeus" do modo de ser Grego, a respeitabilidade e a ordem"[3] Os discursos coloniais e as práticas patrimoniais juntamente com as intervenções urbanísticas e arquitectónicas deste período revelam uma intenção de valorizar, de certa forma, uma espécie de continuidade da dominação europeia.

A passagem para o momento pós-colonial representou uma ruptura com as políticas culturais do colonialismo, no entanto os elementos patrimoniais eleitos permanecem ainda hoje como referenciais importantes para a identidade safiota, para a memória colectiva e para os referentes espaciais do centro histórico de Safim. Os discursos reestruturam-se em torno destes elementos. Se através dos arquivos encontramos dificilmente alguns momentos de dissonância face ao discurso oficial, através do trabalho etnográfico podemos identificar uma pluralidade de discursos, reflexo do momento actual.

Apesar de um vasto património local não se encontrar todavia inscrito na lista dos monumentos nacionais, o reconhecimento por parte das autoridades locais de outros elementos arquitectónicos é visível. Na página electrónica da Província de Safi (www.safi.ma) constam 23 elementos arquitectónicos ou naturais catalogados como monumentos históricos, embora se faça a distinção se o monumento está ou não classificado ou ainda se a classificação foi retirada, como é o caso do Lago de Zima. À lista dos elementos classificados na cidade de Safim juntam-se então duas mesquitas, uma medrassa (escola corânica) e uma zaouia (confraria religiosa).

O discurso patrimonial, não é portanto um facto histórico encerrado em si mesmo, mas um veículo de discursos e ideologias que é reformulado de acordo com as necessidades daqueles que detêm o poder, mas também daqueles que habitam estes lugares de memória.

Os discursos do património manifestam-se de várias formas, nomeadamente através das práticas espaciais, que constituem elas próprias, possibilidades de novos discursos.

Esta leitura do espaço, em particular do espaço patrimonial enquanto texto, é essencial para perceber como articulam as várias dimensões do processo de patrimonialização.

> A noção de espaço como uma entidade multinacional com dimensões sociais, culturais e também territoriais, foi uma das preocupações maiores nos estudos recentes, particularmente no campo da

2 Henri Terrasse, "Note sur les contacts artistiques entre le Maroc et le Portugal du Xve au XVIIe siecle" in Robert Ricard, *Melanges d'etudes luso-marocaines dedies a la memoire de David Lopes et Pierre de Cenival*, 1945, p. 404.

3 Michael Hertzfeld, *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*. New Jersey: Princeton University Press, 1991. p.26

literatura e da história pós-colonial e da geografia social e cultural. O espaço foi colocado em relação com os conceitos de poder, tal como podemos identificar nos textos de Michel Foucault, e, há um número crescente de críticas históricas e literárias que tratam as particularidades do espaço colonial e as suas relações com e representações através do olhar – e da caneta – do actor colonial.[4]

2. Processos e políticas de patrimonialização em Safim

A metáfora do centro vazio identificado por Françoise Choay, na medida em que propõe a considerar "a cidade como um sistema não-verbal de elementos significantes que se revela em estado puro nas sociedades fechadas de evolução lenta" aplica-se, evidentemente, aos fragmentos de cidades como as medinas. Isto porque na sua morte lenta ou a sua metamorfose, continuam a interrogar-se sobre o que irá acontecer com as culturas e as memórias e sobre a inevitabilidade das bifurcações históricas.[5]

A evolução do castelo de terra português, na medina de Safim é um exemplo interessante destas inevitáveis bifurcações históricas e de como o espaço foi sendo adaptado e abandonado consoante os períodos históricos e os vários poderes instalados. Nesta construção de matriz portuguesa instalou-se, no século XVIII, o governador da cidade, com o palácio *Dar Sultan,* apropriado posteriormente pelo Protectorado Francês, ampliado e transformado em gabinete da administração colonial e transformado após a independência no Museu Nacional da Cerâmica e sede da Delegação Regional do Património Cultural e Inspecção dos Monumentos Históricos. Este processo demonstra a importância simbólica de um objecto patrimonial que passou por uma certa forma de hibridismo e de subversão através dos tempos.

As populações do centro histórico da medina de Safim, continuam a sentir a presença desta construção que domina a medina. No entanto, mesmo se as populações compreendem este elemento como um símbolo do domínio colonial, como a *Kechla*, o castelo português ou como o *bureau arabe*, o gabinete da administração colonial, ele é constantemente representado nas lembranças turísticas da cidade, como um ícone local. Um processo de negociação da memória pública e das representações em torno deste objecto patrimonial produziu-se ao longo do tempo, com discursos por vezes dissonantes ou certamente polifónicos. A visão oficial não é a mesma da visão das populações do centro histórico, ou das populações dos bairros modernos ou dos visitantes da cidade.

Através da análise dos processos e políticas de patrimonialização dos castelos portugueses de Safim – o castelo do mar e o castelo de terra – e da sua apropriação para legitimar discursos identitários e relações de poder e de alteridade poderemos compreender melhor como este património foi descolonizado pelo discurso e como estes processos e políticas se manifestam nas práticas espaciais e no urbanismo da cidade.

2.1. O espaço colonial

Durante a sua permanência em Marrocos, Lyautey aperfeiçoou a sua ideia de "cidade dual" ou de "associação" geográfica. Isso significava a preservação estrita dos monumentos, das ruas e de todos os tipos de formas culturais correntes das cidades existentes, com uma certa atenção às diferenças

4 Kate Darian-Smith et. al. (ed.), *Text, Theory, Space. Land, literature and history in South Africa and Australia,* Londres e Nova Iorque, Routledge, 1996, p.2.

5 BOUMAZA Hadir, «Expérience occidentale et construction maghrébine d'une approche du patrimoine» in GAVARI-BARBAS Maria e GUICHARD-ANGUIS Sylvie, *Regards croises sur le patrimoine dans le monde à l'aube du XXIe siècle*, Paris, PUP, 2003, p. 118.

> entre os diversos grupos étnicos e religiosos da população indígena. Mais do que cidades "tradicionais" ele visionava extensões expansivas para os franceses, chamadas literalmente cidades novas, onde estavam presentes e eram apreciadas todas as vantagens do urbanismo moderno.[6]

O trabalho de etnografia de arquivo permitiu identificar uma série de questões colocadas pelos actores dos processos de patrimonialização na cidade de Safim, no período do Protectorado Francês. Estas questões dizem respeito às opções urbanas e às intervenções levadas a cabo, tal como o impacto que estas acções tiveram no desenvolvimentos espacial de Safim e nas práticas quotidianas destas populações. As relações coloniais foram determinantes no crescimento urbano de Safim, assim como na identificação e conservação do tecido histórico da medina de Safim.

As políticas de patrimonialização em Safim, nos primeiros anos do Protectorado Francês, introduziram a classificação dos elementos arquitectónicos considerados os mais importantes para a identidade safiota. A identificação dos monumentos históricos a classificar e a preservar foi levada a cabo pela administração colonial. Em 1921, o Inspector Regional da Região Sul enviava assim um documento ao Chefe do Serviço de Belas-Artes e Monumentos Históricos, onde descrevia o interesse particular de alguns elementos arquitectónicos, sobre os quais ele submetia também projectos de classificação, nomeadamente as muralhas de Safim que integravam os dois castelos portugueses:

> [...] As muralhas integram, para além do sistema defensivo que contorna a Medina com os seus muros, torres e portas, o monumento dito a Kechla, actualmente ocupada pelo Controlo Civil, e o velho castelo-forte situado sobre o mar, ao lado do porto. Todo este sistema de fortificação é claramente português; Não há, parece, grande coisa a ser feita pelo momento em toda a parte circundante da cidade, mas é no velho castelo-forte do mar que nós vamos trabalhar. [...] é nas torres, nas salas abobadadas interiores, e nos depósitos de munições, nas ameias, que é necessário e urgente fazer trabalhos de manutenção e reconstrução. [...] Haveria, no entanto, qualquer coisa de encantador a ser feito neste velho castelo-forte, inspirando-se talvez no que foi feito em Rabat. O interior está actualmente ocupado pelas habitações indígenas insalubres e degradadas, por latrinas que empestam o bairro e enfim, qualquer coisa bastante improvável, por um dispensário médico. Poderíamos desde já prever o desaparecimento de todas essas verrugas e preparar o projecto neste local de um jardim e de um museu.[7]

As práticas de patrimonialização coloniais assentavam na criação da alteridade. No caso de Safim, a busca dos valores europeus esta ideologia resultou na a depuração dos monumentos históricos, para além da sectorização espacial de acordo com o modelo colonial da cidade dual. A cidade colonial, pressupunha uma idealização do desenho e das funções com vista ao estabelecimento de um equilíbrio artificial.

As noções de urbanismo e património evoluíram em paralelo durante o período colonial moderno e tiveram importantes consequências na dinâmica social, económica e cultural das cidades marroquinas. A *antiga medina* perdeu, de certo modo, a sua urbanidade em detrimento da concepção colonial de modernidade, transposta para o sector da *ville nouvelle,* também designada como o conjunto de bairros europeus, por oposição aos bairros indígenas. Borely, chefe dos Serviço de Belas-Artes, escreveu, a propósito das intervenções arquitectónicas na cidade de Safim, uma nota de serviço a destinada à primeira acção de "Conservação das medinas segundo os textos que instituem uma servidão de aspecto" em 1926 e que demonstra bem a concepção espacial e patrimonial vigente:

---

6 Gwendolyn Wright, *The politics of design in french colonial urbanism*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1991, p.79.

7 Autor desconhecido, carta do Inspector Regional ao Chefe do Serviço de Belas-Artes e de Monumentos Históricos de 5 Novembro de 1921. Rabat: Arquivos da Direcção do Património Cultural.

> Trata-se de obter dos proprietários de imóveis da medina que estes não construam senão segundo a tradição, com aparelhagens em pedra do país (abusámos demasiado de terríveis argamassas para as molduras das portas em Safim nos últimos anos) e segundo as proporções e formas antigas de sóbrios ornamentos, etc...
>
> Por isso, opor-se a qualquer intervenção de carácter europeu nas velhas cidades. Por sua vez, nas cidades novas, onde nós intervimos oficialmente ou oficiosamente, existe interesse em assegurar um valor de contraste e, por outros motivos, em fazer novo; no espírito de uma arquitectura regida pelo clima.[8]

Percebemos assim que as políticas de conservação dos centros históricos, tinham na sua base um discurso ideológico imperialista da criação de um modelo de alteridade e de controlo do território. No caso de Safim estes desejos de manter as tradições construtivas da medina manifestaram-se numa museolização do património de origem portuguesa, repondo aquilo que se entendia ser o seu aspecto original, eliminando as marcas de ocupações descaracterizadoras.

Se no caso do Castelo de Terra, a administração colonial optou pela manutenção do seu valor arquitectónico e da estética "original", mas com uma intervenção profunda através da apropriação deste espaço, devido à sua posição dominante sobre a medina, no caso do Castelo do Mar a intervenção patrimonial visou sobretudo a reposição das suas características arquitectónicas.

O edifício do Castelo do Mar, no momento da proposta da sua classificação como monumento histórico, estava ocupado no seu interior e várias construções se adossavam aos seus muros exteriores. Estas construções e ocupações pertenciam a vários proprietários, muito distintos:

> O edifício pertence ao Estado, mas outrora os particulares teriam usurpado diversas partes, cedidas de seguida por actos de *adoul*[9], a determinadas pessoas que hoje em dia se fazem valer dos seus direitos. As suas pretensões não tem relevância para a classificação, pois no que diz respeito aos monumentos históricos propriamente ditos, o que é o caso neste espaço, o *dahir* de 13 de Fevereiro de 1914, não previu que pudesse ser atribuída uma indemnização em favor dos proprietários destas construções.
>
> Estes proprietários seriam o Sr. de Silva, Sr. Thami Ould El Hadj Mohamed el Mostari e a Maison Anglaise Murdoch, Butler et Cie. Os *Habous* possuiriam também no castelo um compartimento no rés-do-chão ocupado pelo túmulo do santo Sidi Tahar ben el Kebir.[10]

A administração colonial procedeu à classificação do monumento, ainda enquanto a construção se encontrava refém de várias outras construções que interferiam com este espaço. As interferências provinham não apenas de cidadãos locai, mas também de estrangeiros e ainda de um espaço de matriz religiosa. Este espaço sagrado, o Santuário do Marabout Sidi Tahar el Kebir, é a única destas construções que foi preservada até aos dias de hoje no interior do Castelo do Mar.

Em 1922, o Marechal Lyautey promulgou o *dahir* que institui a classificação como monumento histórico do Castelo do Mar português de Safim. Assim, o interesse pela protecção deste elemento arquitectónico foi legitimado pela administração colonial, mas uma importante condição foi salvaguardada:

> Artigo II – Está em vigor e foi já autorizado nas condições previstas pelo NOSSO DIRECTOR

8 BORELY, Nota para Teillet – *Rolle de notre service – 10 Conservation des medina suivant les textes instituant une servitude d'aspect*, Rabat, Direcção do Património Cultural, 15 de Janeiro de 1930, p.2-3.

9 O *adel* (plural em árabe: *adoul)* é o notário do direito muçulmano. Em Marrocos, ele é responsável pelas questões relativas ao direito individual.

10 PAUTY, carta do Chefe do Serviço de Belas-Artes e Monumentos Históricos ao Secretário Geral do Protectorado, com o conhecimento do Director Geral da Instrução Pública, das Belas-Artes e das Antiguidades, Rabat, Direcção do Património Cultural, 18 de Outubro de 1922.

GERAL dos Trabalhos Públicos e pelo NOSSO DIRECTOR GERAL da Instrução Pública, das Belas-Artes e Antiguidades, o atravessamento de um túnel através deste monumento para a passagem da via férrea do porto.[11]

O espaço urbano de Safim absorveu várias transformações que a administração colonial experimentou no terreno, alterando profundamente o seu carácter. O valor do património não podia ser promovido isoladamente, esquecendo o planeamento do conjunto do território e a sua exploração face aos interesses do Protectorado. A questão da linha férrea, tal como o futuro deste monumento, foi tema de várias correspondências ao longo dos anos para coordenar os interesses do Serviço de Belas-Artes com os interesses dos Serviços da Instrução Pública e dos Trabalhos Públicos, e ele foi seguido por outros actores institucionais, ou não institucionais como o Sindicato de Iniciativa para o Turismo ou a Secção Histórica de Marrocos.

2.2. A descolonização do património entre memória social e discursos institucionais

O património da cidade, os elementos arquitectónicos reconhecidos como tal, obtiveram esse estatuto através de um processo, de uma construção. Cada classificação patrimonial é por isso uma produção sobre a qual intervêm vários agentes, factores sociais e económicos, culturais, numa relação directa com os discursos dominantes que estruturam o poder. Estes discursos procuram muitas vezes fabricar representações culturais que permitam orientar a uma visão de homogeneidade da sociedade, para que esta se reveja numa identidade cultural de dimensão nacional.

Se o património cumpre a sua função de entidade agregadora, ao nível nacional, o discurso local é por vezes mais volátil. Um sentido de partilha de valores patrimoniais e de uma memória colectiva está muito presente em Safim. A memória pública ou colectiva continua a basear-se nos elementos patrimoniais classificados, em particular o Castelo do Mar. A sociedade civil manifesta o seu interesse em reflectir sobre a importância do passado histórico, embora uma grande parte da população não tenha um discurso formado sobre o património cultural arquitectónico de Safim.

Em Março de 2010, uma nova derrocada da torre Sudoeste do Castelo do Mar provocou uma vaga de indignação por parte de alguns grupos da população safiota e nos meios de comunicação social, relembrando a importância da preservação dos monumentos históricos de Safim. O jornal *Le Matin* alertava para as consequências deste acontecimento:

> O colapso, que foi apenas uma "consequência lógica" do estado no qual se encontrava o monumento, desencadeou, para muitos, a contagem decrescente para a extinção de uma parte da memória e da identidade de Safi, ao mesmo tempo que ele testemunha a triste transformação de um grande monumento numa grande pilha de pedras que se desmoronam com a rebentação das ondas.[12]

Ao longo dos últimos anos, o Castelo do Mar encerrou ao público. Apenas se realizam visitas especiais, no âmbito de eventos esporádicos, acompanhados pela Direcção do Património Cultural e pela Inspecção dos Monumentos Históricos. Na memória da população de Safi permanece lembrança de um monumento que era possível visitar gratuitamente às sextas-feiras. Sendo a sexta-feira o dia especial para os muçulmanos, dedicado à oração e ao encontro de família para a refeição

11 LYAUTEY, Dahir de 7 de Novembro de 1922 (17 Rebia I 1341) instituindo a classificacao do monumento histórico do Castelo do mar português em Safim, Rabat, Direccao do Património Cultural, 7 de Novembro de 1922.

12 «Safi: Le Château de Mer lance un cri de détresse», Le Matin.ma, 08-04-2010, artigo consultado em linha em 31-08-2013, www.safi-ville.com/presses/le-Matin-ma_08042010_idr=103&id=131145.pdf

do cuscuz, este era também um dia dedicado ao lazer, desfrutando do monumento e da sua relação espacial com a cidade e com o mar. O lugar é associado à *Marissa*, que designa o pequeno porto de pesca artesanal, onde uma grande parte dos safiotas originários da medina de Safim aprendiam a nadar na sua juventude. Esta memória afectiva está baste presente no seio da comunidade.

Com o fecho ao público do Castelo de Terra – *Dar Sultan* – e do Castelo do Mar, a cidade afasta-se cada vez mais destes lugares de memória que saem com o tempo do vocabulário espacial da população. O discurso oficial reconhece o património de origem portuguesa em Safim como um património marroquino que justifica o multiculturalismo do país, integrando comunidades de origens distintas na sua formação. O discurso historicista utiliza este património muitas vezes como símbolo da vitória de Marrocos sobre as invasões estrangeiras, e por isso símbolo da integridade territorial marroquina.

3. Castelos em ruína, castelos em reconstrução

O desenho do espaço e as escolhas urbanísticas criam uma série de possibilidades de práticas espaciais, mas também interdições aos que percorrem o espaço e o redefinem.

O indivíduo transforma as possibilidades em realidades e ele transgride também as interdições, criando novas possibilidades, transformando ou abandonando alguns elementos espaciais. O indivíduo que percorre o espaço pode assim transformar cada significante espacial em qualquer outra coisa (Certeau, 1984: 98).

As elites que outrora habitavam a medina de Safim, abandonaram-na procurando as vantagens de habitações mais adaptadas às necessidades da vida moderna. A medina perdeu o seu estatuto e transformou-se em abrigo para as populações menos enraizadas, casas degradadas, em condições insalubres. Uma grande parte dos comerciantes da medina não vive mais neste espaço. Assim, esta reconfiguração dos usos das zonas históricas, das práticas espaciais das comunidades, mostram uma tendência ao abandono e à subvalorização do património local.

O terreno urbano da cidade é um terreno particularmente interessante porque a cidade é o ponto de articulação das relações complexas entre o local e o nacional, o informal e o institucional, o individual e o colectivo.

> A etnografia pode valorizar as vozes geralmente não ouvidas nas discussões sobre a tradição, a conservação histórica e similares, as vozes daqueles que vivem nos espaços decretados como monumentais pelo Estado. Ela pode recuperar os significados não-oficiais que as pessoas costumam ler nas formas discursivas oficiais (ver de Certeau 1984:xiii; Herzfeld 1987a:144-151). Deste modo, põe em causa as interpretações oficiais do passado e do presente.[13]

As práticas espaciais nos castelos de Safim, hoje em dia, à excepção de actividades pontuais organizadas e selectivas, correspondem a actos de subversão e de transgressão dos limites impostos pelo desenho urbano. Estas práticas de transgressão são, no entanto, também elas discursos de reclamação de um espaço que deveria ser de acesso público.

As instituições locais, a par com as associações de Safim estão conscientes da necessidade de redinamizar estes lugares. Tem sido interessante acompanhar este processo, pelo facto de apesar da falta de meios económicos dedicados ao património histórico arquitectónico, o esforço comunitário revela-se eficiente, levando a cabo acções voluntárias que envolvem várias dezenas de pessoas, sobretudo os jovens da antiga medina de Safim.

13 Michael Hertzfeld, *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*. New Jersey: Princeton University Press, 1991. p.13

Os castelos de Safim que ameaçam o esquecimento na memória colectiva, bem como a sua degradação física irreversível, constituem importantes elementos significativos para a reflexão sobre a evolução do espaço urbano da cidade e das políticas urbanas a adoptar para o centro histórico. Cabe agora às entidades políticas tentar articular os seus programas com os interesses de uma população em mutação.

Referências Bibliográficas

Barnes, Trevor J.; Duncan, James S. (1992). *Writing Worlds. Discourse, text and metaphor in the representation of landscape.* Londres e New York: Routledge.

Bhabha, Homi K. (1994). *The location of culture.* Londres: Routledge.

Darian-Smith, Kate [...et. al] (1996, [1ªedição]). *Text, Theory, Space. Land, literature and history in South Africa and Australia.* Londres e New York: Routledge.

Fadili-Toutain, Rima [... et al.]. (2010). Historique de la sauvegarde par la législation *in* Cattedra Raffaele: *Patrimoines en Situation. Constructions et Usages en differents contextes urbains.* Rabat: Centre Jacques Berque.

Gavari-Barbas, Mari; Guichard-Anguis, Sylvie (2003). *Regards croises sur le patrimoine dans le monde a` l'aube du XXIe sie`cle*, Paris: PUP.

Herzfeld, Michael. (1991). *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town.* New Jersey: Princeton University Press.

Tavim, Jose. (2005), *Castelo abandonado: Percepcões do passado português no discurso patrimonial dos Judeus de Marrocos (Seculo XX).* Lisboa: Instituto de Investigaçao Científica Tropical.

Terrace, Henri. (1945). *Note sur les contacts artistiques entre le Maroc et le Portugal du Xve au XVIIe siecle: in Robert Ricard, Melanges d'etudes luso-marocaines dedies a la memoire de David Lopes et Pierre de Cenival.* Lisboa: Portugalia Editora.

Wright, Gwendolyn. (1991). *The politics of design in french colonial urbanism.* Chicago, Londres: University of Chicago Press.

Ex-votos: tradição, arte e permanências, de Portugal ao Brasil

José Cláudio Alves Oliveira[1]

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Resumo: O presente trabalho reserva-se à apresentação do ex-voto, objeto colocado, através do ato da desobriga, em santuários católicos, em específico, nas salas de milagres, com tradição advinda de Portugal. Aqui, um recorte das produções do Projeto Ex-votos do Brasil: etapa museus, que incursionou em museus e salas de milagres de 17 Estados brasileiros, e em algumas regiões de Portugal, espaços consagrados ao patrimônio cultual, que trazem, dentre suas riquezas, a natureza testemunhal da fé, e que apresentam histórias de vidas, retratadas em suportes pictóricos, fotográficos, bilhetes, esculturas, objetos orgânicos e objetos industrializados, apresentando situações individuais e coletivas que enaltece a memória social, que no Brasil adveio de Portugal, e que hoje se mostra uma contínua e rica tradição.

Palavras-chave: Ex-votos; Religiosidade; Arte; Lusofonia; Memória Social.

1. O ex-voto

O ex-voto é considerado um testemunho colocado através da desobriga em salas de milagres de igrejas e santuários católicos, em formas variadas de bilhetes, esculturas, quadros pictóricos, fotografias, mechas de cabelo, CDs, DVDs, monóculos, enfim uma infinidade de objetos que encontrados em sala de milagres, cruzeiros, cemitérios e museus.

Em um dicionário da língua portuguesa encontra-se a seguinte definição: “Quadro, imagem, inscrição ou órgão de cera ou madeira etc., que se oferece e se expõe numa igreja ou numa capela em comemoração a um voto ou promessa cumpridos”. (Ferreira, *Apud* Oliveira, 2013).

As enciclopédias nacionais brasileiras seguem a mesma linha definidora do dicionário, ao conceituarem o ex-voto como quadro ou objeto suspenso em lugar santo, em cumprimento de promessa ou de memória de graça obtida. Ou ainda definindo-o como expressão de culto que quase sempre assume forma retributiva, concretizada na oferta de elementos materiais, em agradecimento de qualquer intervenção miraculosa ou graça recebida. (Id.)

Esculápio, médico na Antiguidade, na Grécia, recebia daqueles a quem curava, a reprodução do braço, perna ou cabeça do doente. Objetos que traziam em suas formas os traços, as marcas e os sinais, artisticamente detalhados, dos males ocorridos nas referidas partes do corpo. Esse costume se generalizou a partir dos gregos, tomando conta, por volta de 2000 a.C., de grande parte do Mediterrâneo, em locais sagrados, santuários, onde os crentes pagavam suas promessas aos seus deuses. Os santuários de Delos, Delfos e Epidauro, na Grécia, notabilizaram-se pela quantidade e qualidade das ofertas recebidas.

1 Doutor em Comunicação e Cultura Contemporânea, com Pós-doutorado em Comunicação Social na Universidade do Minho, Portugal, sob a orientação do Dr. Moisés Lemos, fomentado pela CAPES. Professor do PPG Museologia da UFBA. Coordenador e pesquisador do Projeto Ex-votos do México, vinculado ao CNPq e FAPESB. Coordena o Núcleo de Pesquisa dos Ex-votos. Membro e Conselheiro do MAE-UFBA, Museu de Arqueologia e Etnologia.

E-mail do autor: claudius@pesquisador.cnpq.br

Hoje, no mundo, os pequenos e grandes santuários católicos apresentam acervos efêmeros em suas salas de milagres. Objetos que ficam por pouco tempo nas salas. Objetos que vão para museus, e outros que simplesmente somem por algum tipo de descarte. Salas famosas como as de Nossa Senhora Aparecida, no Brasil, Lourdes, na França, Cartago, na Costa Rica e outras, apresentam a riqueza tipológica desses objetos, acompanhada por acervos musealizados, como em Guadalupe, no México, Fátima, em Portugal e Aparecida, no Brasil.

Os objetos ex-votivos, em sua diversificada tipologia, primam-se de riqueza e se encontram multidisciplinarmente, passíveis de estudos em diversas ciências: são testemunhos históricos, fontes artísticas, media da cultura popular, fonte de literatura, da religiosidade católica; media que atesta variados valores do homem, e que, por divulgarem mensagens, mostram-se em múltiplas linguagens, desafios para as ciências das letras, da comunicação e da informação.

São quase que infinitos os tipos de ex-votos conhecidos, condicionando-se o maior número de determinado modelo ao próprio meio geográfico, embora isso não seja determinante, pois encontraremos modelos nordestinos na região Sul do Brasil, como podemos notar no Centro-Oeste também uma tipologia encontrada no Norte e Sul. A similitude entre Brasil, México e Portugal. Há diacronia nessas regiões, como também um grande distanciamento na tipologia encontrada nos EUA.

Claro que estéticas serão predominantes em vários locais, mas os modelos se dissipam por regiões afora e além das terras brasileiras, da América do Norte e Central. Toda essa aproximação e riqueza tipológica demonstram a expansão das romarias e peregrinações no mundo católico, que traz essa tradição milenar, e que os portugueses trouxeram para terras brasileiras no século XVII.

1.1. Sociedade e tradição

Peregrinações, romarias, turismo ou simplesmente ir com fé, são os canais que fomentam a tradição ex-votiva. Um fator que advem da cultura do período romano antigo, e que o mundo ibérico assumiu e difundiu com a fé católica.

Romaria é uma viagem ou peregrinação religiosa, especialmente a que se faz por devoção a um santuário, embora romaria não seja privilégio apenas da religiosidade. Pode ser também uma festa popular de arraial que, com danças, comezainas etc., se celebra em local próximo a alguma ermida ou santuário no dia da festividade. E grande número de gente aflui a um lugar, enfim, uma multidão.

Assim, as definições de romaria, em sua maioria, tem o sentido religioso, para a crença e para uma riqueza cultural, pois há uma convergência de elementos – de interesses folclórico, artístico, histórico e etnográficos, como os cantos, as danças, a indumentária, os alimentos, as cores etc.

Reminiscências de velhos costumes exteriorizam-se no clima propício das romarias que vieram, por tradição, trazidas de Portugal para o Brasil a partir do século XVII. Os romeiros ofereciam objetos aos Santos, rezavam e cantavam para eles, faziam a desobriga de ex-votos no cumprimento de suas promessas e no pedido de uma graça.

Hoje, os principais centros de romarias, no Brasil, são: Nossa Senhora de Nazaré, em Belém do Pará; São Francisco de Canindé, em Canindé no Ceará; Juazeiro do Norte, no Ceará; Santuário do Nosso Senhor do Bomfim, em Salvador na Bahia; Bom Jesus da Lapa, também na Bahia; e Nossa Senhora Aparecida, Padroeira do Brasil, em Aparecida do Norte, no Estado de São Paulo.

Em Portugal, a concentração das maiores romarias está nas regiões dos distritos do Alentejo (grande centro de coleções de ex-votos), Aveiro, Beja, Braga e Bragança, e que culmina com o seu maior centro de peregrinação e romarias: Fátima.

Milhares de peregrinos se dirigem anualmente a esses santuários, crentes de que esses espaços sagrados são os locais propícios para o pedido e o pagamento das promessas. Crença de que é no

santuário que o milagre pode se concretizar.

A romaria não tem data específica para os diversos e milhares de crentes. Ela pode acontecer a qualquer dia, a qualquer momento. O que é específico é a data da festa do santuário ou do padroeiro.

As romarias aumentam de número e são organizadas em abundância. Inclusive, além das organizadas por pessoas que contratam caminhões para seu transporte em longas distâncias, muitas são promessas que donos de caminhões fizeram com o intuito de levar romeiros aos santuários, o que pode ser constatado pelas centenas de veículos que se dirigem para os centros de romarias.

São esses movimentos, seja de pequenos grupos, seja marcados por grandes grupos, que ajudam no crescimento tipológico dos ex-votos nas salas de milagres ou em lugares esparsos, como em Fátima, Portugal, onde as pessoas depositam os seus objetos com o propósito da fé, mas que efetivamente enriquecem e mantem a tradição ex-votiva.

1.2. Arte e tradição

As pinturas ex-votivas, em telas, tábuas ou papel, são as primeiras formas de ex-votos tradicionais a serem analisadas por pesquisadores, principalmente pelo seu caráter documental – rica mídia –, que se projeta como importante testemunho de seu tempo. Seu aspecto narrativo estimula o espectador a descobrir não só conotações religiosas subjetivas, mas também a realidade de um tempo e um espaço específico seja no meio rural ou urbano, em qualquer tempo, desde que projetem os acontecimentos.

O ex-voto pictórico, marco tradicional dos ex-votos, hoje pouco trabalhado no Brasil, largamente produzido no México, Itália e Portugal, traz em sua mensagem a escrita e a imagem encenativa, que conta uma história, e se mostra um forte veículo de emoções. O discurso que aparece nas tábuas e telas ex-votivas, produzidas em Évora (PT) e Matosinhos (BR) (v. Imagem 1), dentro de seus elementos constitutivos, pertence ao alfabeto de uma escrita implícita, na qual a história narrada é a sintaxe.

Como explica Prampolini ... ma dos Ex-votos:

> “Frida recoge del alma p... no de las formas y la realización de una verdad dicha de tal m... no hay limites que demarquen el mundo de lo real (...) y el r...

No ex-voto está expressa ... ira aos olhos incrédulos ou “cultos”, e é tão real o acontec... ” (no sentido espiritual) que se torna possível no milagre. (

Imagem 1. Ex-voto setecentista de Matosinhos, Brasil. Menagem: Merce que fez o Senhor do Bomfim a Maria da Silva, que estando [ ] Sua sogra doente de bixigas já dezeganada de serugõens e Medicos e [ ] Apegadoce Com o Senhor, Logo teve saúde a da sogra no anno de 1778

As convenções artísticas nas pinturas votivas brotaram de um interesse e participação coletivos, por isso a linguagem do ex-voto popular, seja do século XIX ou do XX, é similar na Europa e na América. Anita Brenner (1929) observou que “tanta gente atarefada pintando coisas comuns a todos, acabou desenvolvendo uma linguagem”.

Na sua tradição, disseminada da Europa às Américas, o ex-voto usa uma dupla narração: imagética e verbal. Em geral, a imagem, ou imagens milagrosas, vem na parte superior, proporcionando o redimensionamento do espaço celeste. O texto, em verbete, aparece na parte inferior, na maioria dos exemplos, embora haja tipos em que a narrativa textual, já no século XX, é colocada na parte superior central ou em diagonal superior.

O texto oferece um comentário sobre o sucesso representado e em geral é curto e bastante objetivo. Ao mesmo tempo, as palavras são usadas como recurso prático da composição, para tecer uma informação mais precisa do fato ocorrido, do nome do padroeiro, da enfermidade, do estado do convalescido, a depender do caso, como o documentado em março de 2009, no santuário do Divino Pai Eterno, em Trindade, Brasil. O ex-voto, que data de 1933, em ótimo estado de conservação, narra um desastre ocorrido em uma estrada rural, num carro de boi, quando um senhor e um menino foram salvos. (v. Imagem 2) A imagem traz três pessoas, duas socorrendo uma criança que está dentro do carro virado, logo à frente os animais de pés. Logo abaixo está a legenda, em cinco linhas tecendo o sintético discurso. Em toda a produção não há sinais de santos ou do padroeiro, seja ao alto, seja ao lado do fato narrado. Tal característica foge, de certo modo, da síntese pictórico-verbal que foi herdade de Portugal, quando o padroeiro está presente entre nuvens no acontecimento.

Imagem 2. Ex-voto pictórico no Santuário de Trindade, Goiás, Brasil. Mensagem: Desastre ocorrido com o sr. Geraldo Cândido de Queiroz e o menino Manoel Gerônimo, em sua fazenda-Mun.Aparecida de GO.-em Março de 1933 – Chamando pelo Divino Pai Eterno, foram socorridos, e o menino que teve a perna quebrada, recuperou totalmente, ambos rendem graças ao Divino Pai Eterno.

Outras características marcantes que sobressaem na maioria das tábuas e telas ex-votivas são a ortografia, a fonética e o uso de termos da linguagem coloquial que deixam em evidência o nível cultural do "pagador da promessa" ou até mesmo do "riscador de milagres". As legendas são redigidas em geral na terceira pessoa, com sintaxes nem sempre claras, num vocabulário popular e sem ortografia apurada, mas é importante assinalar que tudo isso mostra a espontaneidade, e provoca a simpatia de quem contempla os ex-votos pictóricos. Além do mais, mostra que, no universo comunicacional dos ex-votos, a gramática "errada" traz a compreensão no observador. (Luhmann *Apud* Oliveira, 2013)

Por outro lado, cabe assinalar uma preocupação pela caligrafia em que a maioria dos ex-votos pictóricos apresenta. O predomínio do verbo "invocar", sempre em menção ao milagre que fez tal santo após fulano ter invocado o pedido àquele padroeiro em um difícil momento.

Nos espaços pictóricos dos ex-votos há simultaneidade em dois caminhos: o da vida diária do crente e o sobrenatural da imagem divina, o qual oferece uma ampla gama de possibilidade à fantasia do artista (riscador de milagres) que tece a obra a partir da narrativa do crente. O mesmo acontece com as cartas ex-votivas, de pessoas que ditam para a pessoa que sabe escrever, fatores ainda recorrentes em diversos no Brasil e em Portugal.

Os ex-votos possuem uma iconografia e simbologia próprias. A presença da divindade é um dos elementos definitivos do ex-voto, pois rompe com os fatos visíveis do mundo e "estabelece a realidade de todos os demais elementos integrados à pintura, proporcionando significação e movimento". (Prampolini, 1983, p. 58)

Em geral as imagens sagrada estão suspensas por conjuntos de nuvens na parte superior para

realçar o feito sobrenatural. Em alguns momentos, trata da hierarquia, quando figuras de maior importância ganham mais destaques.

O estudioso desse assunto poderá perceber arranjo entre espaço, ambiente, luz e movimento na cena. No entanto, poderá compreender que o impulso da técnica objetiva tratar de um mundo de esperança onde é possível o milagre. Precisamente por isso situa elementos heterogêneos do mundo da invenção e do símbolo, mas distante do tempo cronológico e do espaço natural.

(Calvo, 1994, p. 73) Tudo (des) enquadrado com as mãos da cultura popular, do riscador de milagres que enriquece a Comunicação Social, a História da Arte, as Letras, a Semiótica, a História, e substâncias particulares do tempo, como a moda, os objetos utilizados no tempo, o mobiliário.

O espaço pictórico do ex-voto tende a distorção, como se a encenação e sua ação estivessem a ponto de englobar o espectador. Em alguns exemplos as figuras invadem a paisagem ou certos interiores, formando um desenho uniforme. Sem dúvida, as pinturas ex-votivas mostram um momento que busca enfatizar certo expressionismo das pinceladas: linhas palpitantes e aplicação de fortes cores justapostas.

Assim, o ex-voto – pictórico e escrito – cobra um forte caráter de dramatismo e logra nos espectadores um grande número de emoções e, consequentemente, são impulsionados a participarem da narração intimista do sucesso.

Para analisar um acervo ex-votivo, e defini-lo como fonte rica e importante para a história da arte e as artes plásticas, deve-se estudar os signos (variação) de sinais utilizados nas diferentes linguagens (artísticas, escritas, fotográficas), sua natureza específica e os códigos, regras que governam o seu comportamento e utilização. (Vovelle, 1987) Tal forma investigativa se aflora a cada momento em que um tipo mais hermético é catalogado, como placas de automóveis, roupas, mechas de cabelo, aparelhos ortopédicos, computadores etc..

Deste modo, a decodificação dos signos para elucidar as mensagens e histórias de vida será feita a partir da semântica, ramo da semiótica que estuda os significados, que decodifica uma mensagem a partir dos signos. (Eco, 1991)

Umberto Eco escreveu um livro inteiro sobre o signo e nele apresenta várias noções distintas.

Não há necessidade de expor todas, mas apenas algumas que se aproximam do tema Ex-voto: “Imperfeições, indício, sinal manifesto a partir do qual se podem tirar conclusões e similares a respeito de qualquer coisa latente. (...) Qualquer processo visual que reproduza objetos concretos, como o desenho de um animal para comunicar o objeto ou o conceito correspondente». (Eco, 1977, p. 15-16)

A semiologia estuda os signos, passíveis de serem visualizados em suas infinitas formas, com o auxílio, evidente, de estudos interdisciplinares. E, a partir dos dois dados de Eco, pode-se remeter ao ex-voto a questão sígnica e simbólica. Isso implica, inclusive, na perspectiva do objeto enquanto testemunho, pois a semiologia permite ler, desvendar o aspecto signológico dos objetos que trazem indícios de fatos, acontecimentos e narrativas.

Assim, o ex-voto, nas formas escrita, artística – em bi e tridimensão –, como miniaturas de casas colocadas nas “salas de milagres”, muletas (símbolo da enfermidade ou desenfermidade), enfim uma infinidade de objetos passíveis de serem analisados e interpretados, um mundo em que a percepção visual e táctil reserva para a decodificação-explicação da comunicação entre o crente e a divindade. (v. imagens 3 e 4)

O que se nota, hoje, é a força que tem a arte (pela carga simbólica que traz em seu bojo) em representar os elementos significativos de uma dada sociedade. O trabalho, e a constante produção-reprodução de símbolos que retratam e desenvolvem o modus vivendi, a crença e as atitudes são pertinentes a uma comunidade e constituem uma constante essência da produção cultural, que desemboca consequentemente na identidade cultural, tornando vivo o referencial significante da

civilização, um contributo imenso do movimento lusitano chegado ao Brasil, e que se torna constante. Como também, uma tradição que, em Portugal, permanece nos seus ricos santuários católicos.

Referências Bibliográficas

Brenner, A. (1929). *Idols behind altars*. New York: Payson and Clarke Ltd, p. 189

Calvo, T. (1994). "Paysages: une lectue des ex-voto mexicains 1870-1990. In: ALFL, *Revista Cultura del IFAL*, n. 14, p. 73

Eco, U. (1977). *O Signo*. Lisboa: Progresso.

______. (1991). *Estrutura ausente - introdução à pesquisa semiológica*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva.

Langer, S. (1971). *Filosofia em nova chave*. São Paulo: Perspectiva.

Luhmann, N. (1992). "Teoria dos sistemas, teoria evolucionista e teoria da comunicação". In: Luhmann, N. *A improbabilidade da comunicação*. S/l: Vega.. Partes II-IV. p. 96-126

Oliveira, J. C. A. (2013). "Da Folkcomunicação à semiologia: Os três vetores metodológicos para o estudo dos ex-votos". In: *INTERCOM* 2013 - XXXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, em Manaus, Amazonas. [CD ROM e disponível em http://www.intercom.org.br/livroprograma2013.pdf]

Prampolini, I. (1983). *El surrealism y el arte fantástico de México*. 2ª edição. México: IIE, Universidad Nacional Autónoma de Mexico, p. 60.

Santaella, L. (1992). *Cultura das mídias*. São Paulo: Razão Social.

Vovelle, M. (1987). *Ideologia e mentalidades*. Tradução de Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Brasiliense.

Rito e religiosidade no cuidado com o morto em Sergipe e nas Ilhas Trobriand (1800-1819/1915-1916)

Hortência Gonçalves[1] & Carmen Costa[2]

UNIT/Estácio FaSe/FANESE, Sergipe, Brasil

UNIT, Sergipe, Brasil & Universidade de Aveiro, Portugal

Resumo: Objetivou-se comentar sobre o cuidado com o morto tomando por base os Testamentos *post mortem* de Sergipe d'El Rey entre os anos de 1800 e 1819, no total de (10) dez documentos manuscritos (fontes primárias) pertencentes ao Arquivo Judiciário do Estado de Sergipe (AJES) – Brasil e o ensaio Baloma: os Espíritos dos Mortos nas Ilhas Trobriand, estudo etnográfico realizado por Bronislaw Malinowski na Papua - Nova Guiné, Melanésia, entre 1915 e 1916, durante dez meses. Sob essa perspectiva, constatou-se que apesar da diferença cronológica verificada e de se tratar de povos tão distintos entre si e tão distantes geográfica e historicamente, existiram entre esses primitivos e a sociedade sergipana, comportamentos semelhantes quanto ao rito fúnebre, sepultamento e principalmente, quanto ao cuidado com o morto. Pesquisa de base bibliográfica e documental, com ênfase exploratória, descritiva e analítica, com abordagem qualitativa, respaldada pelo método de análise de conteúdo.

Palavras-chave: Cuidado com o morto; Rito e religiosidade; Sergipe e Ilhas Trobriand.

1. Introdução

As fases fisiológicas da vida humana, e acima de tudo, as suas crises, como a concepção, a gravidez, o casamento e a morte, constituem o núcleo de inúmeros ritos e crenças. Por conta disso,

> as crenças sobre a concepção, [...] [dentre elas] a reencarnação, a entrada dos espíritos, a fecundação mágica, numa forma e noutra, existem [em quase todas as sociedades], em quase todas as tribos, e freqüentemente encontram-se associadas a ritos e formalidades (Malinowski, 1984, p. 50).

Em todas as religiões desde as primitivas até aquelas consideradas civilizadas e evoluídas, a crise suprema e final da vida, ou melhor, a morte, encontra-se revestida de maior importância. Em todas elas o homem vive a vida sob a experiência da morte, e quem vive com intensidade a vida material, receia a proximidade da morte. "A morte e a sua negação a imortalidade sempre constituíram, e ainda constituem o tema mais incisivo dos prognósticos do homem" (Malinowski, 1984, p. 50). A morte trás consigo uma violenta e complexa manifestação religiosa e mesmo nas sociedades consideradas primitivas, a atitude do homem diante da morte, apresenta uma grande semelhança com as sociedades modernas, dentre elas, a sergipana do século XIX e mesmo na atualidade.

1 Licenciada e Bacharel em História, Mestre em Sociologia, Mestre em Geografia, Doutora em Geografia pela UFS e Pós-doutora em Estudos Culturais pelo PACC/FCC – UFRJ, professora da Faculdade de Estácio de Sergipe-Estácio FaSe, a Faculdade de Administração e negócios de Sergipe – FANESE e Universidade Tiradentes -UNIT. Sergipe/ Brasil. Ensino.pesquisa@yahoo.com.br

2 Licenciada em Ciências Sociais pela Faculdade Frassinetti do Recife - UFPE; Especialista em Metodologia do Ensino Superior pela UNIT e em Métodos e Técnicas de Elaboração de Projetos Sociais pela PUC-MG; Mestre em Comunicação e Cultura pela UFRJ. É professor da Universidade Tiradentes - UNIT e aluna do Doutorado em Educação da Universidade de Aveiro-Portugal.

2. Rito e Religiosidade: Sociedade e Cultura

Todos os povos por mais primitivos que sejam possuem uma religião e em todas as sociedades estudadas até o momento, foram detectados dois pontos primordiais e distintos entre si. Um deles, ligado ao sagrado e o outro ao profano, ou melhor, a campos referentes ao domínio da magia e religião e da ciência.

No campo do sagrado, encontram-se os atos e as práticas tradicionais, que os nativos de Kiriwina das Ilhas Trobriand consideram de grande importância, executados com reverência, respeito e temor, rodeados por uma série de proibições e normas que regem a conduta e o comportamento. De uma maneira geral, estão associadas à crença em forças sobrenaturais, ligadas muitas vezes à magia, ou relativas a seres espirituais, antepassados mortos, fantasmas ou ainda a deuses.

Já no campo ligado ao profano, é observado o processo natural, no qual vão surgindo formas organizadas de caça, pesca, agricultura ou procura de alimentos, além de uma firme convicção na sua regularidade, sem a capacidade de discernir e sem a confiança na força da razão ou nos rudimentos da ciência.

Direcionando a análise para a ação religiosa, encontramos sua definição como sendo “aquela em que se apela, manipula ou adora a ordem sobrenatural. Essa ação pode simplesmente ser uma expressão de atitudes reverentes ou adoração no sentido estrito ou pode ser ainda, dirigida para uma meta como, por exemplo, a de curar os doentes ou assegurar o repouso da alma de uma pessoa morta” (Johnson, 1967: 472) o que leva diretamente ao entendimento do ritual.

O primeiro autor a considerar a importância social do ritual foi Van Gennep, o qual contribuiu com os termos rito de passagem ou ritual de transição que “nas sociedades simples [significa] toda mudança que poderia ser considerada como uma passagem de um estado para outro” (Mair, 1969: 220). Essa mudança podia representar “desde o afastamento do contato diário, também chamado de rito da separação, até ‘saídas e entradas’ não apenas passagens, porém, mais propriamente, ‘passagens através de’” (Mair, 1969: 221).

Os ritos objetivam vários aspectos, desde o afastamento do contato diário, também chamado de rito da separação, exemplificado na

> saída de elementos de uma aldeia para o local fora dela onde devem passar por um período de iniciação ou de colocação de uma noiva na cabana onde passará um período de reclusão antes de se reunir ao marido, ou na casa deste, antes de assumir seus deveres domésticos de esposa (Mair, 1969: 221).

Nesse período a pessoa se submete a um ritual de transição, no qual abandona o *status* antigo, mas ainda não ingressa noutro, sendo considerados até então, como ritos marginais ou limiares entre um estágio e outro. Seguido do rito de agregação, que se refere ao novo *status* alcançado, em que essa posição é afirmada, entretanto, a sacralização da mudança de *status* nunca é a única finalidade dos ritos que o cercam. De modo geral,

> [...] [eles] normalmente incluem elementos dirigidos ao sucesso da pessoa no seu novo status, por exemplo, os ritos de casamento dizem respeito á fertilidade, o ritual do nascimento à segurança e a saúde do bebê e seu progresso feliz no decorrer da sua existência (Mair, 1969, p.221).

Além do rito de agregação, existem os de confirmação que podem ser realizados tendo em vista toda a comunidade, no qual fica assegurado o novo status. Existem ainda os ritos que contém a essência da religião, normalmente anuais em que se procura estabelecer um funcionamento continuado e satisfatório tanto de ordem natural quanto social, exemplificados na chegada do ano novo a partir da época das colheitas (Mair, 1969, p. 222). Esse ritual objetivava a repetição de boas colheitas no futuro.

Os rituais particulares ou de expiação, "são realizados em situação de perigo que, segundo julga, são muitas vezes provocadas por alguma falta", além disso, "são proeminentes a própria criação e a explicação", que dizem respeito ao bem-estar físico e moral do indivíduo são neles, acima de tudo que aparece a ligação entre religião e moralidade (Mair, 1969, p. 226).

Igualmente, quando uma pessoa sofre um infortúnio, recomenda-se o rito de expiação, o qual ajuda a afastar os males, sobretudo a doença que, em certo momento, acontece com todos, contam com a ajuda dos rezadores, benzedores ou xamãs herbáceos que unem o tratamento do corpo com o exame da consciência (Mair, 1969, p. 227). Por meio desse exame é possível se encontrar inúmeras ações que poderiam ter ofendido espíritos de diferentes tipos. Convém lembrar que em algumas sociedades, principalmente africanas, "acredita-se que os espíritos dos ancestrais se preocupam com o comportamento dos seus descendentes vivos e punem com doenças os que desrespeitam as obrigações para com o morto" (Mair, 1969, p. 230). Através do ritual fúnebre se estabelece o status da pessoa morta como ancestral.

Existem ainda rituais ligados ao mito, quando aquele representa novamente os acontecimentos narrados neste, havendo a presença marcante da religião, além de "apresentar um passado glorificado para as ações repetitivas do presente" (Mair, 1969, p. 240).

2.1. Principais Características dos Rituais

O ritual é uma forma de ação repleta de religiosidade, onde podemos destacar seis características. São elas:

1. O ritual muitas vezes implica na manipulação de objetos sagrados tangíveis, e a ação tem significados dentro do sistema de referência da ordem sobrenatural.
2. O desemprego é parte do sistema religioso para se alcançar algum tio de salvação. Às vezes, supõe-se que sua eficiência dependa do sobrenatural, assim quando a pessoa fala de oração ou súplica em que o ser sobrenatural que se dirige poderá ou não satisfazer os desejos do suplicante. Contudo, em alguns rituais o desempenho é automaticamente eficiente, contato, que seja efetuado com certas prescrições.
3. O ritual pode ser feliz, até mesmo alegre, embora não seja primordialmente encarado pelo fiel como forma de entretenimento.
4. Sendo dirigido para uma meta, o ritual é uma espécie de ação instrumental embora também seja expressiva e carregada de conteúdo simbólico que exprime, entre outras coisas, as atitudes dos participantes e, possivelmente, dos espectadores (participantes passivos) que podem ser considerados como co-beneficiários. Este aspecto do ritual distingue-o dos exercícios puramente técnicos que os místicos ás vezes usam para facilitar a contemplação ou a apatia bem aventurada.
5. Qualquer ritual tende a ser limitado a uma determinada forma durante longos períodos de tempo, apenas porque os símbolos são arbitrários dentro de amplos limites, que a ação ritual precisa ser estereotipada, se quiser manter seu significado.
6. O ritual deve ser diferenciado da "ação moral", isto é da ação que se conforma com as normas sociais aceitas pelo seu próprio valor. A realização de um ritual implica em atividades mais ou menos diferenciadas, mas a função padrão, como um todo, em vez de ser intrinsecamente valiosa, é estimada por se considerá-la como meio necessário para se alcançar boas relações com o sobrenatural. Por outro lado, a ação moral é, pelo menos em parte apreciada intrinsecamente. Assim, deve-se distinguir o ritual de todos os deveres morais religiosamente sancionados, embora se possa considerar que a realização destes tenha conseqüência (não-empíricas) para a alma da

pessoa (Johnson, 1967, p. 115).

Segundo Malinowsk (apud Mair, 1969, p.240 grifo nosso), o sentido do rito aparece referendado na motivação do "*homo religiosus*, o qual tende a dominar sua angústia diante de um ambiente que não controla, ou diante dos mistérios impenetráveis de sua condição." Em sua perspectiva, o sentido do rito não deve ser unicamente ser procurado nas necessidades psicológicas do fiel, "visto que repassa ao mesmo a proteção de um comportamento substitutivo, iludindo-o com a falsa segurança de um "como se", que transforma, no plano do imaginário, um mundo ameaçado e um destino enigmático" (Mair, 1969, p. 240). Para ele, "a execução do rito muda a situação do fiel, pois reforça e restaura a solidariedade, do grupo, desde quando levado a sério como sendo de caráter obrigatório" (Boudn; Bourricaud, 1993, p. 468).

Além disso, o rito preenche sua finalidade pelos sentimentos que cria principalmente a confiança e a esperança. A religião oferece no ato religioso, suas próprias finalidades e ajuda o homem a ter segurança e fé renovada para enfrentar o universo incontrolável (Mair, 1969, p. 212). Assim, o ritual incorpora a concepção total da ordem básica, uma legitimação do sistema social, uma explicação da existência do mal e um meio de colocar os poderes sobrenaturais a serviço dos homens. Quanto à religião, esta

> satisfaz as necessidades integradoras do homem em sociedades, reconhecendo a necessidade de representação coletiva, crenças comumentes aceitas cujos efeitos justificariam e, por conseguinte protegeriam a ordem social existente, [...]. [Para Malinowski] a importância essencial da religião era a de que ela dava ao homem coragem para enfrentar o mundo e, em particular a inevitabilidade da morte (Mair, 1969, p. 213).

Dessa forma, os rituais, exprimem principalmente e profundamente os desejos e sentimentos daqueles que os praticam.

3. Cuidando do Morto: Sergipe e Ilhas Trobriand (1800-1819/1915-1916)

Em qualquer tipo de sociedade, a presença da morte reveste-se de misticismo e importância e, muitas teorias de religião primitiva, tiveram sua inspiração religiosa na morte e, neste aspecto, todas as perspectivas ortodoxas se encontram correlatas. Alguns antropólogos dentre eles Welhlm Wundt, acreditam que a "sensação dominante dos vivos é de horror ao cadáver e de receio do fantasma, o que em alguns casos chega mesmo a construir o próprio núcleo das crenças e das práticas religiosas" (Malinowski, 1984, p. 51).

A morte trás consigo emoções extremamente complexas, confusas e contraditórias, com elementos como o amor pelo morto, à ligação ainda forte com a sua personalidade e o receio da separação, interferindo e se contradizendo nas emoções dos que o partilhavam o seu cotidiano, causando angústia, tristeza e insegurança (Reis, 1991; Gonçalves, 1998).

Para os nativos de Kiriwina das Ilhas Trobriand (1915-1916)- Século XX - Nova Guiné, a morte afetava o indivíduo que faleceu e sua alma (baloma ou bolon) abandonando o corpo se dirigia para outro mundo (Tuma), no qual levava a partir daí, uma existência sombria. A preocupação com a reintegração da alma no cotidiano da tribo requeria alguns procedimentos que se encontravam no comportamento espontâneo, fazendo parte do ritual fúnebre. Esses procedimentos eram iniciados no velório do corpo, desde o modo como este estava colocado até as cerimônias pós-fúnebres e evocativas. Entre os parentes mais chagados, a dor da perda mesclava-se com sentimentos de amor piedoso, mas nunca os elementos negativos apareciam isolados ou em posição dominante (Malinowski, 1984).

Preocupações com o corpo do morto e o rito de passagem, entre os nativos de Kiriwina assemelham-se às do mundo ocidental, com a presença da contemplação e a chegada de parentes

para os procedimentos do sepultamento. A dor e a lamentação de pesar, que entre eles passava por lacerações corporais e arrancamento dos cabelos, ocorrendo em exibição pública, estavam associadas "aos sinais exteriores de luto, como pinturas pretas ou brancas no corpo, cabelo rapados ou desgrenhados, vestes estranhas ou rasgadas" (Malinowski, 1984, p. 52).

Já na sociedade sergipana entre os anos de 1800-1819, século XIX[1] -Nordeste do Brasil, a morte era anunciada com as carpideiras, mulheres contratadas pelo defunto em sua vida material, com o propósito de chorar a sua morte. O choro era compartilhado com os membros da família e vizinhos e, expressava a dor da perda. Nesse sentimento, mulheres da família iniciavam o ritual da oração em que, rosários, ladainhas e benditos eram recitados aos pés do morto, fazendo-se referência ao movimento da separação repleto de religiosidade cristã. Comportamento que objetivava promover a salvação da alma do falecido, ao tempo em que, servia para afastar os maus espíritos para que não interferissem nesse processo. Logo que se verificava a morte, o corpo era lavado, ungido e vestido, procedendo o ritual de purificação e, "por vezes vedavam-se as suas aberturas, atando-se braços e pernas." Depois de preparado e adornado, ficava exposto para a visitação de parentes e amigos. Após a sentinela (vigília do cadáver), tinha início o rito do sepultamento seguido do luto (uso de vestimenta predominantemente na cor preta), fase mais importante para a demonstração do sentimento de perda sofrido pelos parentes e seus descendentes (Reis, 1991; Gonçalves, 1998).

Da mesma forma que entre os nativos de Kiriwina, em Sergipe, o defunto era preparado para o velório (contemplação). O cuidado com o asseio do cadáver garantia que a sua alma não ficaria penando. O corte do cabelo, da barba e da unha, fazia parte desse ritual, seguido da lavagem do corpo. Quanto ao perfume, imagina-se que davam preferência ao que tinham de cheiro em casa, pois os testamentos "*post mortem*" que fornecem alguns desses dados, omitem essa informação, entretanto, ao que parece a escolha recaiu sobre a lavanda e/ou a alfazema, em alguns casos, associadas ao benjoim, comumente utilizado na época. Ainda como parte do ritual, o uso do incenso era frequente com o intuito de perfumar e proteger o ambiente, bem como evitar da presença de fluídos negativos e maus espíritos (Reis, 1991; Gonçalves, 1998).

Para vestir a roupa fúnebre no cadáver, os familiares recorriam a pessoas habituadas em manipular defuntos. Em geral, rezadores e benzedeiras profissionais, homens e mulheres que se faziam entender pelo morto, inclusive chamando-o pelo nome, visando a sua cooperação na colocação da vestimenta. Normalmente a roupa fúnebre era escolhida de antemão pelo morto durante a sua vida material e especificada no testamento *post mortem*, deixando parentes e amigos, encarregados do seu feitio e variava desde as diversas invocações de Nossa Senhora, passando por roupas de santos ou ainda, da profissão exercida pelo falecido até mortalhas simples brancas ou pretas que, muitas vezes expressavam a sua condição socioeconômica (Reis, 1991; Gonçalves, 1998).

Nos velórios primitivos de Trobriand, a mumificação e a incineração são duas expressões encontradas com frequência na descrição do ritual fúnebre. Igualmente, "a atitude mental básica do parente, amigo ou amante vivo, a recordação do que ficou do morto e o desgosto e o receio da horrível transformação trazida pela morte" desencadeava um profundo sentimento de perda. Nesse sentido, destacamos "[...] [a] variedade extrema e interessante da atitude dualista com a presença da morte [principalmente representada pelo] sarcocanibalismo", significando em outras palavras, "o costume de partilhar, num ato de piedade da carne da pessoa morta" (Malinowski, 1984, p. 52).

1 Testamentos "post mortem" Cartório de São Cristóvão – CSC – 1° Ofício- Cx01 – Livro de Registro de Testamento n° 2 – 1770 a 1819. Arquivo Judiciário do Estado de Sergipe (AJES) – Brasil. Testamentos post mortem, são documentos cartoriais manuscritos que possuem a finalidade de apresentar e descrever com detalhes todos os desejos de uma pessoa, tanto no âmbito material, quanto espiritual, para que sejam cumpridos após a sua morte pelo testamenteiro eleito previamente, sendo elaborado na presença do tabelião, podendo ser aberto ou cerrado.

Na sociedade sergipana, pode-se destacar o simbolismo da despedida, representado pelas coroas de flores e corbélies, bem como fitas com dizeres, bilhetes, laços, véus, velas, terços, missais e celebração de missas e capelas de missas[2]. Habitualmente, o cadáver devia ficar posicionado com os pés voltados para a porta de saída, nesse caso, para evitar que a sua alma ficasse perdida nos ambientes da casa. Esses atos simbólicos demonstram um elo com o defunto, significando ao mesmo tempo, a necessidade de purificar a alma do falecido e a preocupação com o seu descanso eterno. Depois, os executantes lavavam e retiravam todos os vestígios do contato com o morto efetuando lustrações rituais, para evitar futuras interferências do morto na vida dos que permaneceram vivos (Reis, 1991; Gonçalves, 1998).

Quanto ao enterro, em Sergipe a preparação da casa, geralmente era organizada por um membro da família do sexo masculino. Já a arrumação do velório ficava ao encargo do familiar mais próximo do morto. As celebrações litúrgicas direcionadas a alma do defunto, ministradas por padres e sacerdotes, visavam à encomendação solene como garantia de sua salvação. Na hora do enterro, o sino da igreja dobrava em badaladas, anunciando que o féretro saia da residência do morto em direção ao local do sepultamento que de antemão era especificado no testamento *post mortem*, inclusive com valores em mil réis, moeda da época, especificados para essa ocasião (Reis, 1991; Gonçalves, 1998).

Já entre os primitivos melanésios,

> por vezes o corpo era colocado sobre os joelhos de pessoas sentadas, acariciado e abraçado. Simultaneamente, estes atos são em regra considerados perigosos e repugnantes, deveres que o executante tem de cumprir com algum custo. Passado algum tempo tem de ser sepultado. Inumação em sepultura aberta ou fechada, exposição em grutas ou plataformas, no tronco ou no solo, em local selvagem ou deserto, incineração ou colocação à deriva em canoas – eis as formas mais correntes de sepultar um corpo (Malinowski, 1984, p. 52).

Em sua maioria, os sepultamentos sergipanos ocorreram em capelas e igrejas pertencentes ao território do falecido ou em lugares próximos ao que vivera. Muitos mortos foram enterrados em capelas construídas em seus lares, por serem considerados lugares seguros e livres de violação, onde o corpo repousaria em paz e o espírito seria revigorado a cada missa que ali fosse celebrada (Reis, 1991; Gonçalves, 1998). Convém lembrar que em fins do século XIX, conforme a documentação sergipana estudada, existia apenas o cemitério da Vila de Estância, o qual servia de refúgio para aqueles que possuíam uma condição de vida inferior no contexto da sociedade local da época.

Assim, independentemente da sociedade e do seu estágio evolutivo, a emoção da morte e a preparação do morto para o rito fúnebre desencadeiam reações naturais do homem a situações específica, que tem suas bases num mecanismo psicofisiológico universal da separação. "Neste jogo de forças emocionais, neste supremo dilema de vida e morte derradeiras, entre a religião, escolhendo o credo positivo, a visão reconfortante, a crença cultural válida na imortalidade, no espírito independente do corpo, e na continuação da vida depois da morte" (Maliniwski, 1984, p. 54) se encontrava a esperança no descanso eterno da alma.

3. Considerações Finais

Diante da morte, cada cultura tem como principal função a de satisfazer à sua maneira as necessidades emergentes do defunto, tanto no aspecto material quanto no espiritual. Para isso, buscam subsídios nos imperativos instrumentais, ligados às atividades físicas e intelectuais, assim

2 Uma capela de missas representava o conjunto de cinquenta missas celebradas após o sepultamento, em função da alma do morto (Reis, 1991).

como, nos imperativos integrativos que, giram em torno do conhecimento da magia e da religião.

Quando falamos em religião, encontramos nos extravagantes rituais de morte ou maneiras de sepultar, um grande representante dos valores especializados que surgem a partir da organização, implicando num esquema ou numa estrutura bem definida, em que os principais fatores são universais, porque “são aplicáveis a todos os grupos organizados, os quais ainda, na sua forma típica, são universais de um extremo ao outro da humanidade” (Malinowski, 1962, p. 46).

O cuidado com o morto e o rito fúnebre transformam o ato mais privado do homem num acontecimento tribal ou social e as preocupações de ordem prática e de ordem religiosa misturam-se com o objetivo de aplacar a satisfação de necessidades psíquicas e espirituais ritualísticas, místicas e religiosas.

A morte de um membro do grupo ou familiar é um acontecimento que interfere profundamente na vida emocional dos parentes e amigos de modo perturbador e, “o comportamento ritual imediatamente subsequente à morte, pode ser considerado como padrão do ato religioso, enquanto [que] a crença na imortalidade, na continuidade da vida e no mundo inferior pode ser [...] [entendida] como um ato de fé” (Malinowski, 1984, p. 54), voltado ao culto à alma do falecido. Nessa perspectiva emergem ações e atitudes repletas de religiosidade, como meio de aplacar a dor da perda e da separação física, ao tempo em que, promovem entre os que ficaram a sensação da obrigatoriedade do cuidado eminente com a alma do morto.

O cortejo nas sociedades primitivas fazia parte de ritual tradicional que seguia sempre o mesmo roteiro ritualístico, enquanto que, na sociedade sergipana, o próprio morto podia estabelecer no testamento *post mortem* os seus desejos póstumos, quanto aos rituais religiosos fúnebres e de sepultamento. E ainda, encarregar terceiros (parentes e/ou amigos) na situação de testamenteiros, geralmente em número de três pessoas, para o caso de desistência ou sinistro, visando a que todas as suas determinações fossem cumpridas em tempo hábil.

Assim, “o ritual do desespero, as exéguias, os atos de carpição exprimem a emoção da família do morto e a perda de todo o grupo”. Além disso, confirmam e redobram os sentimentos naturais dos que ficaram criando um acontecimento social a partir de um fato natural. Todavia, embora nas cerimônias fúnebres, a mímica do desespero, da lamentação no tratamento do corpo e em seu sepultamento nada de transcendente se passe, estes atos representam uma função importante e possuem um valor considerável para “todas as culturas” (Malinowski, 1984, p. 54).

Quanto à religião, faz ascender o indivíduo àquilo que se poderia chamar de cooperação espiritual nos ritos fúnebres com vistas ao alcance do sagrado, fazendo ao mesmo tempo do corpo do morto um objeto de obrigações repletas de rito e de religiosidade.

Referências bibliográficas

Boudon, R.& Bourricaud, F. (1993). *Dicionário crítico de sociologia*. São Paulo: Ática.

Johnson, H. M. (1967).*Introdução sistemática ao estudo da sociologia*. São Paulo: Lidador, (Coleção Societas).

Gonçalves, H. de A. (1998). *As cartas de alforria e a religiosidade*. Sergipe (1780 - 1850). Aracaju: UFS. Mestrado em Sociologia, UFS, Brasil.

Laplantine, F. (1993). *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense.

Mair, L. (1969). *Introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Zahar, (Coleção Biblioteca de Ciências Sociais).

Malinowski, B. (1984). *Magia, ciência e religião*. São Paulo: Edições 70.

_________.(1962). *Uma teoria científica da cultura*. Rio de Janeiro: Zahar.

Reis, J. J. (1991).*A morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras.

Descobrir Aveiro com Eça de Queirós: dois itinerários de turismo literário

Sara Pinho[1]

Resumo: Esta investigação procura estudar o tema da Lusofonia e considerar a sua importância. Note-se que os países lusófonos têm construído uma relação coesa entre si, para a qual o contributo da literatura se tem demonstrado fundamental. Muitos escritores retratam a história destes países e/ou estão presentes no imaginário de muitos, como é o caso de Eça de Queirós. Este estudo propõe, assim, a criação de dois itinerários turísticos-culturais, em Aveiro, onde os visitantes podem revisitar o que anteriormente visitaram através das obras literárias de Eça de Queirós.

Palavras-Chave: Itinerários turísticos; Lusofonia; Eça de Queirós; Turismocultural; Turismoliterário; Aveiro.

Introdução

Este artigo tem como objetivo a elaboração de dois itinerários turísticos-culturais. Os itinerários serão realizados em Aveiro e terão por base as obras de Eça de Queirós e a Lusofonia.

Num primeiro momento, será apresentada uma reflexão sobre Lusofonia, Colonialismo e Pós-Colonialismo, explorando o "equívoco lusocêntrico", a língua e a perceção da Lusofonia nos países que a constituem. Posteriormente, será também apresentada uma reflexão sobre como o turismo poderá combater o "equívoco lusocêntrico" e como a partilha de uma língua comum é um fator fulcral para a atividade turística. Após esta reflexão será exposta uma análise relacional. Esta análise relacionará os conceitos de turismo, cultural e literatura. Além disso, será averiguado o contributo da cultura no turismo e como a literatura pode ser considerada um recurso no desenvolvimento de um produto turístico, pelo turismo cultural.

Terminada a análise relacional, será estudado o turista literário. Para tal, serão apresentadas as suas motivações e expectativas, bem como as adaptações das obras de Eça de Queirós no Brasil e em Portugal.

Por fim, serão apresentadas as propostas de itinerários referindo os locais a serem visitados, tais como a Oficina do Doce e o Museu de Aveiro, bem como citações das obras de Eça de Queirós a Aveiro.

1. Lusofonia, Colonialismo e Pós- Colonialismo

A literatura apresenta-nos um variadíssimo leque de definições de Lusofonia. Porém todas focam a partilha de uma língua comum entre mais de 250 milhões de habitantes à escala mundial (Sousa, 2012), sendo uma das setelínguas mais faladas nomundo (Trigo,

1 Mestranda em Gestão e Planeamento em Turismo, na Universidade de Aveiro; Licenciada em Turismo, Universidade de Aveiro – E-mail – saraapinho@ua.pt

2013). Deste modo, a Lusofonia reporta-se:

> "Ao conjunto de falantes de língua portuguesa à escala global. Geralmente abraça o total de habitantes dos países de língua oficial portuguesa (ou seja Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal, S. Tomé e Príncipe, e Timor-Leste); mas também os falantes das cidades de Macau (China), Goa, Damão e Diu (Índia); e os membros da diáspora (lusófonos e seus descendentes)" (Galito, 2012, p.5).

Salienta-se que aquilo que os portugueses entendem por Lusofonia só em parte coincide com aquilo que o Brasil, Angola, Moçambique, Guiné- Bissau, Cabo-Verde, São Tomé e Príncipe e Timor-Leste imaginam e concebem como tal. (Baptista, 2000). O que se justifica pela existência, entre os países colonizados, de ressentimentos históricos não superados (Galito,2012).

Para os portugueses, "a Lusofonia preenche um espaço imaginário de nostalgia imperial, para que « (...) nos sintamos menos sós e sejamos visíveis nas sete partidas do mundo»". (Lourenço, s.d., citado por Baptista, 2000,p. 5). Neste seguimento, salienta-se que a crítica pós-colonial tem alertado para o caráter político da ideia de Lusofonia que os portugueses detêm, na medida em que poderá ser utilizada para justificar projetos de neocolonialismo (Seixas, 2007).

Torna-se, assim, necessário abordar a teoria do "equívoco lusocêntrico". Esta teoria refere-se a Lusofonia como um espaço de refúgio imaginário e de nostalgia imperial, o que coloca Portugal no epicentro da ideia de Lusofonia. Esta realidade tem persistido para além da independência das várias nações de língua oficial portuguesa, ameaçando o desenvolvimento de uma ideia pós-colonial de Lusofonia enquanto comunidade de (múltiplas) cultura (s) (Martins, 2011, citado por Macedo, Martins & Cabecinhas, 2008).

Os mesmos autores destacam que o "equívoco lusocêntrico" assenta em duas ideias: numa relação privilegiada de Portugal em relação às ex-colónias e, ainda, o facto de as elites africanas e brasileiras acreditarem que a Lusofonia destina-se a solucionar o interesse português em manter uma espécie de supremacia pós-colonial sobre os restantes países onde se fala a língua portuguesa.

Assim, é necessário estudar se o turismo pode ser utilizado para combater o "equívoco lusocêntrico". O turismo pressupõe o contacto entre indivíduos de diversos países, cidades, regiões e continentes, o que resulta numa troca de ideais, tradições e costumes. Neste sentido, a interação entre as elites brasileiras e africanas com os portugueses, através da atividade turística, poderá resultar na alteração do sentimento das elites e, consequentemente erradicar com o "equívoco lusocêntrico". Todavia, esta situação pode ser alterada através da cooperação entre os países lusófonos para o desenvolvimento económico. Note-se que têm sido implementadas medidas neste sentido, tais como a criação do fórum para a cooperação económica e comercial em 2003; a promoção do intercâmbio de agentes e operadores de turismo e hotelaria; a criação de projetos de investimento e gestão de empreendimentos turísticos, de formação profissional e de promoção turística. Além disso, verifica-se o investimento de empresários portugueses, e não só, nos países que formam a Lusofonia (Sá, G. C., & Rangel, J. (Coords.),2011).

Este investimento é justificado pela perceção dos agentes do potencial do mercado turístico lusófono. Assim, para aproveitar e impulsionar o mercado turístico lusófono espera-se que os agentes cooperem entre si e que construam redes de negócio (Sá, G. C., & Rangel, J. (Coords.),2011).

A língua portuguesa é o elemento fundamental à existência da comunidade lusófona. Contudo, foi durante o período colonial uma das mais importantes expressões de poder, mas após o período colonial foi adotada por diversos países africanos como língua oficial (Macedo, Martins & Cabecinhas, 2008).

A partilha de uma língua comum facilita a interação entre os indivíduos. Esta realidade constitui um fator determinante à prática turística, uma vez que o turismo pressupõe o contato entre pessoas oriundas de territórios, países e continentes diversos, fomenta a interação entre visitantes e visitados,

bem como proporciona a troca de ideias, experiências e práticas sociais (Ramos, 2013). Contudo, pensar em aproveitar a homogeneidade linguística como possibilidade de incentivar o turismo entre os países é um desafio considerável, na medida em que são países distribuídos por vários continentes e com bastantes diferenças a nível cultural, assim como o desenvolvimento económicoeoÍndice de Desenvolvimento Humano. Em contrapartida,apartilhade uma língua em comum e de alguns aspetos culturais podem e devem ser valorizados para aproveitar a Lusofonia como um atrativo turístico e desenvolver o mercado turístico lusófono (Trigo, 2013).

2. Turismo, Cultura e Literatura

Sendo a Lusofonia constituída por uma diversidade de culturas torna-se necessário compreender essa diversidade e o modo como podemos promover a respetiva comunicação intercultural (Macedo, Martins & Cabecinhas, 2008).

Neste trabalho entenderemos a cultura como o "sistema integrado dos padrões de comportamento apreendidos, os quais são caraterísticos dos membros de uma sociedade e não o resultado de herança biológica" (Hoebel & Frost,1976, citado por Goulart & Santos, 1998, p. 20). Daqui é possível concluir que a cultura é o conjunto de crenças, costumes, realizações de época ou de um povo e, ainda, que é através da cultura e da linguagem que " (...) o homem organiza e constrói o mundo" (Almeida, R., Trigo, L., Leite, E. & Malcher, M. (Coords.) (2007)).

Considerando a definição de cultura e o facto de o turista viajar pela necessidade de participar em ambientes e sociedades diferentes dos que lhes são próprios, conclui-se que existe uma relação estreita entre turismo e cultura, na medida em que ambas aproximam o indivíduo das várias formas de organização sociocultural existentes nos diversos destinos turísticos (Goulart & Santos, 1998).

Da relação entre turismo e cultura surge o conceito de turismo cultural. No contexto do presente trabalho entenderemos turismo cultural do seguinte modo:

> "O turismo cultural pode ser definido como o tipo de turismo que abrange, exclusivamente, as atividades que se efetuam a partir do deslocamento com o intuito de satisfazer motivações relacionadas com o encontro com emoções artísticas, científicas, de formação e informação nos diversos ramos existentes, em decorrência das próprias riquezas da inteligência e da criatividade do homem" (Andrad, s.d., citado por Goulart & Santos, 1998).

Neste sentido, o turismo cultural pode utilizar a literatura para desenvolver um produto turístico porque aquela dá visibilidade as vivências, ao património, perspetiva a identidade cultural de uma nação, região e/ou lugar, ou seja, é uma expressão da cultura (Simões, 2009).

O mesmo autor destaca que a literatura conta-nos histórias e viagens maravilhosas. Como tal, oferece enredos quesuscitam o interessedo visitante e destacamum território, como é o caso de Eça de Queirós e de Jorge Amado no Brasil e em Portugal.

3. O Turista Literário

A literatura estimula o imaginário dos indivíduos através da exposição de uma realidade diferente da sua. Como tal, a motivação do turista é visitar os locais tornados ficção. (Simões, 2009).

O turista é considerado turista literário, ao viajar para conhecer e vivenciar um destino anteriormente "visitado"através da leitura. Assim, considera-se quealiteraturaconstitui um roteiro de viagem, na medida em que indica a cultura, os costumes de um local e o património cultural e natural. Como tal, o turista literário procura locais, hábitos e gastronomiareferidos nas obras

nãoseparandooimagináriodа realidade. Estarealidade deve ser cuidadosamente considerada na elaboração de um itinerário literário, na medida em que os locais e as comunidades referidas evoluem ao longo dos tempos e portanto o turista pode não encontrar o que leu (Simões, 1993).

Nas últimas décadas, o aumento da procura turística derivada do turismo literário é proporcional às adaptações da obra literária ao cinema, ao teatro, ao rádio e até a banda desenhada (Simões,1993). Neste sentido, espera-se que a adaptação das obras de Eça de Queirós ao teatro, a televisão, ao cinema e as traduções tenha suscitado o interesse dos indivíduos em visitar os locais referidos pelo escritor (quadro 1 e 2).

Quadro 1 - Adaptações realizadas no Brasil

Adaptações	Obras
Teatro	*O Primo Basílio* *O Crime do Padre Amaro* *A Capital*
Cinema	*Alces & C.ª*
Televisão	*O Primo Basílio* *Os Maias*

Fonte: Adaptado de Eça de Queirós, 2009.

Quadro 2 - Adaptações realizadas em Portugal

Adaptações	Obras
Teatro	*As Farpas* *O Crime do Padre Amaro* *Os Maias* *A Relíquia* *A Tragédia da Rua das Flores* *O Mandarim* *Contos* *A Ilustre Casa de Ramires*
Cinema	*O Mistério da Estrada de Sintra* *O Crime do Padre Amaro* *O Primo Basílio* *Contos*
Televisão	*O Mistério da Estrada de Sintra* *O Crime do Padre Amaro* *A Capital!* *Alces & C.ª* *Lusitana Paixão* *Contos* *O Conde d´Abranhos*
Rádio	*A Cidade e as Serras* *A Ilustre Casa de Ramires* *Contos* *O Primo Basílio* *A Tragédia da Rua das Flores*

Fonte: Adaptado de Eça de Queirós, 2009.

4. Metodologia

O objetivo do presente artigo é proporcionar uma experiência turístico-cultural aos turistas em Aveiro. Invocando, para tal, a Lusofonia e as obras de Eça de Queirós.

Como procedimento metodológico optou-se por uma revisão da literatura para auxiliar a criação de itinerários turístico-culturais na cidade de Aveiro. Desse modo, foram definidos e examinados vários conceitos, nomeadamente Lusofonia, Colonialismo, Pós-Colonialismo, Turismo, Cultura e Literatura e, ainda, o Turista Literário.

De seguida, procedeu-se a construção dos itinerários. Para tal, foram analisadas as atrações presentes no destino, panfletos, estudos sobre itinerários turísticos literários e algumas citações do escritor nos seus diários de viagem. Assim, são apresentados dois itinerários:

- "Aveiro e Eça de Queirós"
- "Lusofonia em Movimento"

Estes itinerários permitem visitar os locais que Eça de Queirós poderia ter visitado durante as suas visitas a Aveiro, em 1880 e 1884. A sua designação atendeu as atrações incluídas e as sensações que pode suscitar no participante. Deste modo, a designação do itinerário"AveiroeEça deQueirós"surgiu da perceçãodapresença doescritornacidade, enquanto o itinerário "Lusofonia em Movimento" teve em consideração o palheiro José Estêvão, Eça de Queirós e o José Estêvão.

Por fim, salienta-se que estes itinerários contemplam serviços turísticos existentes no destino com o intuito de fortalecer a atividade turística e enriquecer os itinerários, bem como implementar as referências de Eça à cidade e aos países lusófonos.

5. Proposta de itinerários

5.1. Itinerário "Aveiro e Eça de Queirós"

Visto que todos os pontos a serem visitados se encontram próximos um dos outros, a proposta é que o itinerário se faça de forma pedonal. Propomos que o ponto de encontro seja junto ao Museu Municipal de Aveiro (local onde o congresso irá ocorrer). Aqui os turistas serão presenciados com a relação de Eça de Queirós com Aveiro, nomeadamente com o facto de o escritor ter residido parte da sua infância em Verdemilho. De seguida, a atenção dos participantes será direcionada a Santa Joana. Para tal, será exposta a sua importância para a cidade, a sua referência na obra O Crime do Padre Amaro e a presença da Lusofonia no Museu de Aveiro, através do revestimento da igreja em talha dourada proveniente do Brasil.

Propomos uma paragem para almoço, que será no restaurante O Bairro, onde os turistas podem desfrutar da gastronomia regional e averiguar uma eventual influência da Lusofonia na mesma. Após o almoço, é aconselhado o passeio de moliceiro na Ria de Aveiro. Durante o passeio será explicada a relação da cidade com a Ria, bem como às referências de Eça ao Gabão de Aveiro, n´ Os Maias, e a Ria, nos seus diários de viagem. O dia terá o seu fim na Oficina do Doce onde o participante terá a oportunidade de conhecer, confecionar e saborear o doce típico da região, ovos-moles, imortalizado por Eça de Queirós, n´Os Maias.[1]

Para o turista que pretenda explorar um pouco mais Aveiro, aconselha-se a visita a Fábrica da Ciência, a Sé de Aveiro, a Universidade de Aveiro, a Praça do Peixe, o Museu de Arte Nova e a residência de Eça de Queirós em Verdemilho.

1 Em apêndice, pode ser encontrada a proposta mais detalhada, em desdobrável, que poderá ser utilizada por um Turista.

5.2. Itinerário "Lusofonia em movimento"

Propomos que a visita se inicie junto a estátua de José Estêvão. José Estêvão nasceu em Aveiro e devido às suas ideias radicais foi várias vezes obrigado a procurar refúgio fora do país. É da sua autoria o palheiro de José Estêvão, na Costa Nova, bem como a construção da primeira estrada e das pontes que viriam a ligar Aveiro à Costa Nova. Eça de Queirós frequentou assiduamente o palheiro e foi onde viveu ternos e inesquecíveis momentos com aquela que viria a ser sua esposa, Emília de Castro Resende, e onde corrigiu alguns manuscritos dos seus romances.

Assim, propomos que de seguida os turistas visitem o palheiro Estêvão, na Costa Nova. Para tal, podem recorrer aos transportes públicos disponíveis, diariamente, pela cidade de Aveiro, pela empresa Transdev. Com a visita ao palheiro os participantes podem conhecer um pouco da história de Aveiro, as visitas de Eça, e a ligação da cidade com o mar. Este recurso que foi utilizado para descobrir os países lusófonos e que os separa.

Propomos uma paragem para almoço, que será no restaurante Marisqueira da Costa Nova, onde os participantes podem saborear a gastronomia regional ligada ao mar, bem como averiguar potenciais influências lusófonas na confeção dos pratos típicos. Após o almoço é aconselhado o regresso a cidade de Aveiro, onde os participantes são convidados a terminar a sua visita na Oficina do Doce. Na Oficina do Doce o turista terá a oportunidade de conhecer, saborear e confecionar o doce típico da região, ovos-moles, imortalizado por Eça de Queirós, n´ Os Maias.[2]

Para o turista que pretenda explorar um pouco mais Aveiro, aconselha-se a visita a Fábrica da Ciência, a Sé de Aveiro, a Universidade, a Praça do Peixe, ao Museu de Arte Nova, ao farol da Barra e a residência de Eça de Queirós em Verdemilho.

6. Conclusões/Recomendações /Limitações do Presente Artigo

Após a realização do artigo, conclui-se que o turismo literário e o mercado turístico lusófono encontram-se em desenvolvimento e, ainda, que são uma oportunidade paraos destinos turísticos diversificarem a sua oferta. Assim, a nossa proposta reside em dois itinerários turístico-culturais que dão a conhecer um escritor lusófono e a sua ligação com a cidade de Aveiro e com a Lusofonia. Propomos que durante a visita os turistas sejam acompanhados por um guia turístico capaz de fornecer informações pertinentes sobre a Lusofonia e Eça de Queirós.

Destaca-se que os itinerários incluem atrações e atividades existentes no destino, o que beneficia o destino através da diversificação e da organização da oferta turística. Estes itinerários nãopretendem esgotar acriação de itinerários lusófonos, emAveiro, podendo existir espaço para novos itinerários, com mais inovação, contundo pensamos que numa fase inicial se trata de uma alavanca essencial para desenvolver esta cidade, sob a perspetiva lusófona.

2 Em apêndice, pode ser encontrada a proposta mais detalhada, em desdobrável, que poderá ser utilizada por um Turista.

Referências bibliográficas

Almeida, R., Trigo, L., Leite, E. & Malcher, M. (Coords.) (2007). *Cultura e Turismo*. Brasil: Ministério do Turismo, Instituto de Academias Profissionalizantes e Núcleo de Turismo da Universidade de São Paulo.

Baptista, M. (2000, 8-11 de novembro). *O conceito de Lusofonia em Eduardo Lourenço: Para Além do Multiculturalismo "pós-humanista"*. Artigo apresentado no III Seminário Internacional «Lusografias», Évora.

Galito, M. (2012). *Conceito de Lusofonia*. CI-CPRI, (16), 1-21.

Goulart, M. & Santos, R. (1998). "Uma abordagem histórico – cultural do turismo". *Turismo – Visão e Ação*, 1 (1), 19-29

Macedo, L., Martins, M. & Cabecinhas, R. (2008). *Blogando a Lusofonia: Experiências em três países de língua oficial portuguesa*. Anuário Internacional de Comunicação Lusófona, 121-142.

Sá, G. C., & Rangel, J. (Coords.) (2011). *À Descoberta da China e dos Países Lusófonos: Potencialidades Turísticas e Estratégias Promocionais*. Macau: Instituto Internacional de Macau.

Seixas, E. (2007). *Discursos Pós-Coloniais sobre a Lusofonia: Comparando Agualusa e Saramago*. Cronos, Natal-RN, 8 (1), 131-155

Simões, M. (1993). "De leitor a turista na Ilhéus de Jorge Amado". In *A Civilização das Terras de Jorge Amado* (pp.260-4). Lisboa

Simões, M. (2009). "Identidade Cultural e Turismo: a literatura como agenciadora de trânsito e possível elemento de sustentabilidade". In Cruz, C. (orgs), *Turismo Cultural – Estratégias, Sustentabilidade e Tendências* (pp. 49-68). Ilhéus: Editus

Ramos, F. (2013). "Turismo e Cultura". *Revista Turismo & Desenvolvimento*, 1 (20),

Reis, C. (2009). *Eça de Queirós*. (1ª ed.). Lisboa: Edições 70, LDA.

Trigo, L. (2013). "Turismo e Lusofonia". *Revista Turismo & Desenvolvimento*, 1 (20), 135-149

Apêndice

Apêndice 1- *Desdobrável do itinerário Aveiro e Eça de Queirós*

Apêndice 2 – *Desdobrável do itinerário Lusofonia em Movimento*

A VISITAR

Caso pretenda explorar mais um pouco Aveiro propomos a visita à Fábrica da Ciência, à Sé de Aveiro, à Universidade de Aveiro, à Praça do Peixe, ao Museu de Arte Nova, o Farol da Barra e a residência de Eça de Queirós em Verdemilho.

António Manuel Gonçalves e a Secção de Arte Oriental do Museu de Aveiro

Mª Madalena Cardoso da Costa[1]

Resumo: António Manuel Gonçalves, conservador dos museus, palácios e monumentos nacionais, diplomado pelo Museu Nacional de Arte Antiga (MNAA), em 1957, tendo tido como orientador João Couto, diretor do MNAA, foi diretor do Museu de Aveiro de 1958 a 1984.

Durante este período, na década de 60, preside a obras de ampliação e remodelação do Museu, levadas a efeito pelos Monumentos Nacionais, dedicando ainda a sua atenção e intervenção museológica a diversos museus da região e outros, designadamente a Casa-Museu Egas Moniz em Avanca, que abre ao público nesse período, o Museu da Vista Alegre de que prepara o programa museológico e a cujas obras de remodelação preside, e tem ainda intervenção da remodelação do Museu da Guarda, sob inquirição superior, cidade e região, das Beiras, ao qual o ligam laços familiares. A sua produção bibliográfica estende-se de 1954 a 1996, ou seja, vai além da sua vida activa e da sua passagem do Museu de Aveiro para o serviço de Belas-Artes da Fundação Calouste Gulbenkian, em 1984.

Membro do ICOM desde a década de 60 do séc. XX, com incumbência de representação nacional em congressos internacionais, é já de 1994, a sua última comunicação "A secção oriental do Museu de Aveiro", publicada nas atas do *IV Encontro de museus de países e comunidades de língua portuguesa, Macau, 1994* - Comissão Portuguesa do ICOM, Macau, Comissão Portuguesa do ICOM, 1996, pp. 47-50. O seu interesse pelo museu que dirigiu durante quase três décadas, a sua escolha da coleção do Museu de Aveiro, para apresentação da comunicação referida, já adiante da década de 90, denotam a sua já reconhecida projeção internacional, designadamente do Brasil (década de 60) ainda durante o período do Estado Novo, que se estende ao restante mundo lusófono, de tanta maior importância no período democrático, com a independência e autonomia das colónias ultramarinas, mas cujo património se mantêm no âmbito da lusofonia.

Palavras-chave: Museu de Aveiro / António Manuel Gonçalves / Secção de Arte Oriental

António Manuel Gonçalves, director do Museu de Aveiro (1958-1984)

António Manuel Gonçalves (AMG), natural de Lisboa, Licenciado em Histórico-Filosóficas pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra em 1955 e conservador diplomado com o curso de conservadores dos museus, palácios e monumentos nacionais do MNAA, após a frequência dos dois anos de curso,

1 Natural de Coimbra (16-11-1962); Licenciada em História – v. História da Arte, pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (1984, 14 valores); Mestre em Ciências da Educação – com a tese Museus e Educação em Portugal – pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Coimbra (1997, Muito Bom, por unanimidade); Doutoranda em História / Museologia e Património Cultural, pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (2008-2013); Técnica superior-do mapa de pessoal do Museu de Aveiro desde 1998, tem diversos trabalhos publicados de 1987 ao presente, sobre história, coleções e trabalhos nos diversos museus onde trabalhou, e desenvolve, desde os anos 90 de 1900, investigação sobre a temática museus e educação e sobre a museologia portuguesa; Equiparada a bolseira para doutoramento pelo IMC, I.P., com o apoio da FCT, em 2011-2012, e ainda ao abrigo do protocolo entre a tutela e a FCT em 2013 -14. E-mail de serviço: mmgccosta@drcc.pt)

a apresentação de dissertação final e a aprovação, em 1957, de acordo com a lei vigente, pode ser nomeado conservador dos museus nacionais, ingressando no MNAA. Com preparação teórico-prática, com particulares capacidades de reflexão no domínio da profissão, a museologia, e de investigação e redação, AMG reúne as condições para se candidatar a director dum dos museus do panorama museológico nacional.

Deste modo, do MNAA partirá para Aveiro, em 1958, sucedendo a Alberto Souto na direcção do Museu de Aveiro, durante o regime do "Estado Novo", posto no qual se manterá até aos anos 80 de 1900, já durante o período do regime democrático; por um determinado tempo acumula funções com o Serviço de Belas-Artes da Fundação Calouste Gulbenkian (FCG), e, no final do mesmo, tendo que optar, opta pelo regresso de novo a Lisboa a este serviço.

"Alargamento e renovação do Museu de Aveiro"

"Alargamento e renovação do Museu de Aveiro" é o tema da comunicação de AMG à 3ªreunião dos conservadores dos museus, palácios e monumentos nacionais, realizada no Museu Nacional Soares dos Reis, em 1962, posteriormente publicada. [1]

O Museu de Aveiro instalado no antigo Convento de Jesus, de Aveiro (da Ordem Dominicana feminina), com a Igreja e o Túmulo da Princesa Santa Joana classificados monumento de interesse nacional logo em 1910, é um museu criado pela Iª República; a sua criação legal data de 1912, pese embora a sua instalação se inicie em 1911, pela mão de João Augusto Marques Gomes, nomeado pelo Governador Civil de Aveiro, que virá a ser o seu primeiro director.

Além do percurso dito monumental, constituído pela Igreja, coro-baixo, claustro, coro-alto, capelas devocionais, vestígios das cozinhas do séc. XVIII, que ainda hoje se pode percorrer na visita ao Museu, o restante edifício conventual foi sendo alvo de diversas obras e adaptações ao longo de um século de museu. No período inicial, da direcção de Marques Gomes, o percurso de exposição denota ainda as reminiscências conventuais. Ao primeiro director sucede-lhe por um curto período de tempo José Pereira Tavares, reitor do Liceu de Aveiro, e a este, Alberto Souto, com quem, no final dos anos 30 e anos 40 de 1900 o Museu é submetido a grandes obras de remodelação, designadamente do percurso da exposição permanente, com novas salas e a introdução de luz zenital nalgumas delas, por exemplo; noutro caso, sendo simultaneamente arqueólogo, recolhendo no Museu achados do trabalho de campo por si realizado.[2]

No período de direcção do Museu de Aveiro de AMG, o Museu de Aveiro é alvo de uma nova empreitada de obras de beneficiação, levadas a efeito pela Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais, designadamente em 1960, concluídas em 1961, chefiadas pelo Arqtº Amoroso Lopes (Coimbra); todavia «*sendo a programação, projecto e realização resultado de atenta e esclarecida colaboração com o director do Museu*». [3] Esta «parceria», da estreita colaboração entre «o arquitecto e o conservador», que se poderá considerar um «clássico nos museus» foi repetidamente defendida por João Couto, no âmbito da museologia nacional, na remodelação ou criação de novos museus. [4]

Assim, no contexto das obras que ora se referem, se compreendem as palavras do seu director

1 Gonçalves, António Manuel. (1963, Agosto de). "Alargamento e renovação do Museu de Aveiro (comunicação à 3ª reunião dos conservadores dos museus, palácios e monumentos nacionais, Porto, 1962)", in Revista *Museu*. Porto: ed. Círculo José de Figueiredo, IIª Série, nº 5, pp. 112-116.

2 Costa, Madalena Cardoso da. (2010). "A. colecção de Escultura do Museu de Aveiro – historial, proveniência e constituição", in revista *MUNDA*. Coimbra: ed. GAAC (em publicação); NEVES, Francisco Ferreira. (1975). "Subsídios para a História d Museu de Aveiro", in *Arquivo do Distrito de Aveiro*. Aveiro, vol. XLI, pp. 241-260.

3 Gonçalves, António Manuel. (1963). *op. cit.* in Revista *Museu*, p. 5.

4 COUTO, João. (1962, Janeiro). "O Conservador e o Arquitecto", in *Ocidente*, vol. LXII, nº 285, pp. 30-31.

sobre o papel que coube então ao Museu: *«A nós coube propor algumas linhas mestras do actual arranjo do Museu de Aveiro, como: a programação geral da circulação e o ajustamento das secções de exposição, de arrecadação e de outros serviços, considerados em relação à utente ala nova (na sequência aliás de um plano que se vinha aplicando aos velhos recintos, já beneficiados»* [5]

Obras de beneficiação - de paredões, como de abertura de janelões, de pinturas e de rebocos -, de criação de novos espaços como a sala de Conferências, salas para as Exposições Temporárias, Biblioteca e as arrecadações («reservas») com condições apropriadas às diferentes colecções [6], obras de urbanização do espaço circundante –preocupação e obra iniciada pelo seu antecessor, Alberto Souto, e por este concluída quando presidente da Câmara de Aveiro- e obras de remodelação da exposição permanente, designadamente dos «salões de Arte Sacra», das salas da escultura, mas também de pintura ou ainda sala das carruagens, **instalação de outras colecções para conhecimento do público, como a da doação do Coronel-médico Nascimento Leitão (colecção oriental)**, ou, por fim, reinstalação «n*o segundo andar (…) condignamente a 'Galeria de Aveiro', albergando as secções de Arqueologia, Cerâmica, Pintura, Iconografia de ilustres aveirenses , culminando em salão, culminando em salão consagrado à 'Beira-Mar', para o que decidimos fazer construir (pr artífice competente) um barco moliceiro', à escla de 50% para centrar um conjunto artístico-documental relativo ao litoral aveirense.»* [7]

Poderá então dizer-se que, sob a direcção de AMG, o Museu de Aveiro surge remodelado, contemplando espaços adequados e públicos para desenvolver as suas plenas funções sociais e culturais, segundo os «modernos» preceitos da museologia nacional, e europeia. Contudo, no que ao «programa museológico do museu», na expressão actual, se refere, AMG apresenta algumas contradições na sua concepção, e na respectiva apresentação do Museu.

Por um lado, ainda em pleno período do «Estado Novo», sob a égide do enaltecimento da nossa identidade nacional, seguramente o contexto sócio-político cultural da época não foi alheio à feição etnográfica que AMG lhe deu, ao colocar um ´barco moliceiro' no Museu.

Por outro lado, o mesmo AMG na descrição do acervo do Museu de Aveiro, nos critérios de exposição permanente e na referência à riqueza do percurso monumental do antigo Convento de Jesus, tem mesmo a pretensão de considerar o Museu, na sua expressão o *«museu nacional do barroco»*. Diz mais: *«(…) O Museu de Aveiro é actualmente o mais extenso museu do país, logo após o Museu das Janelas Verdes (totalizando umas sessenta salas ou dependências e recintos); é o chamado «museu nacional do barroco» (sécs. XVII-XVIII); constitui decerto um dos mais interessantes escrínios de elementos arquitectónicos e decorativos dos séculos XV ao XVIII; é uma das mais opulentas das nossas galerias de escultura (sobretudo dos sécs. XVI a XVIII), indubitávelmente complementar da do Museu coimbrão Machado de Castro. Com as pinturas já beneficiadas ou em vias de competentíssima beneficiação no Instituto de Restauro de Lisboa, possui o Museu de Aveiro significativa colecção de tábuas quatrocentistas, a mais ampla que possui o país, além da da «Sala dos Painéis de S. Vicente de Fora» do Museu Nacional de Arte Antiga»* [8].

Ou seja, além da arte barroca, onde sobressai a talha arquitectónica e escultórica, AMG considera que a colecção de escultura do Museu de Aveiro completa a do Museu Machado de Castro, e na pintura primitiva portuguesa considera-o o segundo museu nacional a seguir ao MNAA. Na verdade, a denominação referida do Museu de Aveiro (na origem Museu Regional de Aveiro) de «museu

5 Gonçalves, António Manuel. (1963). *op. cit.* in Revista *Museu*, p. 5.

6 Trabalho este, das "reservas" do Museu, ainda hoje referido como exemplo, por Joana Amaral (Museu Nacional de Etnologia, Lisboa) em: Amaral, Joana. (2011, Dez.2012, Fev.) "Gestão de acervos em reservas museológicas", in *Informação ICOM.PT*, Série II, nº 15. http://www.icom-portugal.org/destaques,6,317,detalhe.aspx - 12.12.2011: 01:57

7 Gonçalves, António Manuel. (1963). *op. cit*, Revista *Museu*, p. 7.

8 Gonçalves, António Manuel. (1963). *op. cit. in* Revista *Museu*, p. 8.

nacional do barroco», foi nas décadas seguintes à direcção de AMG defendida, todavia nunca chegou a ser institucionalmente adoptada, sendo apenas utilizada como referência ao acervo do museu.

Neste contexto, coube então a AMG a missão de editar um novo roteiro do Museu, moderno e actual, fundamentalmente em acordo com a apresentação das colecções (de pintura, escultura, talha, ourivesaria, têxteis, cerâmica, vidro e metais, arqueologia e diversos, provenientes do fundo antigo do Museu e de outras incorporações) das salas e de percurso monumental, no contexto das obras coevas do museu. Este roteiro actualizado, é já um "roteiro" na verdadeira acepção da palavra, permitindo ao visitante uma visita mais completa, profícua e consistente.

Contudo, por outro lado ainda, para o tema que qui se trouxe, e pertinente no contexto do « Estado Novo », importa aqui salientae a preocupação de AMG em manter abertas ao público, no percurso da Exposição Permanente do Museu, renovando as obras expostas, as duas salas com a colecção da doação do Coronel-Médico Nascimento Leitão, colecção de arte oriental, já aberta e denominada pelo seu antecessor a «secção oriental do Museu».

Esta colecção, constituida pelas obras reunidas pelo Coronel-médico na tural de Aveiro, António Nascimento Leitão fora oferecida ao Museu em 1954, tendo o próprio realizado o respectivo Catálogo editado nessa data «Catálogo e relação descritiva da Secção Oriental do Museu Regional de Aveiro», ainda ao tempo da direcção de Alberto Souto. Tratou-se de uma doação de c. de 500 obras de arte/ objectos de arte sino-japonesa e siamesa, exemplos de grande e paciente labor artístico, com notável interesse para o Museu: *«artistico, histórico, mitológico, folclórico, paisagístico e supersticioso – vistos pelo prisma da fantasia e filosofia dos povos do Oriente*», nas palavras do autor [9]. Na relação descritiva da colecção doada, António Nascimento Leitão cataloga as obras por tipologias, natureza ou temática dos objectos, em: numismática, mobiliário de manufactura japonesa, com peças lacadas de vermelho, outro mobiliário, os oito imortais, prateleira de suspensão parietal, candeeeiros e lanternas, porcelanas, barro policromado, pratas ornamentais, quadros parietais e de mesa de diversos tamanhos e formas, objectos de prata, fotografias, bibletos, outros objectos, superstição no Japão, significado emblemático de animais, significado emblemático de plantas, frutos e flores, número místico, cores da China, quadros a óleo – retratos.

A colecção reunida pelo doador no Oriente, designadamente em Macau e terras circundantes, onde percorreu mal aí chegou os "tins-tins" da cidade, bric-à-bracs e velharias, em Cantão, Hong-Kong, Xangai e no Japão, e em Timor, constituiu assim um acervo significativo de arte oriental, adquirida em leilões, obtida em contrapartida dos seus serviços médicos, ou, ainda por intervenção diplomática, que estudou, comparando o seu valor histórico-artístico com outras colecções, na cidade de Aveiro. É de notar pois a importância que o Museu de Aveiro, instituição do Estado e o primeiro museu do distrito, assume, como o fiel depositário deste acervo, que doutra forma não seria conhecida do grande público, e, nomeadamente, no período do Estado Novo, onde a salvaguarda do império ultramarino foi móbil da nação. Como é de notar ainda, ter sido alvo de uma "secção" individualizada no Museu, a "secção oriental" – a qual, posto o que foi atrás referido, em nada se relacionava com o restante acervo do Museu - , não só no momento da sua doação, nos anos 50, como a sua salvaguarda, nas obras do Museu dos anos subsequentes, da década de 60, sob a direcção de AMG, mostrando assim que a política museológica do Museu de Aveiro – à semelhança da de outros museus nacionais - dá continuidade à valorização dos acervos de identidade nacional, sejam ou fossem eles do foro regional, como barco moliceiro, da arte portuguesa ou do foro da metrópole ou das colónias do império português. É esta então a "palavra de ordem" da política a desenvolver, e é neste contexto que se deve compreender cabalmente a importância desta doação ao Museu de Aveiro.

9 LEITÃO, António Nascimento. (1954). *Catálogo e relação descritiva da Secção Oriental do Museu Regional de Aveiro*. Aveiro: A Lusitania, p. 1.

António Manuel Gonçalves e a projecção internacional

Na senda do iniciado por seu mestre, João Couto, [10]AMG seguirá os seus passos no estabelecimento de relações culturais bilaterais e relações museológicas internacionais.

A perspectiva da dimensão internacional da valorização e protecção do património museológico nacional, AMG adquire-a ainda em Lisboa, em 1956, quando é instituída uma Comissão para acautelar as providências a adoptar em caso de guerra, com os bens culturais da nação [11]; mais adiante, no exercício das suas funções de director do Museu de Aveiro, compete-lhe assegurar a inventariação dos bens museológicos para este efeito, reportando à administração central, em concreto ao MNAA e ao seu director Dr. João Couto, presidente da Comissão indicada, chegando a abordar e apresentar este tem na 4ª reunião dos conservadores em Coimbra. [12]

Enquanto investigador, conservador de museu e director do Museu de Aveiro, as relações luso-brasileiras estabelecidas por AMG no percurso da sua vida profissional, serão frequentes e continuadas, quer no domínio da História da Arte, quer no da museologia.

No campo da museologia, além de Mª José de Mendonça, também discípula de João Couto (então directora do Museu dos Coches) ter sido a coordenadora do Iº primeiro simpósio luso-brasileira de museologia e de história da arte, promovido pelos Serviços Culturais da Embaixada de Portugal no Rio de Janeiro, realizado em 1966, coube a outros discípulos e colaboradores de Couto participar nesse simpósio, nomeadamente AMG, quem, na sessão dedicada ao tema 'Museus de Portugal', apresenta uma comunicação sobre "O Museu de Aveiro". [13] Estas relações bilaterais luso-brasileiras desenvolveram-se sobretudo ao abrigo de protocolos de cooperação cultural e intelectual, estabelecidos pelo Governo através do IAC, com os Serviços Culturais da Embaixada de Portugal no Brasil e os gabinetes culturais brasileiros, no final dos anos 50 e anos 60 de 1900. Refere-se ainda que AMG também desenvolveu o intercâmbio luso-brasileiro no plano da permuta de espólio bibliográfico, relevando a importância da história da Beira-mar em que o da biblioteca do Museu de Aveiro era rico.

No plano da museologia internacional, não pode deixar de ser aqui referida a entretanto criada Comissão Nacional Portuguesa do ICOM, exercendo AMG as funções de secretário da comissão de 1962 ao final dessa década. [14]

Uma década mais tarde, situando-se agora nos anos 70 de 1900, compreende-se a projecção de âmbito internacional que a museologia portuguesa, anteriormente iniciada por João Couto, também alcança com AMG. Em 1975, *The Directory of Museums*, a referência que faz da bibliografia da museologia portuguesa é precisamente a do guia dos museus de Lisboa, da autoria de AMG. [15]

Noutro plano, mais teórico e político, e como exemplo-síntese desta questão, é singular e de notar

10 Este esteve presente na Iª Conferência Internacional do Conselho Internacional dos Museus (ICOM), no pós-guerra, realizada em Paris, em 1948, escreve para o boletim do ICOM, a revista *Museum*, sobre o MNAA, empreende nos anos 50 as reuniões do Comité Internacional do ICOM para o restauro em Portugal, e, finalmente, promove as idas ao estrangeiro a diversas reuniões do ICOM, de vários dos seus discípulos e colaboradores, como Maria José de Mendonça, Abel de Moura e Augusto Cardoso Pinto, mais tarde Mª Teresa Gomes Ferreira e outros, como promove as visitas de estudo no estrangeiro, no âmbito do Centro de Estudos de Arte e Museologia, criado por João Couto no MNAA, dependente do IAC, atrás referido, como as de Madalena Cabral, Armando Vieira Santos, Mª Helena Sensfelt, Mª Alice Beaumont, Glória Nunes Riso Guerreiro, Adriano de Gusmão, este último sobre o qual precisamente AMG escreve, etc. In Costa, Madalena Cardoso da, *op. cit.*, 2012, pp. 211-212.

11 Despacho do Ministro da Presidência de 17 de Julho de 1958, dado ao abrigo da Lei nº 2084, Diário do Governo, Iª Série, nº 172, de 16 de Agosto de 1956.

12 Arquivo administrativo do Museu de Aveiro (pasta M-4).

13 Arquivo administrativo do Museu de Aveiro (pasta M-6/2).

14 Arquivo administrativo do Museu de Aveiro (pasta 6/1).

15 Hudson, Keneth; Nichols, Ann (1975). *The Directory Of Museums*, London And Basingstoke, The Macmilian Press Ltd, Pp. 374-376: Portugal (de A a Z); pp. 861-864: Bibliografia selecionada; p. 863: *"Portugal – Gonçalves, António Manuel, Museus de Lisboa (Guià Turístico de Lisboa, 1960)"*.

um manuscrito de AMG, transcrição de uma entrevista realizada a Mário Barata, historiador de arte e fundador do ICOM no Brasil no final dos anos 50, quando da sua estadia e passagem por Aveiro, em 1976. É interessante não apenas a introdução que AMG faz do seu interlocutor, onde evidencia a sua consciência explícita da importância do papel dos Museus no desenvolvimento democrático; como, por outro lado, da entrevista resulta uma avaliação museológica do Museu de Aveiro, por parte deste último, de franco reconhecimento do trabalho desenvolvido por AMG na modernização do museu.

Refere-se para concluir que AMG continuará a integrar a Comissão Nacional do ICOM e a participar em encontros promovidos pela mesma até à década de 90 de 1900.

No âmbito do ICOM, já em pleno período do regime democrático portanto, será necessário referir aqui a importância que assumem os encontros promovidos pela Comissão Nacional Portuguesa, um primeiro das comissões dos países ibéricos, Espanha e Portugal (I Encontro das Comissões Nacionais Portuguesa e Espanhola, 1988), e de seguida os encontros dos países de língua portuguesa: II Encontro de Museus e Países e Comunidade de Língua Portuguesa, 1989, III Encontro em 1991, IV Encontro em 1994 e V Encontro em 2000.

AMG participa no IV destes encontros, que decorreu em 1994, em Macau, sendo de notar finalmente, a sua apresentação de um tema com o título a "secção oriental do Museu de Aveiro", proveniente da doação Nascimento Leitão, facto de tanta maior importância, quanto o contexto em que se produz e se apresenta não ser já o do império português, quanto antes o da lusofonia, o contexto de uma língua, cultura e história comuns destes encontros, promovidos no intuito de conhecer e reconhecer os patrimónios e acervos culturais de matriz comum, que sobreveio à evolução dos regimes políticos e da autonomia de povos e nações: a língua portuguesa.[16]

Nesta comunicação sobre o acervo constituivo da secção oriental do Museu de Aveiro, apresenta extensivamente a figura do doador, seu curriculum literário e universitário, formado na Faculdade de Medicina do Porto e alargado em Lisboa, onde ingressa na carreira militar, no Instituto Central de Higiene, e sua carreira ao serviço do país em Macau e Timor durante três décadas, a sua obra publicada designadamente os seus estudos sobre a geografia da região de Aveiro, em jeito de *in memorium*, [17] a referência à doação ao Museu da sua cidade natal, e, por fim, salienta o papel e valor que lhe consagrou quando director do Museu de Aveiro: *"(...) distinguido aveirense que consagrou a Macau o melhor da sua vida profissional e doou ao Museu da sua terra natal todas as colecções de arte oriental que reuniu, salientamos apenas as 22 peças de mobiliário japonês. Dentro do programa de renovação do Museu d' Aveiro que nos cumpriu realçar, não olvidámos reunir, em 1962, na sala anexa ao Salão "Marques Gomes", não só esses móveis lacados japoneses como uma selecionada mostra das peças mais significativas das colecções".*[18]

16 Gonçalves, António Manuel. (1996). "A secção oriental do Museu de Aveiro" in *IV Encontro de museus de países e comunidades de língua portuguesa – Macau*, 28 de Fevereiro a 3 de Março de 1994. Lisboa: Comissão Portuguesa do ICOM, pp. 47-50.

17 Com os Cursos de Medicina Tropical e de Medicina Sanitária, seguindo na primeira década do séc. XX para o quadro de Macau e Timor, tendo sido director do laboratório de Análises Clínicas e bromotológicas de Macau; e em Timor tendo chefiados Serviços de Saúde nas operações militares de Ocussi em 1913. De licença na Europa de 1914-17, durante o período da Iª Guerra Mundial efectuou ainda práticas operatórias na Faculdade de Medicina na Sorbonne e no Hospital Saint Antpone e em Lisboa sa funções de guarda-mor da Saúde; Obteve prémios desde o ensino liveal e foi condecorado com a os graus de oficial de Comendador da Ordem de Aviz, entre outras. Das suas publicações destacam-se: *A Bacia Hidrográfica de Aveiro e a Salubridade Pública* e *Aveiro e a sua Laguna*. In Gonçalves, António Manuel. (1996). "A secção oriental do Museu de Aveiro", in *IV Encontro de museus de países e comunidades de língua portuguesa, Macau*, 1994 - Comissão Portuguesa do ICOM. Macau: Comissão Portuguesa do ICOM, pp. 47-48.

18 In Gonçalves, António Manuel. (1996). *op. cit.,* p. 50.

Referências Bibliográficas

Amaral, Joana Amaral (2011). "Gestão de acervos em reservas museológicas" in *Informação ICOM.PT*, Série II, nº 15. [Url:http://www.icom-portugal.org/destaques,6,317,detalhe.aspx, acedido em 12/12/2011]

Comissão Portuguesa do ICOM. (1989). *I Encontro das Comissões Nacionais Portuguesa e Espanhola – 24 a 26 de Maio de 1988 – Vila Viçosa*. s.l.: ed. Secretaria de Estado da Cultura / Fundo de Fomento Cultural.

____. (1989). *II Encontro de Museus de Países e Comunidades de Língua Portuguesa – 11 a 14 de Setembro de 1989* – Palácio Nacional de Mafra. Lisboa: Conselho Internacional dos Museus/ Comissão Nacional Portuguesa.

____. (1991). *III Encontro de museus de países e comunidades de língua portuguesa – Bissau, 26 a 29 de Novembro de 1991*. Bissau: Secretaria de Estado da Cultura. Juventude e Despostos da Guiné-Bissu / Comissão Portuguesa do ICOM.

____. (1996). *IV Encontro de Museus de Países e Comunidades de Língua Portuguesa – Macau, 28 de Fevereiro a 3 de Março de 1994*. Lisboa: Comissão Portuguesa do ICOM.

____. (2001). *V Encontro de museus de países e comunidades de língua portuguesa – Maputo, 18 a 24 de Setembro de 2000*. Lisboa: Comissão Nacional Portuguesa do ICOM/ com o patrocínio da Fundação Oriente.

Costa, Madalena Cardoso da. (2010). "A. colecção de Escultura do Museu de Aveiro – historial, proveniência e constituição" in revista *MUNDA*. Coimbra: ed. GAAC (em publicação).

Couto, João. (1962, Janeiro). "O Conservador e o Arquitecto", in *Ocidente*, vol. LXII, nº 285, pp. 30-31.

Couto, João; Gonçalves, António Manuel. (1960-62). *A Ourivesaria em Portugal*, Lisboa: [s. n.].

Gonçalves, António Manuel. (1996). "A secção oriental do Museu de Aveiro", in *IV Encontro de museus de países e comunidades de língua portuguesa, Macau*, 1994 - Comissão Portuguesa do ICOM. Macau: Comissão Portuguesa do ICOM, pp. 47-50.

____. (1943). *Alberto Souto e o Museu de Aveiro*. Porto: [s. n.].

____. (1963). "Alberto Souto e o Museu de Aveiro", in *Actas do II Colóquio Portuense de Arqueologia – Lucerna – Cadernos de Arqueologia do Centro de Estudos Humanísticos* (Anexo à Universidade do Porto), vol. III, pp. 324-338.

____. (1963). "Alargamento e renovação do Museu de Aveiro (comunicação à 3ª reunião dos conservadores dos museus, palácios e monumentos nacionais, Porto, 1962)", in Revista *Museu*, IIª Série, nº 5, Porto: ed. Círculo José de Figueiredo, pp. 112-116.

____. (1957). *As origens do 'Museu Nacional de Bellas Artes* [texto policopiado], Dissertação para o Estágio de Conservador dos Museus e dos Palácios e Monumentos Nacionais, apresentada no Museu Nacional de Arte Antiga. Lisboa.

____. (1965). "Aveiro", in *Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura*. Lisboa: ed. Verbo, vol. 3, cols. 101-1014.

____. (1978). "Bibliografia do Dr. João Couto", in *João Couto IN MEMORIAM*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 257-279.

____. (1967, [6ª edição]). "COUTO (João Rodrigues da Silva)", in *Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura*. Lisboa: ed. Verbo, vol. 6, cols. 235-237.

____. (1968). 'Discurso de António Manuel Gonçalves', in TAVARES, José Pereira, "*Inauguração da 'Casa-Museu' de Egas Moniz, em AVANCA*. Aveiro: Arquivo do Distrito de Aveiro, vol. XXXIV, nº 135, pp. 167-174.

____. (1960). *Historiografia da Arte em Portugal*, Separata do Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra. Coimbra: Coimbra Editora, vol. XXV, pp. 1-70.

____. (1976). *Introdução ao Museu de Aveiro*, Separata de 'Museus para quê", Lisboa: APOM, s.p. (7 p.).

____. (1972). "Museologia", in *Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura,* Lisboa: ed. Verbo, vol. 13, cols. 1580-1581.

____. (1972). "Museu", in *Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura,* Lisboa: ed. Verbo, vol. 13, cols. 1582-1591.

____. (1960). *Museus de Lisboa – guia*, Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa.

____. (1963, 27 de Julho). "Obras no Museu de Aveiro", jornal *Correio do Vouga*.

____. (1963, 27 de Julho). "Obras no Museu de Aveiro" , jornal *Litoral*.

____. (s.d.). *O Dr. José de Figueiredo e o Museu de Aveiro* (Comunicação apresentada na sessão de 31 de Maio de 1983, no ciclo evocativo do Cinquentenário da Academia). [s.l] (s.n.).

____. (1961). *ROTEIRO do Museu de Aveiro*. Aveiro: ed. Gráfica do Vouga.

Hudson, Keneth; Nichols, Ann (1975). *The Directory of Museums*. London and Basingstoke: The Macmilian Press Ltd.

Leitao, António Nascimento. (1954). *Catálogo e relação descritiva da Secção Oriental do Museu Regional de Aveiro*. Aveiro: A Lusitania.

Neves, Francisco Ferreira. (1975). "Subsídios para a História d Museu de Aveiro", in *Arquivo do Distrito de Aveiro*. Aveiro, vol. XLI, pp. 241-260.

TERTÚLIA 30

COLONIZAÇÕES E DESCOLONIZAÇÕES: PROCESSOS HISTÓRICOS 2

É possível falar em "descolonização" e "recolonização" em moçambique?

Fernanda Bianca Gonçalves Gallo[1]

Universidade de Campinas, Brasil

Resumo: O texto explora as possíveis continuidades e rupturas no contexto histórico de deslocamentos forçados na Província de Tete, Moçambique (1961-2013). Através deste tema, questiona a ideia da descolonização de certas práticas e analisa os riscos de se falar em recolonização. Como alternativa, propõe uma agenda investigativa que contemple as próprias experiências dos deslocados, neste caso, a experiência de habitar e do universo das casas que, possivelmente foram adaptadas, reorganizadas, refeitas e até mesmo negadas, pelos deslocados nos: aldeamentos coloniais, aldeias comunais e nos atuais reassentamentos de Tete.

Palavras-chave: Deslocamentos; Moçambique; Tete; Habitação; História-Antropologia.

1. Introdução: É possível falar em "descolonização" e "recolonização" em moçambique?

Este breve texto é fruto das inquietações teórico-metodológicas da minha pesquisa doutoral sobre os deslocamentos populacionais na Província de Tete, Moçambique, desde o período tardo colonial até os dias atuais. Com interesse histórico e antropológico busco investigar as permanências e possíveis rupturas sobre a prática de deslocar e concentrar pessoas em lugares pré-determinados, a saber: os *aldeamentos coloniais* (ou aldeias estratégicas) durante a última década do colonialismo; as *aldeias comunais* no período pós-independência e os atuais *reassentamentos*, resultantes dos megaprojetos de mineração, como aquele realizado pela empresa brasileira Vale.

Diante deste panorama histórico interessa problematizar três principais pontos que, por sua natureza não conclusiva, se apresentam em forma de perguntas: 1) Será que houve, de fato, uma prática descolonizadora em relação ás populações forçadamente deslocadas em Moçambique? 2) Os atuais reassentamentos empreendidos em Tete podem ser analisados como uma prática recolonizadora? 3) Como pensar os deslocamentos forçados em Tete, a partir do ponto de vista dos próprios deslocados?

As possíveis respostas serão esboçadas nos três tópicos que se seguem.

2. Deslocamentos forçados em Tete, ontem.

A década de 1960 trouxe indícios que o colonialismo, enquanto empreendimento econômico e obviamente político e social, se tornava algo insustentável. Pode-se citar como exemplos desta afirmação: as rebeliões de Cassange em Angola, no fevereiro de 1961; as pressões da Organização das Nações Unidas, (amparadas

1 Graduada em História (Universidade Estadual de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil), Mestre em Estudos Étnicos e Africanos (Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil) e Doutoranda em Antropologia (Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil). Na graduação trabalhou com populações de origem africana no século XIX em Santa Catarina, no mestrado dedicou-se aos refugiados da República Democrática do Congo que vivem atualmente em São Paulo e no doutorado voltou-se para Moçambique, depois de visitar o país pela primeira vez em 2011.

pelo conceito de desenvolvimento e direitos humanos do pós 2ª guerra); as críticas dos opositores de Salazar dentro e fora de Portugal; e, sobretudo, os movimentos de libertação nas antigas colônias portuguesas. Em relação á Moçambique, o início da guerra de libertação, em setembro de 1964, alterou algumas das práticas coloniais, entre elas, o deslocamento forçado, de grande parte da população camponesa, para os chamados aldeamentos.

Os aldeamentos em Moçambique, ou as chamadas *sanzalas* em Angola e *tabancas* em Guiné, tiveram como objetivo fundamental evitar o contato da população com as ideias nacionalistas, disseminadas pelo poder colonial como "subversivas" e "ameaçadoras". Além desta função estratégica, os aldeamentos funcionariam para mostrar ao mundo o esforço colonial em promover o "desenvolvimento comunitário", entre os dispersos povos africanos. Os aldeamentos seriam, portanto, um espaço de "proteção" e "bem-estar social" que, em tese, ajudariam a atrair as populações para o lado português da guerra.

Entre 1964 e 1968 os aldeamentos concentraram-se, sobretudo nos distritos de Cabo Delgado e Niassa e, entre 1968-1971, com a Frente de Tete, a militarização da região se tornou evidente e o número de aldeamentos cresceu na mesma proporção. Calcula-se que no mínimo 50% da população de Tete tenha sido deslocada para os aldeamentos. (Coelho, 1993).

O local escolhido para os aldeamentos era feito a partir de uma leitura estratégica militar de guerra, desrespeitando, portanto, as lógicas locais de organização do espaço. Importante salientar que a partir das reformas legislativas de 1961, as categorias *indígenas* e *assimilados* caíram por terra. Com isso, habitantes da metrópole ou do chamado Ultramar, teoricamente foram considerados parte de uma única "nação pluricontinental".

Assim sendo, os padrões dos colonos portugueses deveriam se estender, de forma paternalista, à antiga população indígena, e isso incluiu os padrões de moradia nos aldeamentos. Em relações às casas, as antigas formas de habitar e ocupar um espaço comum deveriam ser substituídas através da "construção de vedações separatórias dos talhões residenciais", além do estímulo à construção de compartimentos para banho e "a substituição gradual das habitações circulares por casas rectangulares de maior área, compartimentadas e com melhores condições de arejamento e luminosidade"[1].

As casas ditas tradicionais de palhota deveriam ser transformadas. Até então as aldeias rurais de Tete, especialmente no norte do Zambeze, eram constituídas por um número pequeno de habitantes e, as atividades produtivas, eram organizadas levando em consideração os laços de parentesco destas pequenas comunidades. Os novos aldeamentos quebraram esta lógica ao quadriplicar o número de pessoas em um mesmo espaço.

Outro problema causado pela remoção de pessoas foi a junção de diferentes autoridades tradicionais em um mesmo território. Sobretudo entre 1971 e 1972 não era difícil encontrar dois ou três régulos ou chefes de grupo em um único aldeamento. Muitas famílias foram obrigadas a conviver com pessoas que desconheciam e que não faziam parte de sua cosmovisão de mundo. Colheitas inteiras foram abandonadas e com isso, a simbologia da terra como espaço de cultivo com os ancestrais foi afetada. Em suma, a antiga terra ordenada, com o espaço específico para a colheita, socialização, culto, casas, currais, árvores e aves foi substituída por um espaço cartesianamente constituído e fechado por cercas de arame farpado e minas terrestres.

Inúmeros grupos fugiam antes e durante a implementação dos aldeamentos. Os motivos eram variados: falta de terras aráveis e água nos novos territórios, adesão aos nacionalistas ou ainda porque discordavam dos aldeamentos e se mudavam, muitas vezes, para os países limítrofes.

Com a independência do país em 1975, e a ascensão ao poder da FRELIMO os deslocamentos

1 "Desenvolvimento Geral da Região do Zambeze", " in Arquivo do Gabinete Plano do Zambeze, DREPA, Pasta 67, Tete.

forçados não cessaram. Segundo o projeto da FRELIMO, a produção agrícola, através das *machambas estatais* e das aldeias comunais, a um só tempo "enraizariam" a consciência revolucionária e modernizariam o país. Ou seja, a população rural deveria mais uma vez "deixar seus lares para morar em "vilas comunitárias" e trabalhar nas antigas fazendas coloniais agora nas mãos do Estado" (Fry, 2005:65).

As aldeias comunais seriam um espaço de combate ao "tribalismo", "obscurantismo", às religiões e práticas consideradas retrógradas como as fidelidades linhageiras e clãnicas. As aldeias comunais deveriam promover um espírito racional e científico e assim, recusar a diversidade de Moçambique em nome de um único projeto político nacional.

É fato que os artifícios da socialização do campo, utilizados pela FRELIMO, sofreram profundas críticas (Geffray, 1991) justamente por não atentarem às práticas culturais e sociais das populações rurais. Além disso, o campo também foi idealizado como um local para "reeducar" alguns elementos interpretados como lembranças da velha ordem colonial, a dizer: régulos, feiticeiros, prostitutas, vadios entre outros (Thomaz, 2007).

Mais uma vez, os padrões locais de habitação foram desconsiderados. Isso fica evidente no documento abaixo:

> A definição do local para habitar e local de produção não se compadecem com improvisos, pois dependem sempre de um apetrechamento científico que a população ainda não possui (...). O processo que conduz a uma vida nova tem de orientar-se por caminhos que busquem e encontrem uma nova morfologia. A morfologia revolucionária exige da técnica de construção maior durabilidade, maior proteção aos elementos, total salubridade, total dignidade de vida, menor custo. Fazer palhota todos os anos e viver todos os anos de uma vida, uma vida de palhota, é anti-economico ao nível do indivíduo e catastrófico ao nível da economia nacional. Portanto, o nascimento de novas unidades nas estruturas da aldeia comunal não pode ser independente do nascimento de novas estruturas de produção nacional.[2]

As semelhanças entre os Aldeamentos Coloniais com as Aldeias Comunais foram identificadas por alguns quadros da recente nação, como se pode ver no documento produzido por um órgão ligado à Universidade Eduardo Mondlane: "a solução já vista de longos arruamentos marginados por palhotas quadrangulares iguais, peca por ser aparentadas morfologicamente com os acampamentos coloniais, os aldeamentos ou aldeações. O aldeamento era construído sob o conceito de prisão, ou liberdade restricta. A aldeia Comunal tem de reflectir a ideia de liberdade organizada.[3]

Nos dois contextos, brevemente apresentados, a imposição de padrões de moradia exógenos, o deslocamento forçado, a condenação da dispersão como símbolo de atraso, o desmantelamento de práticas locais como o uso simbólico e material da terra, da casa, do espaço, se repetem. Com isso, será que podemos afirmar que houve uma descolonização na prática de deslocar forçadamente as pessoas? A resposta parece um sonoro não. Concentrar as pessoas para promover os "benefícios" do colonialismo (e tentar adiar seu fim) ou para edificar o socialismo moçambicano não parecem propostas tão diferentes.

Não por acaso, o historiador moçambicano Gabriel Mithá Ribeiro ao analisar as representações sociais sobre a atuação do estado colonial, do estado pós-colonial socialista e do estado pós-colonial democrático na cidade de Tete, afirmou que "ao nível das percepções sociais sobre o estado, existem tendências para uma maior aproximação entre o modelo de actuação da estado colonial e o modelo

2 *A aldeia Comunal*. Documento em formato de apostila com índice. AC/ 86 Documentos Diversos Tete 1983. Arquivo Histórico de Moçambique, Maputo.

3 *A aldeia Comunal*. Documento produzido pela UEM, IIC, TBARN 27 de setembro de 1977. AC/ 144 organização habitacional de uma aldeia. Arquivo Histórico de Moçambique, Maputo.

de actuação do estado pós-colonial da I República, do que entre este último e o actual estado democrático" (Ribeiro, 2004:5). Ou seja, a maioria de seus 61 interlocutores identificaram o tipo de governo empreendido por Samora Machel mais parecido com a administração colonial do que com a administração de Joaquim Chissano, então presidente de Moçambique na altura da pesquisa.

Neste caso, talvez fosse interessante falar de continuidades coloniais. Voltando a Gabriel Mithá Ribeiro, o que teria feito que as pessoas identificassem a proximidade de Samora com a administração portuguesa foi a violência exercida por ambos, no que se refere ao espaço rural. Tanto o trabalho forçado (colonial) como a cooperativização forçada (socialista) foram entendidos como uma violência pelos entrevistados. Outro ponto ressaltado foi o controle sobre o deslocamento de pessoas, simbolizado pelos guias de marcha obrigatórios tanto no período colonial, como no pós-colonial socialista.

Mas, se as semelhanças das práticas autoritárias em relação à população camponesa em Moçambique aparecem tanto na administração colonial como no pós-independência, como falar dos atuais reassentamentos empreendidos pelos mega-projetos? Seriam recolonizações?

3. Deslocamentos forçados em Tete hoje.

Com a presença da empresa mineradora Vale, atesta-se que a história dos deslocamentos em Moçambique continua em curso[4]. Além dos moçambicanos e não moçambicanos que vem migrando para a região de Tete em busca de emprego (Mosca e Selemane, 2011) um dos maiores impactos da empresa são os reassentamentos finalizados em 2009. A primeira fase do megaprojeto de carvão Moatize realizou dois reassentamentos que, juntos, somam 1313 famílias oriundas das comunidades de Chipanga, Malabwe e Begamoio. As 717 famílias consideradas rurais foram realocadas para o bairro do Cateme (40 km da vila de Moatize) e as 596 famílias consideradas de perfil urbano formam o atual bairro 25 de setembro, nas proximidades da vila.

O mesmo Cateme que reassentou 717 famílias em 2009 foi um aldeamento colonial criado em 1971 na região do então Posto Administrativo Caldas Xavier. As comunidades deste posto foram aldeadas devido ao receio que a FRELIMO chegasse ao acesso Moatize-Mutarara e, por consequência, alcançasse os distritos vizinhos da Zambézia, Manica e Sofala. Além disso, o posto de Caldas Xavier, deveria ser resguardado por conta da passagem da linha dos comboios Moatize-Beira, cuja emboscada, em janeiro de 1972, ameaçou o transporte de materiais para a construção da barragem Cahora Bassa, menina dos olhos de Portugal.

A mesma estrada de ferro que liga Moatize a Beira (alvo dos nacionalistas em 1972) foi interrompida na madrugada do dia 10 de janeiro de 2012 por cerca de 600 reassentados do Cateme. Os moradores protestavam contra as condições de vida a que foram submetidos. A falta de terras aráveis, transporte até a vila de Moatize, e as rachaduras das casas entregues pela empresa Vale, foram alguns pontos levantados pela população que foi brutalmente reprimida pelas Forças de Intervenção Rápida (FIR)[5].

Cateme é um ótimo exemplo de como a história dos deslocamentos em Moçambique se repete de forma contínua. Então será que neste caso, dos atuais reassentamentos em Tete, podemos falar em recolonização? Essa seria uma leitura possível se entendermos que uma empresa estrangeira, a Vale, de fato desenvolve suas atividades sem maiores empecilhos, ou seja, com o aval do governo moçambicano. Lembra um pouco as Companhias Concessionárias do século XIX que tinham uma autonomia para agir nos territórios concedidos a elas pela Coroa Portuguesa. Mas, se contextualizarmos que a prática de deslocar pessoas forçadamente foi uma prática colonial, que persistiu com o socialismo do pós-independência soa estranho falar em recolonização.

4 A Vale desenvolve o mega projeto de carvão Moatize, seu maior investimento no continente africano.

5 Ver: http://www.verdade.co.mz/nacional/24499-o-que-valeo-preco-do-desenvolvimento.

Cateme foi uma aldeia colonial, e hoje é um reassentamento, só falta descobrir que também foi uma aldeia comunal para a orquestração ser quase teatral. Nem é preciso tanto, pois sabemos que muitas aldeias comunais foram erguidas no mesmo local dos aldeamentos coloniais. Os discursos do desenvolvimento, promoção do bem-estar, da não dispersão, das casas mais robustas, e de uma suposta proteção está presente nos três contextos apresentados. Mas como inserir a leitura dos deslocados neste processo?

4. A experiência dos deslocados ontem e hoje, proposta investigativa

Talvez uma das opções de trabalho seja incluir na análise, além dos documentos históricos, a interpretação dos indivíduos que vivenciaram as diferentes formas de concentração populacional, acima citadas. Entender suas estratégias de sobrevivência frente aos processos de deslocamento, a que foram submetidos, é algo capaz de nos fornecer leituras interessantes sobre o assunto em questão.

Uma das possibilidades é discutir a categoria de casa. Entendendo que a casa é uma das esferas da "ação social" pode-se pensar uma infinidade de questões por intermédio delas. A casa pode ser apreendida como um espaço em que relações econômicas, de parentesco, crença e mesmo leituras de mundo se evidenciam.

Bourdieu (1970) ao descrever a casa *Kabyle* nos mostra, por exemplo, como as oposições arquitetônicas (parte baixa e alta das casas) as posições cardinais (leste e oeste) organizam e garantem o equilíbrio das famílias, e mesmo do grupo, já que as casas são inter-relacionadas. A parte baixa e escura da casa, local em que se guardam objetos úmidos, verdes ou crus como jarros de água, forragem verde é também o local dos seres naturais como bois, vacas e mulas. Com isso a parte baixa funciona como local de atividades naturais, como o sexo, o sono, o parto e a morte. Já a parte alta da casa, mais iluminada e nobre, é destinada aos humanos e hóspedes, objetos fabricados pelo fogo, utensílios de cozinha, a lareira - "ventre da casa", o fuzil - insígnia da virilidade e o tear - símbolo de proteção. Até mesmo o movimento de saída da casa, feito á leste, respeita a direção da luz. Já a porta deve permanecer aberta no verão, representando a prosperidade dos campos, e se fechada pode trazer escassez e esterilidade. Assim, segundo Bourdieu, a parte baixa seria destinada à natureza e a de cima à cultura. As oposições de gênero, do espaço dentro e fora, do leste e oeste, cozido e cru, entre outros, expressos na casa e seu conjunto, também estariam representados no próprio universo.

Sem dúvida a casa é um universo exploratório bastante rico. Importante pontuar que uma das principais motivações que levou os reassentados a se manifestarem, no janeiro de 2012, foram justamente as casas construídas pela empresa Vale. Algumas delas apresentaram rachaduras mas, possivelmente, outros elementos foram somados ao descontentamento. O fato das casas terem sido construídas por agentes externos, ou seja, sem participação dos reassentados dificultou aos mesmos visualizarem as novas construções como suas. Como bem demonstra Marcelin:

> "A construção mobiliza projetos individuais, recursos humanos e materiais de uma coletividade, constituída a partir de mecanismos socioculturais acionados pela ideologia da família e do parentesco Ela é uma prática, uma construção estratégica na produção da domesticidade. Ela também não é uma entidade isolada, voltada para si mesma. A casa só existe no contexto de uma rede de unidades domésticas. Ela é pensada e vivida em inter-relação com as (Marcelin, 1999:36)

No que se refere ao povo *nhungue*, numeroso na região de Moatize e nos reassentamentos atuais, a casa tem contornos singulares. Nas casas *nhungue* questões de geração e gênero estão presentes no dimensionamento do território destinado a casa. Os jovens *nhungues* ficam na casa dos pais até constituírem a sua família. Porém, quando atingem a puberdade, passam a viver no quintal da

casa dos pais, afastados da casa principal, numa construção nomeada *guero*, no caso dos rapazes, e *nthanga*, no caso das garotas. É neste compartimento que as raparigas recebem o seu noivo e os rapazes a sua esposa, durante os primeiros tempos de casamento, decidindo depois se melhoram a edificação ou se mudam para outro lugar.

Esta pequena informação pode ajudar a pensar como os *gueros* e os *ntanhga*, importantes instituições sociais, foram praticados (se é que o foram) nos aldeamentos coloniais e nas aldeias comunais e como o são nos atuais reassentamentos. Como a população deslocada nestes contextos reinterpretou e rearranjou seus espaços de morada? Que problemas e soluções enfrentaram/ enfrentam nesta importante questão?

Para termos ideia de como a questão das casas mobiliza discursos e disputas, um pequeno exemplo são as casas de banho construídos nas novas moradias dos reassentados pela empresa Vale. Segundo me explicou Carolina Coutinho[6], funcionária da Vale em Moçambique, os banheiros foram feitos fora da casa seguindo, segunda ela, o padrão da população antes do reassentamento. Já a chefe da Comissão Provincial de Reassentamento em Tete, Albertina Tivane, disse na mídia que as casas de banho deveriam ser dentro das casas, pois isso seria "um compartimento ideal"[7], além disso, ela enfatizou que: "como governo, abolimos as casas de tipo-l (um só quarto) porque são pequenas e não permitem o desenvolvimento *harmonioso* das famílias" (grifo meu). Nesta pequena anedota no mínimo dois discursos entram em jogo, Carolina Coutinho acreditando respeitar os hábitos locais e Albertina Tivane acreditando na Vale como possível agente de transformação de hábitos, na sua perspectiva, passíveis de mudança. Faltou perguntar aos mais interessados como as casas de banho deveriam ser dispostas.

Em suma, a proposta de pensar os deslocamentos através das casas dos deslocados, obviamente suas relações com tais espaços, é uma proposta ainda seminal. Com o avanço dos dados e da discussão teórica, a ideia é incluir a ação dos deslocado, nos contextos apresentados, e não só dos agentes deslocadores, esses sim com lugar já garantido na história mundial.

5. Conclusão

Em relação a pergunta fundante deste texto: "É possível falar em descolonização e recolonização em Moçambique?" a resposta é: depende. Depende do contexto empírico em que as categorias se aplicam. Ou seja, a interpretação das sociedades passa pela análise de situações sociais concretas. (Gluckman,1987)

Sem dúvida podemos falar de um processo político de descolonização que pôs fim ao período colonial Português em Moçambique. Porém, por mais boa vontade que tivessem os poucos quadros da FRELIMO[8], na edificação da nova nação, ao que tudo indica, as mentes não foram devidamente descolonizadas. No que diz respeito á pratica administrativa da nova nação moçambicana, a concepção portuguesa foi alternada por uma ideologia socialista, igualmente avessa ás inúmeras singularidades dos povos moçambicanos. Essa pretensa homogeneização alimentou questões mal resolvidas até hoje.

Diante do contexto empírico dos deslocamentos forçados em Tete, com alguma ressalva, ouso dizer que a população camponesa não vivenciou uma significativa mudança em suas vidas. Dos aldeamentos passaram para as aldeias comunais sem que efetivamente pudessem opinar sobre isso. Critérios de "bem-estar", desenvolvimento, trabalho, foram inseridos de fora para dentro, sem levar

6 Entrevista realizada em 13 de janeiro de 2011.

7 Disponível em: www.opais.co.mz Acesso em 12/10/2012.

8 Falo isso pois entrevistei algumas pessoas que trabalharam em aldeias comunais durante minha pesquisa de campo em Maputo e Tete entre abril e agosto 2013.

em consideração as vivências locais. Ou seja, na situação social específica dos deslocamentos forçados em Tete prefiro falar em continuidades coloniais. E se opto pelas continuidades não faz muito sentido falar em recolonização, ainda que empresas como a Vale se assemelhem ás antigas Companhias Concessionárias.

Além disso, falar em uma recolonização ou neocolonização, penso eu, reduz o debate ao nível das grandes estruturas como o Estado. Opto por centrar a análise nas experiências simbólicas e materiais das formas de habitar, e do universo das casas, vivenciado pelos próprios deslocados. Quem sabe assim, a morada ofereça-nos linguagens capazes de evocar formas de sociabilidade há muito desrespeitadas.

Referências Bibliográficas

Bourdieu, P. "La Maison Kabyle ou le monde renversé". In: Poullon, Jean et Maranda, P. (1970) *Echanges et communication – mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à Lócaion de son 60 anniversaire*. Paris: Haye Mouton, p. 739-758.

Coelho, J.P.B (1993). *Protected Villages and Communal Villages in the Mozambican Province of Tete (1968-1982): A History of State Resettlement Policies, Development and War*. Tese de PhD. Universidade de Bradford: Departamento de Estudos Económicos e Sociais.

Coelho, J.P.B (2003). "Da violência colonial ordenada à ordem pós-colonial violenta. Sobre um legado das guerras coloniais nas ex-colónias portuguesas". Revista Lusotopie.

Fry, P. (2005). *A persistência da raça: Ensaios antropológicos sobre Brasil e África Austral*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização brasileira.

Geffray, C. (1991). *A causa das armas. Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto: Ed. Afrontamento.

Gallo, F. "Relações Brasil Moçambique" in Notícias de Tete. [Url: http://www.pambazuka.org/pt/category/features/88318]

Gluckman, M. (1940-1958). "Análise de uma situação social na Zululândia moderna" in Feldman-Bianco, B. (org.) (1987). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global.

Marcelin, L. H. (1999). "A linguagem da casa entre os negros no recôncavo baiano". Revista Mana 5(2), pp. 31-60.

Thomaz, O. R. "Campos, aparato repressivo e construção social do inimigo: notas sobre a cooperação da RDA em Moçambique" in K. C. Silva (Ed.) (2007). *Timor Leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do estado*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, pp. 383-416.

Colonização dos corpos: Nudez, Sodomia e Inquisição no território luso-brasileiro[1]

Thiago Ferreira[2]
Universidade do Minho

Resumo: Pretende-se com este artigo identificar algumas características do processo de colonização do Brasil por Portugal, nomeadamente aquelas relacionadas ao domínio dos corpos. O propósito de estudo passa por analisar o modo como as descobertas e consequentes conquistas da então colônia portuguesa ultramarina vão além da tomada territorial e atingem sobretudo os corpos dos colonos, ao mesmo tempo que abrangem também os próprios portugueses. Centramos nossa investigação em hábitos socioculturais ligados à nudez e ao homoerotismo, bem como a consequente punição dos mesmos por parte da Igreja Católica. Neste sentido, nossa discussão fundamenta-se a luz das teorias da História e da Sociologia, estudadas por autores como Figari, Trevisan, Mott e Del Priori. Os resultados que emergiram da mesma apontam para certos dispositivos de controle moral e doutrinário católicos que impactaram as práticas homoeróticas deste aquela época. Conclui-se portanto que a composição histórica da homossexualidade no Brasil é alicerçada tanto por aspectos ligados ao modelo sexual indígena e africano quanto aqueles relacionados ao modelo sexual hegemônico, provenientes da Europa.

Palavras-chave: Colonização; Corpo; Sodomia; Inquisição

1. Introdução

Atualmente estão por todo o lado: nas bancas de jornais, nas placas de *outdoors* pelas ruas, cinema, nas novelas e nos programas de *reality show* da televisão. Na chamada "Casa dos Segredos" não há sigilos, do contrário: eles são expostos livremente sem o menor pudor. Também fazem-se notar no Facebook, no Instagram e demais redes sociais, além dos *sites* das celebridades. Estas, por sua vez, muitas vezes não parecem importar-se em tornar explícitas suas predileções na cama, seus hábitos sexuais e suas intimidades. Os corpos e a nudez, outrora controlados e castigados, agora não mais marginalizados, circulam naturalmente pelos mais diversos meios de comunicação. Passam a ser exibidos nas mais diferentes telas, em horário nobre inclusive. Porém, desde a chegada de Pedro Álvares Cabral ao Brasil, o modo de encarar o corpo, a nudez e a sexualidade sofreram severas mudanças.

Desde então, homens e mulheres foram obrigados a redefinir suas formas de olhar e experienciar os seus próprios corpos, subjugados aos "bons modos" advindos do Velho Mundo. Se antes "a inocência desta gente é tal, que a de Adão não seria maior, quanto a vergonha", conforme a descrição de A Carta de Pero Vaz de Caminha em 1500, agora por vezes estes são definidos como seres piores do que os animais: selvagens, imundos, pecaminosos.

1 Este trabalho baseia-se parcialmente na dissertação intitulada "Cabral segue sua nau: As representações da homossexualidade masculina luso-brasileira nas revistas Júnior e Com'Out", sob a orientação da professora Doutora Silvana Ferreira Silva Mota Ribeiro, a qual será defendida brevemente para à obtenção do título de Mestre em Ciências da Comunicação.

2 Mestrando em Ciências da Comunicação (Publicidade e Relações Públicas) – thf.ferreira@gmail.com

As crianças indígenas, donas do “reino dos céus” segundo os relatos da própria Bíblia, aprendiam nas aulas de catequese com os padres jesuítas a esconderem suas “vergonhas”, uma vez que a nudez dos nativos assemelhava-se ao despudor das bestas, promotora de pecados severamente condenados pela Igreja Católica; mesmo aquela percebida nos pequenos indígenas. Assim, entre o inocente e a devassidão, tal instituição instaurava seus dispositivos de controle, a policiar as intimidades e punir as práticas sexuais julgadas desviantes.

Contudo, de que modo todo este processo ocorreu? Terá esta transformação algum reflexo sobre a maneira como vivenciamos nossa intimidade e lidamos com os nossos corpos na contemporaneidade? Na presente investigação retoma-se os primeiros anos da história dos portugueses no Brasil para estudar-se como os processos civilizatórios vão progressivamente produzindo saberes, propagando informações, denunciando e reprimindo a nossa relação com a sexualidade – nomeadamente a homossexualidade. Busca-se na História as razões para tamanha exposição corporal nos *media*, ao mesmo tempo em que (ainda) depararmo-nos com julgamentos morais e repressores oriundos do princípio do século XVI, mesmo nos dias atuais.

2. Terra à vista! E os corpos também

Pero Vaz de Caminha, em sua carta ao rei de Portugal, parecia descrever o Paraíso: “As águas são muitas e infindas. E em tal maneira grandiosa (esta terra) que querendo aproveitá-la tudo nela dará” (Caminha, Pero Vaz. A Carta. 1500). Neste cenário, não escaparam aos olhos do navegador os corpos que ali habitavam.

> Quando fizemos vela, estariam já na praia assentados perto do rio obra de sessenta ou setenta homens que se haviam juntado ali poucos e poucos. [...] homens da terra, mancebos e de bons corpos [...] A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam de cobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto (Caminha, Pero Vaz. A Carta. 1500).

Sob o olhar atento dos portugueses, observou-se repetidamente que os índios não eram circuncisos, porém, ao contrário, “assim como nós”. A positiva impressão que Caminha teve acerca dos desnudos habitantes, porém, estava longe de ser unânime. Enquanto muitos viajantes europeus do início do século XVI tinham os índios brasileiros como seres puríssimos (a alimentar o mito renascentista do “bom selvagem”), outros viajantes porém os consideravam seres “piores que as feras” (ou, de acordo com o capitão francês Villegaignon, em sua carta a Calvino, “animais de rosto humano”). Para os livres-pensadores renascentistas, os índios deveriam ser respeitados posto que eram humanos; já para os missionários e comerciantes escravistas, eles eram selvagens animais a serem doutrinados e domesticados (Trevisan, 2000, p. 63).

Era 1500: pleno desabrochar do Renascimento na Europa e chegada dos portugueses ao Brasil. Del Priori (2011) conta-nos que, nesta época, em 1566, era dicionarizada pela primeira vez a palavra *erótico*, na França. O vocábulo designava “o que tiver relação com o amor ou proceder dele”. Nas artes, o homem era colocado no centro do mundo pelo humanismo – e não mais Deus –, a evidenciar os corpos e sua nudez. Durante a Renascença, amor e beleza andavam lado a lado, devido à teoria neoplatônica. Petrarca e outros autores trataram desse tema para debater a relação entre o belo e o bom, entre o visível e o invisível. Não obstante, as indígenas brasileiras eram tidas como criaturas inocentes pelos cronistas seiscentistas. Sua nudez e seu pudor eram lidos através de lentes que desconheciam o mal, a ligar, então, a “formosura” à ideia de pureza. Até suas “vergonhas depiladas” aludiam a uma imagem sem sensualidade, numa época em que a penugem cabeluda era o símbolo

máximo do erotismo feminino (Del Priori, 2011, p. 15-16).

Desde o início da colonização repudiou-se a nudez e tudo aquilo que ela simbolizava. Os padres jesuítas, por exemplo, mandavam importar de Portugal tecidos de algodão a fim de cobrir as crianças indígenas que frequentavam suas escolas. Aos olhos dos colonizadores, a nudez indígena era parecida à dos animais; já que os índios, assim como as bestas, não tinham vergonha ou pudor natural. O corpo nu era encarado como foco de pecados duramente condenados pela Igreja naqueles tempos: a lascívia, a luxúria, os pecados da carne. Portanto, vesti-los era afastá-los do mal e do pecado. Além disso, como se queixava Padre Anchieta, além de andarem peladas, as índias não se negavam a ninguém (*idem*, p. 17). Diante deste pansexualismo cândido e ao mesmo tempo libidinoso, o historiador Abelardo Romero nomeou os indígenas brasileiros de "devassos no paraíso". Verdadeiramente, os códigos sexuais dos índios daquela época nada tinham em comum com o puritanismo do Ocidente: davam pouca importância à virgindade e até chegavam a condenar o celibato (Trevisan, 2000, p. 64).

Imagem 1. *Nativos e as práticas da "sodomia".*

que habitavam o paraíso tropical, nenhum outro choc a da "sodomia", do "pecado nefando" ou "sujidade" (*ibic* sexual que, em Portugal, ganhava também outras deno sodomita, bugre, pecado mau, amor dos nobres, amo ia, puto, vício italiano, vício dos clérigos, nefandice e m tamente a designação interpelante mais utilizada, que, nificava também uma pessoa ridícula, avarenta ou mes nações "amor elegante" e "amor dos nobres" possa- nos es com outros pecados – a avareza, por exemplo – que ada sofrida pelo homoerotismo na época.

Os colonizadores, pasmos ante a rudeza dos nativos, chegaram quase a duvidar de que se tratava de seres humanos (von Martius *apud* Trevisan, 2000, p. 65). Isto porque, para os europeus – católicos ou reformados –, o pecado da sodomia inscrevia-se entre os quatro *clamantia peccata* ("pecado que clamam aos céus") da Teologia Medieval (Figari, 2007; Trevisan, 2000). O padre Manoel de Nóbrega foi quem provavelmente notou pela primeira vez tal costume no Brasil, em 1549, quando relatou que muitos colonos tomavam os índios como mulheres, "segundo o costume da terra" (Trevisan, 2000, p. 64). Para Figari (2007), os séculos XVI e XVII, principalmente o primeiro, compreendem a época em que a dualidade império-colônia são construídos sobre esse alicerce significante. Em 1571, quando D. Sebastião promulgou a "Lei sobre o pecado nefando da sodomia", fez as seguintes considerações:

> Vendo eu como de algum tempo a esta parte foram algumas pessoas de meus reinos e senhorios culpadas no pecado nefando, de que eu recebi grande sentimento pela graveza de pecado tão abominável e de que meus reinos pela bondade de Deus tanto tempo estiveram limpos (Mott, 1988 *apud* Figari, 2007, p. 49).

Uma vez que que a sodomia era mencionada pelos Cancioneiros medievais já a partir do século XIII, tal afirmação não era historicamente correta, além do mais, havia uma experiência homoerótica marcante nas principais cidades lusas (Mott, 1988; Higgs, 1999 *apud* Figari, 2007, p. 49). Aqui nota-se, no entanto, uma ressignificação do homoerotismo enquanto mais uma característica negativa dos incivilizados e selvagens habitantes do paraíso. Tal fato pode ser confirmado ao levar-se em consideração a perseguição à sodomia em Portugal. No século XVI, dentre os trinta primeiros presos

acusados de sodomia, doze não eram portugueses e os únicos levados à fogueira foram um turco e os outros mulatos (Figari, 2007, p. 49). Assim, de acordo com Mott (1988), pode-se afirmar que nos cem primeiros anos de sua existência, "o Santo Ofício perseguiu mais os alienígenas do que nas centúrias seguintes, que representam 31% da totalidade dos sodomitas processados, caindo para 9% no século XVIII" (*apud* Figari, 2007, p. 50).

Mas não somente de índios e europeus era composta a população brasileira dos tempos coloniais. Grande parte dela era formada também por escravos negros, trazidos da África pelos comerciantes portugueses e ingleses, a partir de 1542. A chegada dos escravos africanos fez aumentar o número de homossexuais no Brasil, já que uma significativa documentação dá conta da presença da prática tradicional e pré-colonial do homoerotismo masculino e feminino, tanto na região do Congo-Angola, quanto na Costa da Mina. O capitão Cadornega, em sua *História geral das guerras angolanas*, comprovou o quão institucionalizada era entre os negros a prática do chamado "pecado nefando", "amor grego" ou "vício italiano":

> Há entre o gentio de Angola muita sodomia, tendo uns com os outros suas imundícies e sujidades, vestindo como mulheres. Eles chamam pelo nome da terra: *quimbandas*, os quais, no distrito ou terras onde os há, têm comunicação uns com os outros. E alguns deles são finos feiticeiros para terem tudo mau e todo o mais gentio os respeita e os não ofendem em coisa alguma. Andam sempre de barba raspada, que parecem capões, vestindo como mulheres (Cadernega [1681] *apud* Mott, 2005).

É importante observar que o discurso é desqualificante e irônico ao utilizar-se de adjetivações como "sujidades", "imundícies" e "parecem capões". Além disso, por duas vezes, fala-se do hábito dos africanos estarem "vestindo como mulheres", a tornar explícita a relação existente entre o travestismo e às práticas "sodomíticas". Outro ponto importante é que os *quimbandas*, embora estivessem travestidos, eram respeitados e considerados em sua qualidade de "feiticeiros". Para Mott (2005), tratava-se mesmo de temor por parte da população tribal diante da desenvoltura do *quimbanda*, que usava e abusava de seu poder. De acordo com a confirmação do padre Cavazzi, citada pelo autor: "Não há lei que o condene como não há ação que não lhe seja permitida. Portanto, fica sempre sem castigo, embora abuse sem embaraço de sua impudecência, tão grande é a estima que por ele o demônio inspira!". Em 1591, na primeira Visitação do Santo Ofício à colônia ultramarina, foi denunciada a presença de um autêntico "quimbanda" em Salvador: o escravo Francisco Manicongo recusava-se vestir as roupas de homem que lhe dava seu senhor, "recusando-se trazer o vestido de homem que lhe dava seu senhor" – é o primeiro travesti que se tem notícia na história do Brasil (Mott, 2005). O mais acertado é dizer que a noção de pecado foi de tal forma abrandada nos trópicos que a repressão tornou-se mais frouxa na colônia do que no Reino. Este relaxamento justifica o alastramento e desenvoltura dos *fanchonos* e *sodomitas, tibiras e çacoaimbeguiras, adés* e *quimbandas* praticaram seus desejos mais ternos e profundos: o amor entre iguais.[1]

O mesmo não se pode dizer, contudo, da Europa dos séculos XVI a XVIII. Não apenas em Portugal, mas também na Espanha, França e Itália católicas – bem como na Inglaterra, Holanda e Suíça protestantes – a sodomia era severamente punida. As punições variavam desde multas, prisão, confisco de bens, expulsão da cidade ou país, trabalho forçado, passando por marcação com ferro em brasa, abominação e açoite público até a amputação das orelhas, castração, morte na forca ou na fogueira, afogamento e empalamento. Entre os punidos, encontrava-se tanto nobres, eclesiásticos, marinheiros e universitários, quanto simples camponeses, artesãos e servos. Mesmo assim, as relações homoeróticas eram bastante comuns no meio da aristocracia, generais, reis e artistas. Entre estes

1 Mott, Luiz. Sodomia na Bahia: o amor que não ousava dizer o nome [online]. Salvador: UFBA. [http://www.inquice.ufba.br/00mott.html, acedido em 20/08/2012].

últimos, há indícios vindos de fontes diversas que atestam a homossexualidade de Michelangelo, Shakespeare, Cellini, Caravaggio, Leonardo da Vinci e Marlowe (Trevisan, 2000, p. 127).

Temendo as ameaças da Reforma, na Europa do século XVI, a Igreja Católica revidou com a Contra-Reforma e apertou o cerco em torno de todos estes costumes desviantes, em todas as classes sociais. Para viabilizar tal controle doutrinário e moral, foi criado o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, o qual começou a funcionar em Portugal no ano de 1536 e permaneceu até 1765, sendo oficialmente extinto em 1821 (Higgs, 1999 *apud* Figari, 2007; Trevisan, 2000). No entanto, foi só em 10 de janeiro de 1553 que D. João III concedeu a Provisão autorizando os Inquisidores a procederem contra os sodomitas[2]. A partir de então, a preocupação do poder real e do poder eclesiástico da metrópole era encontrar maneiras mais eficazes de controlar a população da colônia ultramarina que, justamente por estar tão distante, possuía a tendência natural de desleixar-se dos preceitos de Deus e de Sua Majestade (Trevisan, 2000, p. 128).

Mesmo assim, não havia no Brasil tribunais do Santo Ofício, diferentemente de outras partes da América hispânica, onde funcionaram sedes em Cartagena, Lima e México. As atividades inquisitoriais brasileiras ficavam a cargo do Bispo da Bahia. De todo modo, o Tribunal de Lisboa visitou o país em quatro oportunidades: duas ocorridas na Bahia (1591-1593 e 1618-1620)[3], uma em Pernambuco (1594-1595) e uma última no Pará, em 1763 (Figari, 2007, p. 66). Dentre as três primeiras visitações, os "desvios morais" representavam 26,83% das culpas confessadas e 18,24% das denúncias ocorridas, sendo a sodomia o pecado mais denunciado (Vainfas, 1986 *apud* Figari, 2007; Mott, 2010). Para se ter uma ideia, dentre as mais de quatro mil denúncias e 400 processos de sodomia arquivados na Torre do Lombo de Lisboa, Mott (1994a) localizou cerca de 283 denúncias de residentes no Brasil por praticarem a sodomia. Quanto às punições para tal pecado, o Livro V das Ordenações Affonsinas (1329), bem como as Ordenações Manuelinas (1512) e as Filipinas (1603) – que vigoraram no Brasil na época colonial e foram posteriormente incorporadas à Constituição do Império em 1823 –, deixa claro:

> Qualquer pessoa, de qualquer qualidade que seja, que pecado de sodomía por qualquer maneira cometer, seja queimado, e feito por fogo em pó, para que nunca de seu corpo e sepultura possa haver memória, e todos seus bens sejam confiscados para a Coroa de nosso Reino, posto que tenham descendentes; pelo mesmo caso seus filhos e netos ficarão inábiles e infames, assim como os daqueles que cometerem crime de Lesa Majestade (Ordenações Manuelinas, Tit. XII, [1512] 1797:47-49; Ordenações Filipinas, Tit. XIII, [1603] 1999:91-94 *apud* Figari, 2007).

Por mais paradoxal que pareça, o maior efeito dos processos do Santo Ofício não eram os castigos em si, acredita Figari (2007), mas a ativação dos "mecanismos de denúncia" em torno destes castigos, que faziam circular o discurso dominante sobre a sexualidade e se normatizava no consenso popular. Para tanto, tais castigos precisavam ser encenados de modo exemplar e impressionante. Por esta razão, eram organizados vistosos e cênicos "Autos da Fé" ou se infringiam degredo, açoites, confiscos de bens ou morte na fogueira. Na realidade, a formação discursiva sobre o homoerotismo, mais do que prescrever e fazer calar, era reflexiva e pedagógica. Representava um mecanismo complexo de produção do saber, propagação da informação, denúncia e castigo acerca da construção/afirmação do modelo masculino/ativo. O fato da população acreditar, por exemplo, que a sodomia possuía relação com as pragas, os terremotos, as pestes e outras calamidades públicas evidenciava o caráter

2 Mott, Luiz. Sodomia na Bahia: o amor que não ousava dizer o nome [online]. Salvador: UFBA. [http://www.inquice.ufba.br/00mott.html, acedido em 20/08/2012].

3 C.f. Mott, Luiz. Bahia: inquisição e sociedade [online]. Salvador: EDUFBA, 2010. Disponível em www.creasp.org.br/biblioteca/wp-content/uploads/2012/07/mott-9788523205805.pdf.

persuasivo para culminar na exclusão e/ou extermínio dos sodomitas, a tornar as fogueiras e "Autos da Fé", portanto, verdadeiras festas populares[4] (Figari, 2007, p. 68).

"A Igreja era o aparelho preferencial de definição, produção de sentidos e controle dos discursos sobre sexualidade", afirma Figari (2007), que esclarece que "esse mecanismo de produção de comportamentos e pecados se erige como dispositivo de controle" (Figari, 2007, p. 60). De fato, as regras da Igreja Católica pareciam dormir sob os leitos, juntamente com todos os tipos de casais. Proibiam-se a estes as práticas consideradas "contra a natureza", todas as relações "fora do vaso natural" e "quaisquer tocamentos torpes" que culminasse na ejaculação. Deste modo, eram perseguidos os "preparativos" ou preliminares ao ato sexual. O sexo admitido era restrito àqueles destinados à procriação. Tanto que até mesmo entre os casais heterossexuais era proibido praticar certas posições durante as relações sexuais, gozar fora do "vaso" e penetrar outro "vaso" que não fosse o "vaso natural" (Del Priori, 2011, p. 42-43).

3. Considerações finais

Os relatos da Carta de Caminha descrevem um paraíso disperso, cujos habitantes andam nus, sem nenhuma vergonha. Enquanto isso, outras descrições indicavam tais habitantes como animais selvagens, a necessitar de adestramento e de domesticação. Claro está que desde o princípio da colonização a epistemologia, que mantinha a Europa no centro das referências e "modelo" de sociedade, era alicerçada na dualidade humano/animal, civilizado/selvagem. Assim, a lógica de dominação é estabelecida e ultrapassa a conquista das terras recém-descobertas: alcança sobretudo os corpos de seus "selvagens" habitantes. Tal formação binária discursiva não apenas justificava a instalação dos portugueses naquele território como ainda servia-lhes para legitimar a anulação de parte daquela cultura e o apagamento de hábitos, como a nudez. Pela ótica colonialista, o corpo desnudo era propulsor da sodomia e de outros pecados; portanto, passível de punição.

Embora o "pecado nefando" já fosse conhecido no Ocidente, agora era de algum modo mais relacionado às culturas tidas como inferiores, não civilizadas – nomeadamente a dos negros e indígenas – do que propriamente à cultura ocidental. O fundamental na altura era reclassificar negativamente as práticas (homo)eróticas, quer sejam ligadas aos europeus ou (principalmente) aos colonos. No entanto, estas foram de tal maneira abrandadas nas novas terras que o castigo e a repressão tornaram-se mais severos no Reino do que propriamente na colônia lusa ultramarina. Temerosa diante das ameaças da Reforma, a Igreja Católica através do Tribunal do Santo Ofício instaurava seus dispositivos de controle moral e doutrinário na tentativa de extinguir todos os hábitos desviantes, alastrados em todas as classes sociais. Novamente eram os portugueses que mais sofriam com as punições, uma vez que no Brasil não existia uma sede fixa destes tribunais católicos.

Recentemente, a participação da brasileira Kelly Baron no programa televiso português *Big Brother Vip*, transmitido pela TVI, refletiu tal diferença histórica e cultural. Em um dos episódios, o participante português Macau chegou a imitar um macaco enquanto a brasileira tomava banho. Além disso, o mesmo participante relatou a outros colegas que Kelly havia lhe mostrado "tudo" – em referência ao corpo da brasileira. Nota-se neste contexto que as ações e o discurso de Macau são desqualificantes em relação à brasileira, a valer-se de gestos alusivos à selvageria e desclassificá-la ante a vivência que esta supostamente manteve com o seu próprio corpo e sua sexualidade. Em uma

4 De mesmo modo, há muitos séculos atrás, a sodomia era associada aos inimigos da cristandade ocidental, como por exemplo os califas turcos, o islamismo e o Corán, assim como era associada também aos "hereges": os cátaros, os albingenses e os Templários, uma poderosa ordem da Igreja Católica que foi dissolvida por conta de, dentre outras acusações, supostas praticas sodomíticas (Figari, 2007, p. 534).

outra ocasião, também ocorrida neste programa, a participante Raquel afirmou: "Ela [Kelly] vive em um país onde os *Big Brothers* são só orgias. Aqui é um país completamente diferente. [...] Ela acha que vai acontecer como acontece lá. [...] Mas, aqui, ela está em um país mais conservador"[5]. É importante observar a imagem que Raquel possui das práticas sexuais no Brasil e a forma como a participante denuncia o conservadorismo que influenciou as práticas sexuais em Portugal, desde o início do século XVI.

Estudos posteriores fazem-se necessários para melhor analisar os fatos descritos acima. No entanto, já a partir das pesquisas desenvolvidas por Mott (1994b), pode-se concluir que a composição histórica da (homos)sexualidade no Brasil é em essência sustentada por três pilares: o paradigma sexual índigena e o africano – ambos dados à liberdade das relações e à multiplicidade cultural – e o modelo sexual hegemônico, advindo do Velho Mundo – caracterizado pela moral judaico-cristã, rigidamente marcada pela sexofobia. Porém, tanto o primeiro quanto o segundo modelo mantinham com a nudez uma relação totalmente neutra, a primar pela poligamia e pela liberdade sexual, acobertando um grande número de "invertidos sexuais", de ambos os sexos (*idem*). Sob estes estava o controle doutrinário e moral da Igreja Católica, pronta para vigiar e punir as práticas consideradas "contra a natureza", "fora do vazo natural"; claramente um maquinário de controle dos discursos sobre a (homos)sexualidade.

4. Referências Bibliográficas

Del Priori, M. (2011). *Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil.

Figari, C. (2007). *@s "outr@s" cariocas: interpelações, experiências e identidades homoeróticas no Rio de Janeiro: séculos XVII ao XX*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ.

Mott, L. (2005). "Raízes históricas da homossexualidade no Atlântico lusófono negro". *Conferência The Lusophone Black Atlantic in a Comparative Perspective, Centre for the Study of Brazilian Culture and Society*, King's College, Londres.

Mott, L. (1994a). "Etno-história da Homossexualidade na América Latina". *Seminário-Taller de História de las Mentalidades y los Imaginarios,* Pontíficia Universidad Javerina de Bogotá, Colômbia, Departamento de História e Geografia.

Mott, L. (1994b). "A sexualidade no Brasil colonial" in Diário Oficial Leitura São Paulo, nº 141, fevereiro.

Mott, L. (2010). "Bahia: inquisição e sociedade" [online]. Salvador: EDUFBA [Url: http://www.creasp.org.br/biblioteca/wp-content/uploads/2012/07/mott-9788523205805.pdf, acedido em 20/08/2012].

Trevisan, J. S. (2000). *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. Rio de Janeiro: Record.

5 "Brasileira sofre preconceito no Big Brother de Portugal; imitaram até um macaco". Disponível em: http://www.paraiba.com.br/2013/05/09/46307-brasileira-sofre-preconceito-no-big-brother-de-portugal-imitaram-ate-um-macaco, acedido em 14/11/2013.

TERTÚLIA 31

EDUCAÇÃO E IDENTIDADES: DESCOLONIZAR O PENSAMENTO 1

“Eu vim do mesmo lugar que eles”: relações entre experiências pessoais e uma Educação Física multi-culturalmente orientada

Alexandre Mazzoni[1] & Marcos Garcia Neira[2]

São Paulo, Brasil

Resumo: Na atualidade, a sociedade, a escola e seus sujeitos estão diante das diversas e complexas questões impostas pela crise dos grandes modelos sociais fornecedores de sentido, sejam eles científicos, políticos, religiosos ou educacionais. Some-se a isso, o impacto da globalização que colaborou para estremecer e aumentar a diversidade cultural, causando o surgimento de novas identidades marcadas pela fragmentação. O presente estudo se fundamenta nas análises dos diversos aspectos da globalização e sua influência no meio escolar, das teorias pós-críticas que fornecem elementos para análise desse momento e do entendimento da importância da centralidade da cultura nos tempos pós-modernos, bem como o processo de constituição identitária. Em tal cenário, realizou-se uma pesquisa com o objetivo de conhecer quais elementos possam ter contribuído para a constituição de uma docência da Educação Física atenta à diversidade cultural. Assim, optou-se pela pesquisa pedagógica qualitativa, devido ao seu compromisso com a construção e interpretação das lógicas que influenciam as ações educacionais e a identidade docente. O material resultante da realização de entrevistas semiestruturadas foi confrontado com os campos teóricos dos Estudos Culturais e do multiculturalismo crítico. Partindo da análise das concepções de professores da rede pública, que colocam em ação o currículo multicultural da Educação Física, inferiram-se as possíveis relações entre a experiência pessoal, o olhar para a contemporaneidade e a atuação pedagógica. Portanto, podemos inferir que os elementos que contribuíram para a constituição de uma docência da Educação Física, atenta à diversidade cultural, podem ter sido gerados por uma trajetória de vida marcada pelo enfrentamento de situações socialmente adversas e pela adesão às práticas corporais produzidas pelos grupos minoritários. Talvez tenha sido esse o mote que os levou a aderir a uma proposta de ensino questionadora das formas de poder que exaltam o patrimônio cultural corporal hegemônico e discriminam o repertório dos grupos minoritários.

Palavras Chaves: Educação Física; Cultura; Identidade; Diversidade Cultural; Multiculturalismo.

Introdução

O atual momento de transformações sociais, políticas, econômicas e culturais somadas ao advento da globalização, tem gerado uma série de impactos e deslocamentos nos diversos espaços sociais e nos seus sujeitos.

A globalização envolveu uma extraordinária transformação, determinando que as velhas estruturas dos Estados e das comunidades nacionais entrassem em colapso e cedessem lugar a

1 Integrante do Grupo de Pesquisas em Educação Física escolar. Faculdade de Educação da USP/Brasil http://www.gpef.fe.usp.br http://www.facebook.com/pesquisaef .
Mestre pela FE/USP.
Prof. de Ensino Básico e Médio no Col. Santa Clara. São Paulo, Brasil.
alexmazzoni@usp.br

2 Professor Associado da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Coordenador do Grupo de Pesquisas em Educação Física escolar (www.gpef.fe.usp.br). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

uma crescente hibridização da vida e suas relações.

Um dos locais sociais que mais sofreu com a nova configuração foi a escola. As experiências diárias mostram como a sociedade está conturbada com perseguições, marginalizações, preconceitos, violências, pobrezas, excesso de trabalhos e muitos outros fatores que pressionam os sujeitos da educação.

Diante de tantas turbulências e transformações compreendemos que as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, hoje, estão em declínio, isto é, passam por uma “crise de identidade”.

Logo, asseveramos a necessidade de reflexões sobre as diversas identidades e suas construções pós-modernas e direcionamos o estudo para a identidade do professor de Educação Física (EF) que está ligada às práticas que serão ministradas, aprendidas, discutidas, construídas e significadas no espaço escolar. O docente está ligado nas suas ações e discursos ao processo de significação[1] e deste modo, produz cultura junto com os outros sujeitos da educação. O docente é um transmissor e um produtor de cultura e a escola é o espaço dessa produção materializada no currículo.

Portanto, o presente estudo tem como objetivo averiguar, entre professores de EF da rede pública de ensino que desenvolvem uma prática multicultural e atentos à diversidade cultural, quais elementos influenciaram a constituição da sua identidade delimitando suas concepções atuais. Indagar por que seguiram o caminho da pedagogia multicultural.

1. Educação e cultura

1.1. Política de identidade e a diversidade cultural

Quando apontamos o tema da Diversidade cultural, pensamos na sociedade contemporânea atrelada a diferentes formas (linguísticas, étnicas, raciais, de gênero, sexuais) de manifestação associando-a a ideia da “política de identidade”. Isto é, a reivindicação de reconhecimento da identidade de grupos considerados subordinados com relação às identidades hegemônicas no âmbito escolar.

Hall (1997) alerta que a identidade é estabelecida por processos discursivos mediante circunstâncias históricas e experiências pessoais, as quais levam o sujeito a assumir determinadas posições temporárias de sujeito. A identidade pode ser entendida como um conjunto de características pelas quais os grupos se definem como grupos e, ao mesmo tempo, marca aquilo que eles não são.

1.2. A escolarização como política cultural

De acordo com os estudos culturais a escolarização é concebida como uma forma de política cultural que introduz, prepara e legitima formas particulares de vida social, pois a escola, como instituição social, também possui sua cultura própria com práticas sociais que expressam determinados significados sendo importante pontuar sua relevante contribuição para que certos comportamentos sejam introjetados.

Giroux (1995) assevera que os educadores não poderão ignorar, no século XXI, as difíceis questões do multiculturalismo, da raça, da identidade, do poder, do conhecimento, da ética e do trabalho que,

1 Segundo Silva (2007), é o processo social através do qual se produzem significados. Trata-se de um conceito central nos Estudos Culturais de inspiração pós-estruturalista, na medida em que a cultura é concebida essencialmente como um campo de luta em torno da produção de significados.

na verdade, as escolas já estão tendo de enfrentar. Essas questões exercem um papel importante na definição do significado e do propósito da escolarização, no que significa ensinar e na forma como os/as estudantes devem ser ensinados/as para viver num mundo que será amplamente mais globalizado, *high tech* e racialmente diverso do que em qualquer outra época da história. Desta maneira, a tomada de conhecimento do fato fez surgir o interesse de investigar alguns dos professores que participaram dos estudos mencionados com o objetivo de analisar seus percursos de formação e pessoais, tendo em vista identificar alguns elementos que pudessem ser constituintes de uma identidade docente atenta à diversidade cultural. Surgiu, então, a seguinte questão norteadora: Quais foram as experiências de formação ou pessoais que possam ter influenciado uma docência sensível à diversidade cultural?

A relevância do estudo consiste no fato de que vivemos um momento histórico em que se questionam e expõem as relações entre as diferentes identidades, pois o aumento da diversidade cultural associado aos efeitos globalizantes e ao avanço das tecnologias de comunicação vêm causando o surgimento e a fragmentação de novas identidades, desestabilizando qualquer projeto de formação que fixe um modelo de sujeito a ser alcançado. Isso implica em examinar a forma como as identidades docentes são formadas e os processos que estão envolvidos. Implica também questionar em que medida as identidades são fixas ou, de forma alternativa, fluidas e transitórias.

1.3. Educação multicultural

De acordo com Moreira e Candau (2003) os caminhos para uma educação cultural alicerçam-se no reconhecimento da diversidade e das diferenças culturais, na análise e no desafio das relações de poder sempre implicadas em situações em que culturas distintas coexistem no mesmo espaço.

Candau (2010) também enfatiza que se a cultura escolar é, em geral, marcada pela homogeneização e por um caráter monocultural, tornamos as diferenças invisíveis, tendemos a apagá-las, são todos alunos, são todos iguais. No entanto, a diferença é constitutiva da ação educativa. Está no “chão”, na base dos processos educativos, mas necessita ser identificada, revelada, valorizada. Trata-se de dilatar nossa capacidade de assumi-la e trabalhá-la. Dessa maneira, a autora propõe alguns elementos que considera importantes para que seja possível caminhar na direção da construção de práticas pedagógicas que assumam a perspectiva intercultural. São eles:

1. Reconhecer nossas identidades culturais;
2. Desvelar o daltonismo cultural presente no cotidiano escolar;
3. Identificar nossas representações dos “outros”;
4. Conceber a prática pedagógica como um processo de negociação cultural.

1.4. Estudos culturais

Segundo Silva (2007), os Estudos Culturais podem fundamentar as ações pedagógicas comprometidas com a construção de uma escola democrática e igualitária fundada na convivência entre múltiplas identidades culturais e sociais. Mas, para que isso aconteça é necessário questionar as relações de poder assimétricas que se manifestam nas atitudes preconceituosas e excludentes em relação às mulheres, indivíduos sem propriedades, diferentes aparências físicas e fora dos padrões estereotipados, formas de orientação sexual e contra as etnias e as diversas raças que em outros momentos não conviviam no ambiente escolar.

1.5. Multiculturalismo crítico

Candau (2010) nomeia o multiculturalismo crítico de intercultural e defende a promoção de uma educação para o reconhecimento do "outro", para o diálogo entre os diferentes grupos sociais e culturais. Uma educação para a negociação cultural, que enfrenta os conflitos provocados pela assimetria de poder entre os diferentes grupos socioculturais nas nossas sociedades e é capaz de favorecer a construção de um projeto comum, pelo qual as diferenças sejam dialeticamente incluídas.

2. Metodologia

2.1. Método de pesquisa

A metodologia do projeto foi baseada na pesquisa pedagógica qualitativa, porque toma como base os professores e suas experiências nas salas de aula, trazendo representações e diferentes significados aos diversos sujeitos do processo educacional.

Kincheloe (2003) também defende a pesquisa pedagógica quando reforça a investigação como um meio pelo qual os professores possam resistir à tendência atual de dominação do currículo escolar e da pedagogia por "padrões técnicos" baseados na "pesquisa especializada" e imposta "de cima para baixo", por administradores e por aqueles que formulam as políticas educacionais.

2.2. A construção do caminho

Na presente pesquisa foram entrevistados cinco professores de EF que atuam de forma atenta à diversidade cultural com o objetivo de trazer à tona a fala de homens e mulheres que ministram aulas na Educação Básica (EB), seguem a pedagogia cultural e estudam seus alicerces, colocam em ação o currículo cultural, formulam ações didáticas nos pressupostos dessa linha com seus pares, registram suas experiências educacionais, mantém um constante diálogo entre os seus sujeitos, constroem seus currículos diante dos variados contextos educacionais sem discriminação, socializam suas práticas, avaliam suas intenções, lançam-se à etnografia das diferentes práticas corporais e mantém um ambiente favorável para as diferentes narrativas. Enfim, estabelecem bases concretas para se trabalhar essa questão no cotidiano escolar e que consolidam o projeto político-pedagógica da instituição. Essas ações didáticas amparam-se na justiça curricular, na ancoragem social dos conteúdos, na crítica cultural, na produção de práticas contra-hegemônicas, na superação do daltonismo cultural, no trabalho coletivo independentemente das dificuldades que tenham e na construção constante do projeto político-pedagógico da instituição.

3. Análise

O caminho da análise e interpretação do material produzido pelas entrevistas concedidas pelos 5 professores das redes públicas de ensino seguiu o seguinte percurso: leitura e releitura da transcrições feitas na íntegra e confronto com os Estudos Culturais e com o multiculturalismo crítico. Isso possibilitou a constatação de tramas comuns aos participantes do estudo. Uma vez entrelaçadas, permitiram a definição de eixos norteadores para a constituição das identidades docentes. São eles: formação acadêmica, concepção de educação, o enfrentamento da diversidade cultural, concepção de EF e experiências pessoais com as práticas corporais. A partir das análises pudemos inferir uma série de considerações a respeito do desenvolvimento de uma docência sensível à diversidade cultural.

Diga-se de passagem que a análise foi transitória e específica à realidade desses docentes, porém, de extrema importância para trazer à tona um questionamento sobre as novas configurações sociais, a diversidade de sujeitos que coabitam a escola, a ação didática frente ao currículo cultural, além da tentativa de inferir como ocorreu a construção das identidades dos professores.

As práticas corporais fecham as nossas análises como eixo e dialogaremos com essa questão porque o material coletado apresenta indícios que as vivências corporais dos entrevistados parece ter sido um aspecto relevante na constituição de uma docência sensível à diversidade cultural.

Diante disso, o professor 01 relata sua experiência com a capoeira. Uma luta que em determinado momento da história foi marginalizada e contestada pela sociedade e recebe outros significados. Logo nos primeiros contatos com a manifestação enfrentou o preconceito: "E aí com 15 anos eu fui treinar capoeira, quando eu cheguei na minha casa e falei 'tô treinando capoeira'. Nossa, desmoronou tudo em cima de mim porque como eu iria treinar capoeira"! Para os familiares do professor, naquele momento, a capoeira possuía representações negativas, algo como uma luta de malandros, arruaceiros e vagabundos.

Essas afirmações retratam um discurso impregnado de preconceitos e discriminações na prática cultural que não era aceita na sociedade, no meio escolar muito menos na família. Porém, como essa identidade é transitória, fluida e líquida, na contemporaneidade a capoeira recebe outros significados.

Na narrativa, percebemos que a manifestação não era legitimada pelos familiares, era, como o docente relatou, uma prática subversiva. As práticas corporais legitimadas seriam manifestações aceitas e consentidas pela sociedade em determinados locais e espaços, como os esportes euro-americanos que vigoravam e vigoram nos currículos de muitas escolas. Afinal, trata-se de saberes pertencentes aos grupos com maior poder.

Em consonância, o professor 02 menciona que certas práticas não são reconhecidas na sociedade e vai mais além, no espaço escolar. Exemplifica que a capoeira na época da sua formação escolar não entrava nesse espaço. Seu contato com o artefato deu-se na faculdade. Contudo, hoje, ministra aulas de capoeira na escola e amplia os entendimentos sobre essa prática.

Seguindo a narração, o professor 02 relatou que com o passar das aulas os alunos e alunas adquiriram confiança tanto para participar das práticas quanto para discuti-las. Isso possibilitou a abertura de espaços para os silenciados

Por essa razão, Neira (2007) acredita que precisa ter muita atenção ao selecionar as atividades de ensino, as temáticas dos projetos, os conteúdos de aprendizagem, as formas de avaliação e, principalmente, refletir a respeito de seu posicionamento sobre os aspectos do cotidiano social. Todos esses elementos veiculam certa ideologia que, sem a devida atenção, pode colaborar para a construção de identidades subordinadas, reforçando o preconceito e a injustiça social.

O Professor 03 também forneceu o seguinte exemplo: durante o mapeamento com crianças da terceira série surgiu a brincadeira amarelinha. A turma afirmou ser uma manifestação de bebês. Alguns alunos não queriam fazer porque se tratava de uma brincadeira muito infantil. Percebendo isso, o professor tratou de questionar as representações embutidas nas falas das crianças. Ele identificou e passou a problematizar essas representações, bem como poderia ter sido de outra ordem: gênero, racial, étnica, econômica, linguística etc.

No entendimento do Professor 03, o diálogo nas aulas é de extrema importância para o desencadear de ações didáticas críticas, participativas e transformadoras, pois é o que possibilita desconstruir certos discursos ou posturas naturalizadas.

O mesmo tema emergiu na fala do professor 04 quanto à questão das práticas hegemônicas. E como exemplo de prática contra-hegemônica mencionou as bolinhas de sabão. O docente salienta "a importância de trabalhar com o futebol e entender como é hegemônico na nossa sociedade", mas

também conferiu importância às discussões de bolinhas de sabão, tal como fez numa turma. Nota-se que as práticas contra-hegemônicas são bastante presentes no currículo colocado em ação pelo docente.

O professor 05 compartilha das mesmas preocupações ao tematizar práticas corporais hegemônicas e contra-hegemônicas: "Certas práticas hegemônicas têm um grupo de origem, mas elas estão o tempo todo se mantendo aí ou na mídia, elas são hegemônicas..."

Conforme se pode abstrair da fala dos entrevistados, docentes comprometidos com o um processo democrático e igualitário devem tematizar as inúmeras manifestações corporais, problematizando suas histórias, intenções, sujeitos que participam, significados e modificações ao longo dos anos, sem privilegiar umas em detrimento de outras.

4. Considerações Finais

A análise do material coletado mediante o confronto com o arcabouço teórico dos Estudos Culturais e do multiculturalismo crítico permite suspeitar que os elementos que contribuíram para a constituição de uma docência da EF atenta à diversidade cultural possuem alguma relação com a trajetória de vida desses professores, sobretudo o enfrentamento de situações em que ocuparam o lugar da diferença, ocasião em que foram vítimas de preconceitos, e suas experiências com práticas corporais contra-hegemônicas.

Um histórico de vida pautado por experiências de subjugação dentro e fora da escola. Nas escolas como discentes, com várias pessoas, amigos e momentos diferenciados. Nos locais externos à escola com vivências nas ruas, comunidade, nos locais das práticas corporais, bailes, pagodes e, até mesmo, no transcorrer da formação acadêmica. Suas identidades foram forjadas em meio a dificuldades atravessadas nesses contextos. Mais tarde, durante o exercício profissional, acabaram se revelando educadores preocupados com as questões de igualdade, democracia e transformação social. Trata-se do processo de significação ao longo da sua história de vida de cada entrevistado.

As vivências corporais e suas representações acessadas nos momentos em que ocuparam o lugar da diferença foram decisivas na formação de suas identidades. Isso pode tê-los levado a estabelecer preocupações em combater as mesmas situações que viveram. O fato de terem atravessado momentos marcantes pode ter influenciado suas ações atuais como docentes e o questionamento das suas construções. Alguns exemplos são os episódios narrados pelos professores com relações de silenciamento, negação, preconceito e regulação: "a capoeira como uma prática de malandro", "o envelopinho destinado para alguns alunos", "a vivência em bairros ditos de ricos e os de pobres", "a convivência com sujeitos negros", "a segregação das práticas hegemônicas" etc.

Tais passagens podem ter desencadeado nos narradores uma postura reflexiva e de ruptura de padrões sociais no que respeita às relações naturalizadas. Logo, a tentativa de não silenciar como em alguns momentos foram silenciados, entendendo e demonstrando para os alunos e alunas que o mundo é cercado por relações de poder disseminadas pela sociedade e presentes também no espaço escolar. Um ponto importante que os dados analisados alertam é sobre o reconhecimento do outro, independente das suas fragilidades e situação social. Os docentes destacam a importância de ouvir os múltiplos sujeitos do processo educacional, enaltecendo a construção do currículo a partir dessas pessoas, valorizando suas ideias e suas visões de mundo.

As análises indicam o quanto os entrevistados estão comprometidos com o desenvolvimento do currículo cultural da EF independentemente das dificuldades que se apresentam, comungam da ideologia dos Estudos Culturais e do multiculturalismo crítico quando afirmam que a educação necessita entender e respeitar a diversidade cultural.

A pesquisa realizada reforça a ideia que mediante o estudo contextualizado das práticas corporais na EF é possível adquirir uma visão mais ampla que os interesses particulares de determinados grupos sociais, proporcionando um novo olhar para o componente e consequentemente para a educação. Ao tematizar as práticas corporais contra-hegemônicas fazendo-se acompanhados das histórias de luta que os seus representantes empreenderam por reconhecimento e dignidade, serão criadas condições para ver, ouvir e, enfim, compreender o outro.

Conforme discutido, os dados analisados permitem reforçar a relevância de possibilitar o máximo de situações, momentos e encaminhamentos aos alunos de todas as faixas etárias independente da escola ser pública ou privada nas diversas relações de poder instauradas nos locais sociais. Os resultados do estudo chamam a atenção para a adoção de algumas posturas didáticas:

1. Questionar os modelos educacionais prontos que não levam em consideração as diversas realidades e os sujeitos com suas bagagens culturais, experiências de vidas, visões de mundo e formas distintas de relacionar-se.
2. A relevância de socializar os conhecimentos referentes à cultura corporal de todos os alunos.
3. A importância do encontro com outros discentes para estabelecer os caminhos educacionais a serem traçados.
4. A utilização dos espaços coletivos como momentos fundamentais do processo democrático.
5. Questionar os discursos estranhos à pratica e à função da escola, deixando bem claro que a proposta objetiva formar sujeitos críticos, participativos e que transformem as relações sociais em prol da equidade, democracia e o convívio entre todos.
6. Indagar constantemente as relações que insistem em permanecer ocultas no ambiente escolar.

O presente estudo foi de suma importância para refletir sobre a imensa maquinaria que se faz presente na sociedade contemporânea influenciando a educação e, consequentemente, a EF. Por meio das teorias, autores e pesquisas recentes de educadores que se preocupam em experimentar alternativas para uma educação de qualidade, democrática, igualitária e justa para todos, questionamos não só os discursos e práticas dos diversos sujeitos, mas também, as nossas próprias práticas no território escolar. Assim, este trabalho, estremeceu as concepções que tínhamos acerca da docência, desestabilizou nossas ações didáticas e abriu espaço para novos olhares a respeito da lida com a diversidade cultural na escola. A partir dele acreditamos ainda mais na relevância de estudos com essa natureza e apontamos como necessária sua continuidade em futuras pesquisas.

Referências Bibliográficas

Candau, V. (2010). "Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica" in Moreira, A. & Candau, V. (orgs), *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, pp. 13-37.

Giroux, H. (1995). "Praticando estudos culturais nas faculdades da educação" in Silva, T. (org.), *Alienígenas na sala de aula*. Rio de Janeiro: Vozes.

Hall, S. (1997). "A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções de nosso tempo" in *Educação e Realidade*. Porto Alegre, nº 2, v. 22, jul/dez. pp. 15-46.

Kincheloe, J. (2003 [2ª edição]). *Teachers as Researchers: Qualitative Inquiry as a Parth to Empowerment, edn*. Nova York: Falmer.

Moreira, A. & Candau, V. (2003). "Educação escolar e cultura(s): construindo caminhos" in *Revista Brasileira de Educação*, nº 23, maio/jun/ago. pp. 156-168.

Neira, M. (2007). *Valorização das identidades: a cultura corporal popular como conteúdo do currículo da Educação Física*. nº 3, v. 13, jul/set. Motriz: Rio Claro. pp. 174-180.

Silva, T. (2007). *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica.

A Educação Física Escolar colonizada pelas objetivações de currículos não críticos e as alternativas para que as vozes e as gestualidades subjugadas possam ser reconhecidas

Maria Emília de Lima[1]

Universidade de São Paulo, Brasil

Resumo: Em detrimento a diversidade de manifestações culturais presente na sociedade atual predomina nas escolas propostas curriculares homogeneizantes e funcionalistas. No âmbito da Educação Física (EF) a coexistência de diferentes currículos e a falta de oportunidades para o coletivo de professores procederem à reflexão crítica sobre tal situação, tem influenciado uma prática pedagógica distanciada das culturas dos alunos e, portanto, colonizada pela produção cultural de grupos específicos. Considerando esta problemática, a partir de uma pesquisa bibliográfica, analisamos diferentes currículos na área de EF com o objetivo de refletir acerca de propostas que se apresentem (ou não) como alternativas para o questionamento às injustiças sociais tencionando identificar àquela que responde aos interesses dos grupos subalternizados. Após interpretação das propostas curriculares, identificamos que a de Neira e Nunes (2006, 2009), Neira (2011), currículo cultural de Educação Física, ancorado nos pressupostos dos Estudos Culturais e do Multiculturalismo Crítico, tem potencialidade para diminuir as injustiças sociais por criar espaços e construir as condições para que as vozes e as gestualidades subjugadas possam ser reconhecidas.

Palavras-chave: justiça social; Educação Física; cultura corporal.

1.Introdução

A complexidade do panorama social e cultural deste início de século contrapõe-se a visões e práticas no cotidiano escolar que prioriza o comum e o homogêneo ao mesmo tempo em que ignora as diferenças. Em detrimento a diversidade de manifestações culturais presentes na sociedade predomina nas escolas propostas curriculares homogeneizantes e funcionalistas.

Nossa atuação profissional a frente da Secretaria Municipal de Educação de São Paulo (SME – SP) levou-nos a identificar, no âmbito da EF, a coexistência de diferentes currículos que, sem prescindir de devida reflexão coletiva tem influenciado uma prática pedagógica distanciada das culturas dos alunos e, portanto, colonizada pela produção cultural de grupos específicos.

A área de EF vem apresentando, ao longo de sua história, diferentes modelos de currículo. Compreendemos que cada proposta curricular tencionando formar certos tipos de sujeitos apresenta características específicas. Cada um destes currículos tende a percorrer um caminho que o difere dos demais uma vez que cada rota proposta estabelece pontos de partidas e chegadas diferentes. Desta forma o seguinte questionamento é, a nosso ver, relevante: Que EF colocar em ação tendo por princípio a justiça social?

1 Supervisora Escolar e professora da rede municipal de SP; doutoranda em educação e membro do GPEF da FE-USP. emiliadelima@yahoo.com.br

Neira e Nunes (2006) identificaram a prevalência dos currículos desenvolvimentista e psicomotor nas escolas. Rosa e Leta (2010) apontaram que a disciplina de EF, ainda hoje, convive com a tradicional valorização de aspectos biológicos e médicos e com a recente valorização de aspectos sócio-culturais, políticos e filosóficos. Paradoxalmente, quando praticamente a totalidade dos projetos políticos-pedagógicos das escolas municipais de São Paulo compromete-se com a formação democrática, participativa e crítica, causa-nos estranheza o fato de ainda permanecer, em boa parcela destas, o sentimento de exaltação a valores intrínsecos ao cientificismo, individualismo, autonomia, eficácia e competitividade presentes na concepção dos currículos de EF dessas mesmas unidades educacionais.

Diante do que foi exposto, a partir de uma pesquisa bibliográfica, analisamos os currículos na área de EF: desenvolvimentista, psicomotor, saudável (currículos não críticos), crítico-superador, crítico-emancipatório (currículos críticos) e cultural (currículo pós-crítico) com o objetivo de refletir acerca de propostas que se apresentem (ou não) como alternativas para o questionamento às injustiças sociais tencionando identificar àquela que responde aos interesses dos grupos subalternizados.

No que segue, apresentamos de forma resumida as características constituintes dos currículos de EF identificados como não críticos, críticos e pós-críticos seguida de nossas considerações provisórias.

2. Currículos de Educação Física não críticos

Tani et al. (1988) defendem o currículo desenvolvimentista na área de EF, segundo o qual, todo o comportamento humano pode ser convenientemente classificado como sendo pertencente a um dos três domínios: cognitivo, afetivo-social e motor. Dentro desta visão integrada e sistêmica e com a contribuição dos conhecimentos advindos de áreas científicas, o trabalho de EF com os movimentos ou habilidades motoras visa desenvolver a afetividade, a socialização, a cognição e as qualidades físicas envolvidas. Considerando o duplo aspecto do movimento: o externo (observável, caracterizado por um deslocamento do corpo) e o interno (que ocorre no sistema nervoso) os autores constatam que em EF o comportamento observável é ainda demasiadamente enfatizado.

Os autores reconhecem que não apenas a maturação atua no processo de desenvolvimento, mas que as experiências motoras são válidas a ponto de justificar o que se costuma denominar de aprendizagem do movimento. Baseiam-se no modelo de Gallahue. Significa que, para conquistar as habilidades motoras do nível mais alto, deve-se considerar uma taxonomia para o desenvolvimento motor, adotando como referência a classificação hierárquica dos movimentos dos seres humanos durante seu ciclo de vida e um plano de atividades práticas definido a partir de um *continum,* das habilidades motoras básicas (de locomoção, manipulação e equilíbrio) para os movimentos culturalmente determinados (esporte, dança etc.). Em relação à avaliação a proposta de Tani et al. (1988) foca na progressão do desenvolvimento das crianças.

Ao interpretarmos a proposta acima relatada, não reconhecemos condições de participação do aluno mediante o diálogo, respeito e valorização de seu patrimônio cultural corporal. Concordamos com Freire (1991) que manifestou discordância quanto à crença de que podemos e devemos padronizar os movimentos das crianças.

Não obstante, Freire (1991) defende em sua obra, uma proposta de currículo de EF na qual as habilidades motoras, desenvolvidas num contexto de jogo e de brinquedo considerando o conhecimento que a criança já possui, poderão se desenvolver sem a monotonia dos exercícios prescritos por alguns autores.

Nesta perspectiva psicomotora é necessário que a escola invista no sentido da criança construir e reforçar as estruturas corporais e intelectuais de que dispõe. Não é o caso da criança aprender esta ou aquela habilidade para saltar ou para escrever, mas que através dela, ela possa se desenvolver

plenamente. Freire (1991) destaca que a integração entre o faz de conta da criança e a atividade concreta de ensino da escola se faz necessário. Neste sentido a EF, sem se tornar uma disciplina auxiliar de outras, incorpora a ideia de que todo conhecimento adquirido serve de base para um próximo mais elaborado e busca desenvolver as habilidades motoras distinguindo quais serão as consequências disso do ponto de vista cognitivo, social e afetivo. É preciso reconhecer que educar corporalmente uma pessoa não significa provê-la de movimentos melhores. Ser humano "é mais que movimentar-se, é estabelecer relações com o mundo de tal maneira que se passe do instintivo ao cultural, da necessidade à liberdade, do fazer ao compreender, do sensível à consciência" (Freire, 1991, p. 147).

Mediante tais afirmações, o autor considera necessário descaracterizar o valor utilitário da EF e compreender que em termos cognitivos, as coordenações motoras, bem como outros conteúdos (espaço, tempo, força, velocidade, resistência, ritmo etc.), atuam sempre na formação do conhecimento que alimenta a cognição, tanto quanto a afetividade e a socialização. Neste caso, o especialista em EF deverá ser um estudioso da ação corporal: compreender que ao brincar, a criança mobiliza os recursos que adquiriu; apreende a busca por outras aquisições de maior nível e vale-se da linguagem como importante fator de tomada de consciência. Para tanto, cabe ao professor de EF criar atividades com jogos que permita à criança tomar consciência de seu corpo e de suas ações. Quanto à avaliação do processo, "não basta medir para avaliar, pois isso não leva em conta os meios que o aluno utiliza para chegar aos resultados, meios esses que são os elementos mais indicativos do progresso de seu conhecimento" (Freire, 1991, p. 196).

Se as duas abordagens de EF registradas nos parágrafos anteriores, levam-nos às divergências entre elas, Bracht (1996) assegura que ambas permitem ver o movimento não como construção social e histórica, e sim, como elemento natural e universal, portanto, não histórico, neutro. Características, aliás, que marcam também, a concepção de ciência que sustenta as duas propostas. No mesmo sentido da análise do autor questionamos: qual a contribuição da escola para a formação dos alunos se ao desenvolver os jogos e brincadeiras não possibilitar uma discussão a respeito das condições de produção histórica e cultural da produção de tais manifestações?

Assim como as propostas anteriores, entendemos que o currículo saudável inserem-se no bojo dos currículos não-críticos. Trata-se do movimento de atualização do paradigma da aptidão física que revitalizou a ideia de promoção da saúde.

Mattos e Neira (2000) ao constatarem característica recreativa na maior parte das aulas de EF no Ensino Médio apresentaram proposta de ensino com a finalidade de contribuir para que os adolescentes adquiram uma bagagem de conhecimentos necessária à manutenção da saúde, à gerência de momentos de lazer e à aquisição de um vocabulário motor amplo e diversificado. Afirmam que a incidência cada vez maior de adolescentes e jovens obesos, com dificuldades oriundas da falta de movimento, levou a retomada da vertente voltada à Aptidão Física e Saúde em busca de uma melhor qualidade de vida. Propõem o desenvolvimento de competências em torno do autoconhecimento e autocuidado, assim como do desenvolvimento da consciência sanitária em sua dimensão coletiva.

Os autores ao referirem-se as competências da EF no Ensino Médio organizaram-nas em quatro blocos: 1- Conhecimentos do corpo, aptidão física e saúde. 2- Ginástica. 3-Esportes, jogos e lutas. 4–Ritmo e expressão através do movimento. Destacam que o aprendizado da EF é mais do que reprodução de movimentos e frequência às aulas e, portanto a avaliação deve incidir sobre a aquisição dos conhecimentos de ordem teórica, "o que não significa a prática de provas contendo questões que verifiquem a memorização de conceitos" (Mattos & Neira, 2000, p. 24). Quanto ao método de ensino proposto, a "descoberta" diz respeito a ensinar os alunos a resolverem seus próprios problemas de modo a manterem-se pouco dispostos a serem dirigidos dentro de determinados padrões.

Neira e Nunes (2006) em relação à proposta destinada aos jovens do Ensino Médio - o currículo saudável - destacam a falta de questionamento em relação às condições sociais que promovem o estresse ou outras doenças decorrentes do ritmo do trabalho ou das más condições de vida. Em concordância, reafirmamos que os currículos psicomotor, desenvolvimentista e da saúde não deixam claro a questão que se relaciona ao tipo de informação/conhecimento que está sendo transmitido, muito menos quem o produziu, logo não possibilita uma discussão sobre que conhecimento é válido para constituir o currículo e a que grupo este mesmo conhecimento favorece.

3. Currículos de Educação Física críticos

Temos evidenciado até aqui o caráter funcional dos currículos de EF. O fato é que estamos a chamar a atenção para as formas de selecionar e organizar os conhecimentos. Afinal o que conta como conhecimento? Quais são os valores e interesses envolvidos no processo seletivo desses conhecimentos? Dentre as propostas curriculares da EF, às quais tivemos acesso, consideramos que os currículos crítico-superador e crítico-emancipatório aproximam-se da postura crítica, pela discussão de critérios para decisão de conteúdos e pela valorização do patrimônio de conhecimento de cada localidade, estamos nos referindo a proposta de Soares, et al (1994) e de Kunz (2001), cujas características principais apresentamos a seguir.

Soares, et al (1994) apresentam elementos básicos para a configuração de uma teoria pedagógica da EF - crítico-superadora - materializada na sugestão de um programa de ensino. Expõem questões teórico-metodológicas da EF, tomando-a como área de estudo, campo de trabalho e especificamente como matéria escolar que vai tratar, pedagogicamente, temas da cultura corporal: os jogos, a ginástica, as lutas, as acrobacias, a mímica, o esporte e outros. Tratam metodologicamente o conhecimento (compreendido como provisório) de forma a favorecer a compreensão dos princípios da lógica dialética materialista. De certa forma, propõem uma pedagogia emergente, afirmando que os temas da cultura corporal, tratados na escola, expressam um sentido/significado onde se interpenetram, a intencionalidade/objetivos do homem e as intenções/objetivos da sociedade.

Esta perspectiva destaca características específicas: é diagnóstica (remete a leitura dos dados da realidade), judicativa (julga a partir de uma ética que representa os interesses de determinada classe social) e teleológica (determina um alvo aonde se quer chegar). Remete a um currículo capaz de dar conta de uma reflexão pedagógica ampliada e comprometida com os interesses das camadas populares tendo como eixo a constatação, a interpretação, a compreensão e a explicação da realidade social complexa e contraditória.

A metodologia é entendida como forma de ordenar a reflexão do aluno acerca da realidade social. Tem potencial para desenvolver a lógica dialética, com a qual o aluno realiza nova leitura da realidade após ter sido "provocado" a confrontar seu saber cotidiano com o conhecimento científico. Isto implica na busca por coerência entre a seleção e a organização de conteúdos. Para tanto, alguns princípios são considerados: a relevância social do conteúdo; contemporaneidade do conteúdo e adequação às possibilidades sócio-cognoscitivas do estudante. Para bem observar a proposta se faz necessário também, preservar o princípio do confronto e contraposição de saberes, ou seja, compartilhar significados construídos no pensamento do aluno através de diferentes referências. É importante que o aluno entenda que o homem não nasceu pulando, saltando, arremessando, balançando, jogando etc. todas essas atividades corporais foram construídas em determinadas épocas históricas, como respostas a determinados estímulos, desafios ou necessidades. A avaliação aqui é compreendida como elemento metodológico complexo que está relacionada ao projeto pedagógico da escola, ou seja, determinada pelo "processo inter-relacionado dialeticamente com tudo o que a escola assume,

corporifica, modifica e reproduz e que é próprio do modo de produção da vida em uma sociedade capitalista" (Soares et al, 1994, p. 98).

Kunz (2001) denuncia que as "possibilidades de conhecer o mundo se restringem a um mundo já totalmente "colonizado" pelas objetivações culturais da assim chamada evolução científico-tecnológica do mundo moderno" (p.111). Todavia, propõe que o ensino escolar esteja alicerçado numa concepção crítica, pois "pelo questionamento crítico que se chega a compreender a estrutura autoritária dos processos institucionalizados da sociedade e que formam as falsas convicções, os falsos interesses e desejos" (Kunz, 2001, p.122). Insiste que o professor deve usar do seu poder do esclarecimento, ou seja, levar os alunos a descrever situações e problemas, expressar e encenar movimentos de forma comunicativa e criativa. Para o autor o ensino que se orienta nos pressupostos apresentados da pedagogia crítico-emancipatória se explicita na prática pela didática comunicativa e privilegia "três atributos máximos da capacidade heurística humana: saber-fazer, saber-pensar e saber-sentir" (p.75).

Diante do exposto, em relação aos currículos críticos em EF, a partir de seus proponentes, foi possível constatarmos a necessidade de compreender as relações que se estabelecem entre as manifestações da cultura corporal e os problemas sócio-políticos que as envolvem a fim de conscientizar a população a participar da gestão do seu patrimônio cultural. Entretanto, Bracht (1996), ao proceder sua análise destaca que ao caráter técnico do currículo acrescentou-se o caráter sociopolítico. Para Neira (2011), o que se explicita nos currículos críticos é a veiculação dos significados dos grupos culturais que historicamente desfrutaram de vantagens sociais, em detrimento daqueles oriundos dos setores minoritários. Por sua vez, para Nunes e Rúbio (2008), "ao ser apagado o processo de significação, a diversidade cultural entra na escola avalizada pelos saberes do racionalismo científico" (p. 67).

Pensar a escola como espaço aberto ao diálogo implica, a nosso ver, colocar em curso diferentes significados. Uma vez postos em circulação, estes sentidos/significados dados as coisas do mundo podem refletir-se num confronto de diferentes posições. Dado o compromisso com a justiça social, consideramos importante questionar as forças que atuam sobre tais circunstâncias, problematizando as diferentes culturas. Contudo, tal questionamento não se concretizou nas propostas acima.

4. Currículos da Educação Física pós-críticos

Neira (2011) reconhece que "uma escola não poderá cumprir sua função social a contento, enquanto a EF continuar construindo muros ao seu redor" (p.12). Contrapondo-se aos currículos "biologicamente fundados", o autor defende um currículo da EF capaz de contribuir com a construção de uma sociedade mais democrática e justa. Fundamentando-se nos pressupostos teóricos dos Estudos Culturais passa a olhar as manifestações corporais como território de disputas e, apresenta o currículo cultural da EF que entre outros aspectos, vai tematizar as práticas corporais, questionando os marcadores sociais nelas presentes: condição de classe, etnia, gênero, religião, entre outros.

Para Neira e Nunes (2006, 2009), Neira (2011) um currículo cultural de EF engajado na luta contra a desigualdade social, concebe a escola como espaço que transmite a herança cultural e reconstrói a cultura, sem fazer distinção entre os conhecimentos oriundos dos diferentes grupos. Mais que isso, a escola aqui é pensada de modo que os alunos sintam-se desafiados a refletir sobre a própria cultura corporal, o patrimônio disponível socialmente e os discursos veiculados pelas mídias.

Com tal propósito, este currículo fortalece os setores excluídos da população para que se tornem aptos a participar de um processo democrático concretizado nos procedimentos participativos de: planejamento, seleção dos temas de estudo, avaliação, produção e replanejamento. Por sua vez, a prática pedagógica articula-se ao contexto de vida comunitária; proporciona condições para a vivência

das formas como a cultura corporal é representada no cenário social bem como oferece possibilidades de interpretação, análise e produção acerca do patrimônio cultural corporal.

Para os autores, cabe ao educador mediar o processo de ensino e aprendizagem adotando uma postura investigativa no decorrer da ação didática, possibilitando o reconhecimento dos discursos que atravessam as raízes culturais das manifestações corporais: lutas, esportes, ginásticas, danças e brincadeiras. Para cumprir tal propósito, devem manter-se atentos aos seguintes princípios: justiça curricular; descolonização do currículo; daltonismo cultural; ancoragem social dos conhecimentos.

Com base na justiça curricular, é possível compreender a importância de uma distribuição equilibrada das diversas manifestações da cultura corporal a partir do seu grupo social de origem. Os professores ao empreenderem a descolonização do currículo, têm consciência de que um currículo que nega os conhecimentos dos grupos economicamente menos favorecidos, concomitantemente coloca em circulação a impressão que a contínua condição desprivilegiada desses sujeitos na sociedade lhes é merecida (Neira, 2011). Por sua vez, para evitar o daltonismo cultural e suas consequências, recorre-se a uma variedade de atividades de ensino, a fim de reconhecer as leituras e interpretações dos alunos acerca da manifestação objeto de estudo. Finalmente, adotar a ancoragem social dos conhecimentos é engajar-se no estudo, investigação e análise da manifestação corporal em pauta; na seleção de materiais didáticos adequados e na preparação de atividades específicas, compreendendo, acima de tudo que as manifestações corporais foram produzidas em um contexto sócio-histórico específico e sofreram inúmeras transformações em decorrência de suas íntimas inter-relações com a sociedade mais ampla.

No que nos apresenta Neira (2011), em termos de orientações didáticas, não são pré-definidas etapas de trabalho, não existe uma única ordem de ocorrência, nem prevalência de uma ação sobre a outra, nem tão pouco se garante o sucesso de todos os alunos no final do percurso. Trata-se, como bem disse o autor, da construção da “alvenaria” que contribuirá para a elaboração do currículo de EF. O autor faz referência às ações pedagógicas de: tematizar, mapear, ressignificar, aprofundar e ampliar, registrar e avaliar, produzir.

No currículo cultural da EF as atividades de ensino focalizam temas, e não conteúdos. Na abordagem de um determinado tema, os professores e seus alunos acessam diferentes discursos e produzem novos sentidos. Enquanto os docentes organizam as atividades de ensino e interpelam os estudantes, estes, com seus posicionamentos pessoais e coletivos, reconstroem os conhecimentos veiculados, alterando, replanejando e enriquecendo as aulas (Neira, 2011, p.105).

Para selecionar, organizar e dimensionar o tema de estudo que será desenvolvido, o professor recolhe informações a partir do mapeamento. Segundo Neira (2011) à medida que estamos a mapear podemos, ao mesmo tempo, dar sequência a problematização de modo que, esta “fomentará análises cada vez mais profundas e o acesso a outros olhares/saberes, possibilitando a construção de sínteses pessoais e coletivas” (p. 116).

A avaliação no currículo cultural se caracteriza pelo registro das ações didáticas desenvolvidas, seguido da reflexão sobre os mesmos, resultando no replanejamento e devolutivas para educandos. Também se concretiza nos materiais produzidos pelos alunos durante as aulas ou a partir delas.

5. Considerações Parciais

Ao analisarmos os currículos de EF: não críticos, críticos e pós-críticos, compreendemos que a proposta de Neira e Nunes em relação ao currículo cultural de EF, ancorado nos pressupostos dos Estudos Culturais e do Multiculturalismo Crítico, se articula ao projeto pedagógico da escola e ao contexto de vida comunitária, proporcionando condições para a vivência das formas como a cultura

corporal é representada no cenário social bem como oferecendo possibilidades de interpretação, análise e produção acerca do patrimônio cultural corporal evitando assim a reprodução consciente ou inconsciente da ideologia dominante. Consideramos, portanto que o currículo cultural, diferentemente dos demais, tem potencialidade para diminuir as injustiças sociais, posto que cria espaços e constrói as condições para que as vozes e as gestualidades subjugadas possam ser reconhecidas pelos estudantes.

Referências Bibliográficas

Bracht, V. (1996). "Educação Física no 1º. grau: conhecimento e especificidade" in *Rev. paul. Educ. Física*. São Paulo, supl. 2, pp. 23-28.

Freire, J. (1991 [2ª edição]). *Educação de corpo inteiro: teoria e prática da educação física*. São Paulo: Editora Scipione.

Kunz, E. (2001 [4ª edição]). *Transformação didático pedagógica do esporte*. Ijuí: Ed Unijuí.

Matos, M. & Neira, M. (2000). *Educação Física na adolescência, construindo o conhecimento na escola*. São Paulo: Phorte Editora.

Neira, M. (2011). *Educação Física*. São Paulo: Ed Blucher.

______. & Nunes, M. (2006). *Pedagogia da cultura corporal: crítica e alternativas*. São Paulo: Phorte.

______. & ______. (2009). *Educação Física, currículo e cultura*. São Paulo: Ed. Phorte.

Nunes, M. & Rubio, K. (2008). "O(s) currículo(s) da Educação Física e a constituição da identidade de seus sujeitos" in *Currículo sem Fronteiras,* nº 2, v. 8, pp.55-77.

Rosa, S. & Leta, J. (2010). "Tendências atuais da pesquisa Brasileira em Educação Física. Parte 1: uma análise a partir de periódicos nacionais" in *Rev. Brasileira de Educação Física e Esporte*, nº 1, Vol.24. São Paulo.

Soares, C. L. *et al.* (1994 [2ª edição]). *Metodologia do Ensino de Educação Física*. São Paulo: Cortez Editora.

Tani, G. *et al.* (1988). *Educação Física escolar: fundamentos de uma abordagem desenvolvimentista*. São Paulo: EPU/EDUSP.

“Tem pessoa que dança bem, tem pessoa que dança mal. Eu danço mal”: influências do currículo da Educação Física no posicionamento dos sujeitos

Marcos Garcia Neira[1]

Universidade de São Paulo, Brasil

Resumo: Exercendo uma influência cada vez maior nas análises da escolarização, os Estudos Culturais questionam que sujeito o projeto educativo hegemônico está formando tendo em vista a atual sociedade, marcada pela desigualdade e pela diversidade cultural. Esse campo teórico advoga que a cultura, permeada pelas relações de poder, concretiza políticas de identidade e influencia definitivamente naquilo que é valorizado, ou não, pelo currículo escolar. Sendo as práticas corporais textos da cultura produzidos pela gestualidade, sua problematização no currículo da Educação Física incita os alunos a assumirem determinadas posições de sujeito. Com base nesses pressupostos, surgiu o intesse de investigar como as aulas desse componente curricular mobilizam as questões de identidade, visando compreender os processos de significação empreendidos pelos alunos com relação às manifestações corporais e seus praticantes. Para tanto, mergulhamos no cotidiano de uma escola de Ensino Fundamental para observar as aulas de Educação Física e entrevistar estudantes. A análise da transcrição das entrevistas e dos registros das observações evidencia que o conjunto de atividades desenvolvidas possibilitou o engajamento dos alunos diferentes formas, contribuiundo para a modificação das suas representações acerca da manifestação corporal, posicionando-os como sujeitos e levando-os ao reconhecimento identitário.

Palavras-chave: Currículo; Cultura; Educação Física; Identidade; Cultura corporal

1. Currículo, práticas corporais e Estudos Culturais

As investigações sobre o currículo ratificam seu papel decisivo na constituição de identidades. O acesso a certos conhecimentos e não outros, fazendo uso de certas atividades e não outras, termina por posicionar o aluno de uma determinada forma diante das “coisas” do mundo, influenciando fortemente na construção de usas representações[1]. Aceito o fato de que o currículo forja identidades conforme o projeto de sujeito almejado (Silva, 1996), ganha relevância toda investigação que evidencie seus possíveis efeitos.

O currículo pode ser compreendido como campo de saberes específicos e historicamente legitimados mediante constantes reconstruções (Pacheco, 2006). Considerando que toda decisão curricular é uma decisão política e que o currículo pode ser visto

1 “A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando cada pessoa como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que o homem e a mulher dão sentido à experiência e àquilo que são”. (Woodward, 2000, p. 17).

1 Professor Associado da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Coordenador do Grupo de Pesquisas em Educação Física escolar (www.gpef.fe.usp.br). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. A presente pesquisa foi realizada com financiamento da FAPESP.

mgneira@usp.br

como um território de disputa em que diversos grupos atuam para validar conhecimentos (Silva, 2007), é lícito afirmar que, ao promover o contato com determinados "textos" culturais, o currículo influencia nas formas de interpretar o mundo, interagir e comunicar ideias e sentimentos.

Partindo do pressuposto que dentre os direitos humanos mais fundamentais está o de se expressar, pode-se ter uma ideia da importância da proposição de situações pedagógicas que estimulem a interação por meio das variadas linguagens, dentre elas, a corporal. É também pelas práticas corporais[2] que os indivíduos interagem, comunicando-se pelo seu teor expressivo (Soares, 2001). O significado de cada prática corporal se constrói em função de diferentes necessidades, interesses e possibilidades presentes nas diferentes culturas[3], em diferentes épocas da história. Quando brincam, dançam, lutam, fazem ginástica ou praticam esporte, homens e mulheres também se apropriam do repertório gestual que caracteriza a cultura corporal[4] na qual estão inseridos. As manifestações da gestualidade sistematizada, conforme Wiggers (2005), podem ser entendidas como artefatos culturais de um determinado grupo, elementos distintivos das suas gentes e, consequentemente, em traços da identidade cultural dos seus praticantes.

Nos termos da presente investigação, a preocupação recaiu sobre as práticas corporais enquanto artefatos culturais alocados no currículo da Educação Física, ou seja, transformados em objetos de estudo. Por empregarem uma gestualidade carregada de sentidos, a brincadeira, esporte, dança, ginástica, luta, entre outras manifestações, são concebidas como textos corporais, configurando formas de expressão, produção e reprodução de significados culturais (Neira, 2011).

A partir dos Estudos Culturais[5], o currículo da Educação Física também pode ser imaginado sob o modelo da textualidade. Enquanto "texto", envolve práticas, estruturas institucionais e as complexas formas de atividade que estas requerem, condições legais e políticas de existência, determinados fluxos de poder e conhecimento, bem como uma organização semântica específica de múltiplos aspectos. Simultaneamente, esse "texto" só existe dentro de uma rede de relações intertextuais (a rede textual da cultura corporal, da cultura escolar, da prática pedagógica). Trata-se de uma entidade ontologicamente mista e para a qual não pode haver nenhuma forma "correta" ou privilegiada de leitura.

Os Estudos Culturais fornecem subsídios para afirmar o caráter político do currículo da Educação Física. Incitam uma investigação mais rigorosa que busque desvelar como se dão os processos de identificação/diferenciação travados no seu interior. Para os Estudos Culturais, revelar os mecanismos pelos quais se constroem determinadas representações é o primeiro passo para reescrever os processos discursivos e alcançar a formação de outras identidades (Nelson; Treichler & Grossberg, 2008).

É certo que a gestualidade expressa pelas práticas corporais coloca em circulação as representações de mundo que os membros dos grupos sociais que as produziram e reproduziram possuem. Consequentemente, a interpretação desses textos implica em produzir novos significados acerca do modo como seus praticantes percebem e explicam os mistérios da vida, o cotidiano, suas relações etc., constituindo um novo texto.

Em tempo, Silva (2001) nos lembra que o sujeito da interpretação pode produzir significados distintos dos pensados pelo autor da representação. Como as representações são construídas

2 A expressão "práticas corporais" agrega brincadeiras, danças, lutas, ginásticas e esportes.

3 Segundo Williams (1992), cultura é todo um modo de vida de um grupo social conforme sua estruturação pela representação e pelo poder. Trata-se de uma rede de práticas e representações implantadas que influencia cada espaço da vida social.

4 "Cultura corporal" é a parcela da cultura geral que abrange os significados atribuídos às práticas corporais (Neira, 2011).

5 Costa, Silveira e Sommer (2003) apontam como contribuições mais importantes dos Estudos Culturais aquelas que têm possibilitado a extensão das noções de educação, pedagogia e currículo para além dos muros da escola; a desnaturalização dos discursos de teorias e disciplinas instaladas no aparato escolar; a visibilidade de dispositivos disciplinares em ação na escola e fora dela; a ampliação e complexificação das discussões sobre identidade e diferença e sobre processos de subjetivação.

culturalmente, encontram-se sempre à mercê do tipo de relações sociais que as fizeram surgir. As representações culturais criam efeitos de verdade a respeito dos objetos aos quais se referem. Por isso, cada grupo social utiliza a representação para definir tudo à sua volta, a própria identidade e a dos outros, fazendo-o pelo intermédio de disputas de poder inscritas na representação. (Woodward, 2000).

Na perspectiva dos Estudos Culturais, a representação incorpora todas as características da ambiguidade, da incerteza e da insegurança atribuídas à linguagem. A representação é, então, um sistema linguístico e cultural intimamente ligado a relações de poder. Nessa condição, há uma estreita ligação entre representação e identidade. É por meio da representação que a identidade (e a diferença) se vinculam aos sistemas de poder, adquirem sentido, são fixadas e perturbadas, estabilizadas e subvertidas. É através das suas infinitas formas de inscrição que o outro é representado.

O jogo do poder cultural para definir significados e marcar fronteiras ganha visibilidade quando se analisa a cultura corporal. Na arena de lutas pela imposição de sentidos, certas manifestações corporais são continuamente mantidas à margem da sociedade, enquanto outras, são enfatizadas, sendo-lhes agregados significados positivos.

É com este sentido que o currículo da Educação Física pode ser concebido, assim como a cultura mais ampla, como campo de luta pela validação dos significados atribuídos às práticas corporais e a seus praticantes. Enquanto algumas têm sido historicamente esquecidas ou desqualificadas, outras têm sua presença legitimada e exaltada durante as aulas.

É o que nos levou a observar e registrar em diário de campo as aulas ministradas para uma turma do 9º ano do Ensino Fundamental de uma escola municipal situada na cidade de São Paulo, bem como entrevistar os alunos[6] na tentativa de captar as representações elaboradas. Buscando identificar possíveis efeitos do currículo da Educação Física nas representações dos sujeitos acerca da prática corporal tematizada, o referencial empírico[7] foi submetido à análise crítica.

2. Análises

Durante o período[8] das observações, o tema trabalhado foi a salsa[9]. Em uma turma habituada a um currículo que prestigiava as práticas hegemônicas[10], a escolha do tema de estudo suscitou alguns incômodos. O inusitado da escolha deve-se ao mapeamento realizado pelo professor, por meio do qual constatou que uma das alunas frequentava aulas dessa dança e um dos alunos comentou que seus pais dançavam com frequência.

Com o decorrer das aulas, o que se percebeu foi um engajamento gradativo dos alunos. Em se tratando de atividades nas quais as vivências corporais são requisitadas, supõe-se que a quebra da resistência inicial é um forte indício de mudança da representação acerca da manifestação corporal. Afinal, como argumenta Woodward (2000), as representações dos indivíduos influenciam diretamente suas ações.

> No início havia apenas 4 duplas dançando (de um total de 36 alunos) e somente 2 meninos. No entanto, no decorrer da aula, alguns alunos foram se encorajando - alguns com estímulo do professor - e foram tentando aprender alguns passos básicos. No final da aula, metade dos alunos em sala de aula tinha experimentado dançar em dupla (21/08/12).

6 Após os esclarecimentos necessários, o professor e os responsáveis pelos alunos assinaram um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Foram entrevistados os alunos que compareceram ao último dia letivo.

7 Transcrição das entrevistas e registros em diários de campo.

8 Agosto a dezembro de 2012.

9 Ritmo atribuído a uma banda cubana radicada no México, cuja dança hibridiza a gestualidade do mambo, chá-chá-chá e rumba.

10 Futebol, voleibol e basquetebol.

Antes de começar a ensinar o giro, o professor sugeriu que os alunos que, de alguma maneira, já dominavam os passos básicos, ensinassem outros que ainda não tinham tentado ou que ainda não estavam conseguindo executá-los, com dicas e dançando juntos. A estratégia ajudou a aproximar mais alguns colegas - que antes só observavam - da prática (28/08/12).

A participação das duas alunas parece ter estimulado a sala e três alunos - que em outras aulas somente observavam -, arriscaram aprender alguns passos com os colegas (04/09/12).

À medida que os colegas se envolviam, os alunos que inicialmente mostraram alguma rejeição revisaram sua forma de ver a salsa, participando aos poucos das atividades. Um caso bastante emblemático de mudança de representação ocorreu por ocasião da visita a uma escola de dança para realização de uma aula especial. Além da participação de alunos que sistematicamente se recusavam a dançar, a maneira como se envolveram com a prática foi bastante intensa. Não se queixaram, nem ameaçaram abandoná-la.

Na ocasião, aqueles que já participavam sentiram-se à vontade para introduzir movimentos mais refinados, como molejos e gingados. Permaneceram atentos às explicações e tentavam esclarecer dúvidas pontuais com o professor. Outra situação que deu visibilidade à modificação das representações foi a disponibilidade para organizar uma vivência de salsa no pátio da escola, demonstrada por duas alunas que costumeiramente permaneciam alheias às aulas. A dança parece ter sido o modo que escolheram para interagir com os colegas.

O mesmo aconteceu durante a realização de uma oficina de salsa para as demais turmas da escola, iniciativa dos alunos para os eventos da Semana da Criança. Aqueles que participavam das vivências assumiram funções de relevo na oficina, demonstrando os movimentos e ajudando os colegas das outras salas. A parcela do grupo que evitava dançar durante as aulas permaneceu na oficina mesmo que outras opções estivessem à disposição. Isso sugere que a prática corporal passou a ser, em algum grau e por alguns momentos, um conhecimento importante para os membros da turma. Os que sabiam as técnicas podiam partilhá-las, enquanto os que não sabiam podiam desfrutar do status de pertencer ao grupo responsável pela oficina.

O processo de abertura ao estudo para aprofundar os conhecimentos sobre a salsa suscitado pela prática pedagógica analisada, pode ter sido o fator desencadeante de novas significações, promovidas pelo diálogo entre os significados que o aluno possui e aqueles veiculados pelo currículo. Esse processo constitui-se como elemento fundamental na construção da identidade do sujeito, pois na perspectiva de Hall (2005), a construção da identidade ocorre por meio do embate entre os significados contidos nos discursos que circulam e aqueles inicialmente atribuídos pelo sujeito.

Ainda sobre a experiência de aprofundar conhecimentos sobre a prática corporal objeto de estudo, é interessante analisar o posicionamento dos alunos:

Entrevistador: "Fale um pouco sobre a salsa".

Aluno 1: "A salsa? Ah, eu acho que é uma dança um pouco diferente das outras, né? Mas... ela é meio sensual e é diferente do funk, do samba, da clássica, do rock. É junto homem e mulher. É um pouco diferente".

Entrevistador: "Mas samba também dá pra dançar junto...".

Aluno 1: "Mas sei lá... salsa pra mim é isso! Tem uns passos certos... vários passos. É... você pode apresentar... é legal salsa!

Entrevistador: "O que você não sabia antes, o que você foi vendo..., o que você acha dessas pessoas que dançam salsa? Pessoas que com alguma frequência dançam salsa. O que você acha delas?"

Aluno 1: "Ah... antes de ter salsa na escola, eu achava que era... que os caras ficavam treinando desde

criança, mas depois eu vi que não, que dá pra aprender, que é uma mistura de várias danças... dá pra dançar".

Entrevistador: "Mas e quem dança essas danças?"

Aluno 1: "Ah! Depende de cada pessoa. Tem pessoa que dança bem, tem pessoa que dança mal. Eu danço mal".

Não deixa de ser interessante constatar a mudança do significado atribuído à dança. Mesmo na ausência de contato próximo com a prática corporal, o aluno possuía representações sobre ela e seus praticantes. Com base no trabalho desenvolvido, as concepções iniciais foram alteradas. Quando diz perceber que a salsa não é somente para certos tipos de pessoas - como pensava antes -, e que todos podem dançar, o entrevistado demonstra certa aproximação da manifestação cultural e a revisão de suas representações através do diálogo. Perceber que a salsa é uma mistura de várias danças pode ter ajudado a aproximar-se da ideia de que "outros podem dançar".

Se levarmos em consideração as atividades didáticas desenvolvidas pelo currículo, era de se esperar que o aluno explicitasse argumentos mais substanciais que justificassem a mudança de representação (elementos históricos, sociais e culturais que ele percebeu e fizeram sentido ao estudar a salsa). As atividades didáticas desenvolvidas pelo professor possibilitavam a desconstrução de conceitos que envolvem a prática corporal, comumente embasados em discursos infundados, frutos, talvez, do desconhecimento das relações que atravessam qualquer artefato da cultura.

Outra ocorrência digna de nota foi a discussão a respeito da história e origem da salsa, quando foram levantados temas polêmicos acerca das características e dos discursos que rodeiam a dança. A questão da sensualidade adquiriu grande importância. O debate envolveu os participantes ao ponto de apresentarem ideias como: "a salsa pode até ser sensual, mas a salsa que dançamos na escola não é" (ALUNO 02). Tal posicionamento confirma a impressão de que as atividades realizadas nas aulas de Educação Física proporcionam, de alguma forma, espaços de ressignificação da prática corporal.

Conforme sugere Woodward (2000), além de um espaço que suscite abertura para ressignificações, no processo de constituição da identidade, os sujeitos necessitam explicitar essas significações através do diálogo com outros indivíduos da comunidade – neste caso, a própria turma – para que seja possível reconhecer as diversas identidades. Logo, é possível inferir que a oportunidade que as aulas proporcionavam para intercambiar significados foi de importância capital para revisão das representações acerca da dança e, consequentemente, da identidade a ela conferida.

A participação do sujeito, explica Hall (2005), não é uma ação que tem princípio e fim em si mesma, mas consiste em agir sobre a lógica dos discursos construídos socialmente e aos quais se tem acesso, aproximando-os de suas próprias experiências e analisando-os. É o que se observa no posicionamento de um dos entrevistados:

Entrevistador: "Fale sobre a salsa".

Aluno 3: "Nossa! Eu adorei estudar salsa. É muito bom! Me senti muito bem dançando salsa, apesar de eu ter família nordestina e eu gostar muito de forró. São meio diferentes os dois. A salsa é meio sensual, o forró não é... o forró é... o forró não é tão sensual assim, é agarradinho, mas não é sensual. A salsa já é, já tem mais mexido... Às vezes eu penso que tem a ver, mas as vezes eu acho que não".

Entrevistador: "Como é que foi a experiência de praticar a salsa?"

Aluno 3: "Ah... foi uma experiência muito boa porque é uma outra dança. Eu nunca dancei salsa. Agora, com as aulas do professor eu danço... dançava, né? Porque já acabou o ano. Eu dançava bastante salsa e quanto mais você dança, mais você quer dançar. Eu até procurei academia de dança para dançar, mas estava muito caro".

Entrevistador: "E dançar salsa...? As pessoas que dançam salsa são sensuais?"

Aluno 3: "Eu acho. Eu acho."

Pode-se notar a aproximação à manifestação da cultura corporal tematizada durante as aulas. Quando compara a salsa e o forró, o entrevistado demonstra utilizar-se de discursos conhecidos para se apropriar de novos significados. Ao utilizar elementos de sua própria identidade cultural, o sujeito ressignifica a salsa a partir dos aspectos vivenciados e dos discursos veiculados nas aulas. O fato de ter procurado aprofundar seus conhecimentos com atividades extraescolares evidencia uma representação positiva da dança, desencadeando o interesse de apropriar-se dessa prática corporal.

Os casos destacados permitem analisar posições de sujeito distintas, incitadas pela tematização da salsa nas aulas de Educação Física. Ao procurar estabelecer um contato mais próximo com a manifestação corporal mediante atividades extraescolares, um dos entrevistados demonstra que o processo de ressignificação da salsa levou-o a querer assumir a condição de praticante. Seu colega, por outro lado, mesmo atribuindo uma condição bastante flexível à exigências da prática – “Ah! Depende de cada pessoa. Tem pessoa que dança bem, tem pessoa que dança mal”, assim definiu sua posição de sujeito: “Eu danço mal”.

Se as atividades de ensino desenvolvidas parecem ter possibilitado a construção de uma representação positiva da salsa constatada pelas posições de sujeito assumidas, o mesmo não pode ser dito com relação aos praticantes da dança. Enquanto alguns entrevistados apenas aludiram à sensualidade dos praticantes, outros apresentaram respostas evasivas quando questionados sobre quem são as pessoas que dançam salsa. Isso denota a necessidade de um trabalho mais aprofundado com relação aos grupos culturais que produzem e reproduzem a manifestação.

Ao longo das aulas, emergiram situações em que os alunos explicitaram posicionamentos sobre a salsa, seus praticantes e as formas de dançá-la, que mereceriam ser problematizados:

> As alunas não queriam dançar com um dos alunos, segundo o professor, elas “evitavam dançar com ele a fim de não dar a entender que, de alguma forma, correspondiam aos afetos do rapaz. Talvez este fato evidencie certa representação das alunas sobre o ‘dançar junto’ (Diário, 28/08/12).

> Próximo ao final da aula, mais uma vez, dois meninos não podiam dançar porque não havia meninas “disponíveis” e dispostas a dançar com eles. Os meninos não aceitavam dançar juntos (Diário, 04/09/12).

> Os alunos realizaram muitos comentários relacionados ao conteúdo da apresentação de vídeo. Muitos relacionaram alguns movimentos da dança com insinuações sobre sexo e sobre maneiras masculinas e/ou femininas de dançar. A maioria dos comentários foi realizada em tom jocoso (pareciam envergonhar-se com a temática da sexualidade) (Diário, 14/09/12).

Os fragmentos do diário de campo sugerem que as significações que os sujeitos fazem dos elementos presentes na cultura corporal e dos discursos gerados a partir delas, podem influenciar seus posicionamentos. Portanto, identificar e problematizar as situações e os discursos veiculados e que, como se viu, influenciam as representações é uma postura pedagógica fundamental para proporcionar aos alunos, além dos conhecimentos técnicos vivenciados, também saberes que os auxiliem na desconstrução de determinados significados. A ausência de atividades realizadas com tal finalidade certamente contribui para a legitimação de representações questionáveis da salsa.

Mesmo que o fato não tenha impedido a interpelação dos sujeitos e a consequente significação da salsa, como os dados apresentados anteriormente evidenciam, a questão que se coloca é que ao não problematizar certos discursos que circundam a prática corporal, o currículo deixa escapar uma excelente oportunidade para desconstruir os significados que contribuem para legitimar a postura hegemônica (Silva, 2007).

Nos registros das observações das aulas também há indícios de que o grande interesse dos alunos recaiu sobre as vivências da dança, enquanto as atividades que visavam problematizar seus praticantes

eram alvo de certa resistência. Para promover uma política de reconhecimento seria desejável a intensificação do processo de desconstrução de estereótipos ou a disseminação de discursos contra-hegemônicos. Ao longo do semestre, o professor procurou organizar um encontro dos alunos com alguma pessoa que dançasse salsa e pudesse falar de sua experiência com a cultura da dança, no entanto, todas as tentativas, por motivos diversos, não se concretizaram. Embora tenha estimulado a pesquisa e um conhecimento maior da manifestação, a discussão sobre os praticantes não ocorreu.

Não obstante, ao proporcionar diferentes formas de participação, o trabalho pedagógico observado permitiu que os sujeitos que não participavam efetivamente das vivências encontrassem outras maneiras para interagir com a manifestação (pesquisas, elaboração de materiais, assistência aos vídeos, discussões, organização da oficina etc.). Mesmo sem a vivência corporal, essas atividades possibilitaram aos alunos o acesso a outras representações, levando-os à ressignificação da dança e, muito provavelmente, a assunção de outras posições de sujeito. Contudo, tanto a ausência de uma interpelação mais contundente sobre os praticantes da manifestação quanto uma participação restrita nas atividades podem colocar em dúvida a solidez das representações elaboradas. O que não chega a ser um problema, pois o processo de ressignificação é constante, jamais se conclui.

É evidente que o mesmo pode acontecer até com quem participou efetivamente de todas as atividades, mas é razoável pensar que num contexto em que os discursos acerca dos praticantes não foram questionados, prescindir das vivências pode ter efeitos de relevo, sobretudo, a permanência de visões pejorativas sobre quem dança salsa. Infelizmente, isso não foi detectado nas entrevistas, pois não houve qualquer preocupação em identificar os sujeitos que não participavam das vivências para, posteriormente, analisar suas representações.

3. Considerações

A análise do processo de significação de uma prática corporal objeto de ensino do currículo da Educação Física e como se configuram os papéis de sujeitos mostrou-se um viés interessante de estudo, especialmente quando se leva em conta a carência de investigações acerca da temática.

A receptividade dos alunos ao trabalho desenvolvido indica que o processo de escolha democrática do tema de estudo configura-se como primeiro passo para o aprofundamento dos conhecimentos. A abertura para o posicionamento dos sujeitos pode suscitar espaços de significação dialógica das representações, levando ao reconhecimento das identidades. Para que o currículo cumpra seu papel formativo, é necessário ofertar elementos suficientes para que a prática corporal objeto de ensino seja compreendida, fornecendo aos alunos subsídios para novas significações. A descontinuidade do diálogo ou a carência de elementos que permitam uma análise mais profunda da manifestação - de maneira a não somente aproximá-la dos alunos, mas a auxiliá-los a compreendê-la como artefato da cultura -, não é suficiente para que haja um processo de reconhecimento das identidades.

Os resultados indicam que as significações que os sujeitos fazem acerca dos elementos da cultura corporal e dos discursos gerados a partir delas podem influenciar diretamente nos papéis que assumem. Comentários sobre a prática corporal e posturas que colocam em evidência certas maneiras de significá-la, demonstram que os discursos em circulação influenciam as posições dos sujeitos, não somente nas aulas de Educação Física, mas em suas atividades cotidianas.

Sobre esse aspecto, parece interessante ressaltar que, apesar das aulas privilegiarem as vivências corporais, o processo de ressignificação e até de apropriação realizado pelos alunos permitiu-lhes assumir determinadas posições de sujeito com relação à manifestação cultural, mesmo sem compreender as características dos seus praticantes.

Referências Bibliográficas

Costa, M., Silveira, R. & Sommer, L. (2003). “Estudos culturais, educação e pedagogia” in *Revista Brasileira de Educação*, n.23, pp. 36-61.

Hall, S. (2005). *A identidade cultural na pós-modernidade.* Rio de Janeiro: DP&A.

Nelson, C., Treichler, P. & Grossberg, L. (2008 [2ª edição]). “Estudos Culturais: uma introdução” in Tomaz, Silva, *Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação*. Rio de Janeiro: Vozes.

Pacheco, J. (2006). *Escritos curriculares*. São Paulo: Cortez.

Silva, T. (1996) *Identidades terminais: as transformações na política da pedagogia e na pedagogia da política*. Petrópolis: Vozes.

______. (2001). *Nunca Fomos Humanos*: nos rastros do sujeito. Belo Horizonte: Autêntica.

______.(2007). *Documentos de identidade*: uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica.

Soares, C. (2001). *Corpo e história*. Campinas: Editores Associados.

Wiggers, I. (2005). “Cultura corporal infantil: mediações da escola, da mídia e da arte” in *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, nº 3, v. 26, pp. 59-78.

Williams, R. (1992). *Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Woodward, K. (2000 [1ª edição]). “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual” in Tomaz, Silva, *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

Educação ambiental e candomblé: afro-religiosidade como consciência ambiental

Fellipe Martins[1] & Lucidia Santiago[2]

Universidade Federal do Pará, Brasil

Resumo: O ser humano está situado no mundo e dispõe de inteligência e capacidade de refletir sobre ele, com o objetivo de transformá-lo por meio do trabalho e ações políticas. A participação do homem como sujeito na sociedade, na cultura e na história se faz à medida que educado para ser consciente assumi suas responsabilidades como cidadão. Assim, o homem é o elemento e o sujeito da educação, que é sempre uma ação política transformadora. A educação ambiental é definida no Tratado de Educação Ambiental para a Sociedade Sustentável, como um processo dinâmico em permanente construção, que é orientado por valores que promovem a transformação social. Esta proposta educacional encontra equivalência na constituição e nas práticas da cultura afro-brasileira, mais especificamente o Candomblé. Os orixás são "forças inteligentes da natureza" e "entidades espirituais regentes". Enquanto forças inteligentes da natureza vinculam-se ao cosmos, identificando-se ritualmente com os elementos e manifestações naturais. Enquanto entidades espirituais regentes vinculam-se às pessoas funcionando como arquétipos da personalidade humana. Seres complexos, os orixás permitem múltiplas classificações, conforme a genealogia, as características e a metodologia ritualística. Sua identificação maior, porém, está no vínculo de cada qual com a Natureza e seus elementos.

Relacionados esses conhecimentos, tornou-se possível discutir a relação entre a cultura das religiões afro-brasileiras e a educação ambiental. A pesquisa teve como objetivo analisar as contribuições da cultura religiosa do Candomblé na cidade de Belém – PA para a formação de um modelo de consciência ambiental, que entende a importância do meio natural, para os seus adeptos e para todos. O candomblé é baseado em princípios litúrgicos e filosóficos que contribuem para formação de um sujeito ecológico, pois para a cosmovisão africana, homem e natureza são um só, ou seja, os seguidores das religiões afro-brasileiras constituem uma espécie de sujeito múltiplo, crítico e consciente do seu papel na sociedade e no ambiente.

Palavras-chave: Cultura Afro-Brasileira. Candomblé. Ecologia. Educação Ambiental.

Introdução

Dentro do enredo da atual crise socioambiental caracterizada pela globalização e exploração exacerbada dos recursos naturais e pela desvalorização de antigos costumes culturais, a Educação Ambiental tem se firmado como um dos temas mais discutidos na área ambiental, da educação e cultura nos últimos anos. Educadores e pesquisadores têm tratado do assunto exaustivamente,

1 Bacharel em Ciências Ambientais e Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências e Meio Ambiente da Universidade Federal do Pará – UFPA. Contato: fellipe@ufpa.br

2 Doutora em Ciências Morfológicas, Docente da Universidade Federal do Pará e do Programa de Pós-Graduação em Ciências e Meio Ambiente. Contato: lucisant@ufpa.br

reavaliando valores culturais e mudando suas práticas pedagógicas até então voltadas unicamente para a transmissão de conhecimentos, quando na verdade ela visa não só a utilização racional dos recursos naturais, mas também a valorização da cultura e formação de cidadãos capazes de refletir e participar das discussões e decisões sobre as questões socioambientais.

> [...] A Área da cachoeira com a floresta, os animais, todo o ciclo que acontece dentro da natureza tem um orixá responsável. Orixá é energia em movimento, é asé, é vida. Para que você possa cultuar seu orixá é preciso haver o elemento que ele representa no nosso mundo, Ossãe as folhas, Oya os ventos e raios, Yemonjá os mares, então quando você não respeita esses elementos você está desrespeitando o Orixá, que além de se tratar de um Deus, é também seu ancestral. (Yalorixá Rosalidia Sutelo)

Nesse argumento podemos identificar a relação entre o conjunto de saberes tradicionais envolvendo os elementos culturais e ambientais da religião; é nessa relação que podemos sugerir algumas reflexões e composições entre Educação ambiental e a Cultura Religiosa de Matriz Africana. De acordo com o Candomblé, a natureza é um espaço sagrado, de comunhão entre o mundo espiritual e o material, que deve ser respeitado e bem cuidado. Esta concepção alinha o culto milenar a uma das maiores preocupações da atualidade: a preservação da biodiversidade.

O aspecto que mais se destaca dessas religiões com relação à questão ambiental está no fato de a natureza ser um elemento central no seu modo de perceber o divino, pois é nos rituais e cultos aos Orixás que a matriz africana se revela mais intensamente. O funcionamento e interpretação de crenças e valores nessa tradição se dá na relação do homem com a sua ancestralidade, seus mitos e dogmas, ligação essa que ocorre por meio do constante manejo dos elementos naturais como a água, o fogo, a terra e as florestas, enfim, a força da vida materializada pelos Orixás nos ambientes. Ou seja, esses elementos nos fazem supor que as afro-religiões possuem uma cosmovisão fortemente envolvida com o viés ecocêntrico[1].

De acordo com os aspectos ressaltados, a problemática que motiva essa pesquisa ultrapassa o âmbito restrito a religião, o problema imprime uma reflexão em um âmbito mais amplo indo às questões especificas de cidadania, sociedade e ambiente. Assim, é preciso analisar sob outros parâmetros essas questões, indo além da politica, ética ou mesmo preservação do lugar. Dessa forma a questão que fica vem a ser aquela que indaga quais elementos existem na Cultura Afro-Brasileira do Candomblé capazes de desenvolver posicionamentos frente a essa complexa situação observada atualmente. Para Santos (2007) os estudos culturais acordam na idéia pragmática de que é necessário uma reavaliação das intervenções e relações concretas na sociedade e na natureza que os diferentes conhecimentos proporcionam.

Segundo Pelicioni e Philippi Jr (2002), a educação ambiental (AE) é um processo de educação política que possibilita aquisição de conhecimentos e habilidades, bem como a formação de atitudes que se transformam necessariamente em práticas de cidadania que garantam uma sociedade sustentável. Em razão da complexidade da questão ambiental, surge a necessidade de que os processos educativos venham a dar condições para que as pessoas desenvolvam conhecimentos, habilidades e atitudes podendo dessa forma intervir de maneira significativa nos processos decisórios. A EA nos seus aspectos de educação política visa à participação do cidadão na busca de alternativas e soluções aos graves problemas ambientais locais, regionais e globais. Ela não deve perder de vista os inúmeros e complexos desafios políticos, ecológicos, sociais, econômicos e culturais que tem pela frente, seja no momento presente, seja no futuro, sob uma visão de médio e longo prazo. Os aspectos políticos de educação ambiental envolvem o campo da autonomia, da cidadania e da justiça social, cuja

1 Termo aqui utilizado com base no conceito de egocentrismo, onde nesse o homem é o centro de tudo, já o ecocentrismo é o ambiente e tudo o que está inserido nele, inclusive o próprio homem.

importância às transforma em metas que não podem ser conquistadas no futuro distante, mas devem ser construídas no cotidiano das relações afetivas, educacionais e sociais (Reigota, 1997).

De acordo com Layrargues (1999), a promoção da educação ambiental por meio da resolução de problemas locais, carrega um valor altamente positivo, pois foge da tendência desmobilizadora da percepção de problemas globais, distantes da realidade local, e parte do principio de que é indispensável que o cidadão participe da organização e gestão de seu ambiente e objetivos de vida cotidiana. Segundo Castro e Canhedo Jr. (2005), cabe à EA como processo político pedagógico, formar para o exercício da cidadania, desenvolvendo conhecimento interdisciplinar baseado em uma visão integral de mundo, permitindo que cada indivíduo investigue, reflita e aja sobre efeitos e causas dos problemas socioambientais que afetam a qualidade de vida e a saúde da população. A interdisciplinaridade visa a superação da fragmentação dos diferentes campos do conhecimento, buscando campos de convergência e propiciando a relação entre os vários saberes.

Levando em consideração os aspectos religiosos do Candomblé e os conceitos e objetivos da Educação Ambiental, torna-se possível discutir a relação de pertença entre religiões afro-brasileiras e a natureza. Conforme Gonçalves e colaboradores (2008), o processo de antropomorfização das divindades parece ter modificado o caráter da natureza divinizada. Assim, Ogum não é mais o ferro ou todos os metais, mas o dono deles; Iemanjá não é o mar, mas a dona do mar, Oxum não é o rio, mas a dona das águas doces. Essa percepção acaba por instituir uma associação de posse entre o deus e a natureza, em diferentes nuances, tal como foi mencionado por Rodrigues (2005) ao tratar da diferença entre o fetichismo e a idolatria.

De qualquer modo, o processo de antropomorfização atribui uma nova leitura entre os orixás (senhores protetores) e a natureza (vista agora como objeto dos orixás). Tal processo iniciara-se, ainda, em território africano, com a expansão política de algumas comunidades e o desenvolvimento cada vez maior das atividades como a manufatura, a metalurgia, etc. No Brasil, as referências à natureza foram preservadas simbolicamente nos altares (assentamentos) dos orixás e em muitos elementos rituais. Também há a importância atribuída às folhas que serve para atestar a vinculação entre a ritualística das religiões afro-brasileiras e os elementos naturais:

> (...) As plantas são utilizadas para lavar e sacralizar objetos, para purificar a cabeça e o corpo dos sacerdotes nas etapas iniciáticas, para curar doenças e afastar males de todas as origens. Mas, a folha ritual não é simplesmente a que está na natureza, mas aquela que sofre o poder transformador operado pela intervenção de Ossaim, cujas rezas e encantamentos proferidos pelo devoto propiciam a liberação do axé nelas contido (Prandi, 2005, p. 103).

A consciência ambiental é primordial para os seguidores e seguidoras dos Orixás. A Cosmovisão Africana e Afro-Brasileira identifica os Orixás como sendo a natureza, assim é natural que nos Candomblés, se aprenda a conservar e conviver com a natureza, tornando cada Ilê (templo), um pólo de resistência aos descuidos com o Meio Ambiente, e no qual, cada habitat ou elemento natural está relacionado a um Orixá, que por sua vez, tem como uma de suas características, preservar o planeta com sua natureza e a humanidade. Nos rituais do Candomblé a utilização e a identificação com os elementos da natureza são fundamentais. Sem natureza não há orixás. Como destaca Prandi (2005), o candomblé conserva a ideia de que as plantas são fontes de axé, a força vital sem a qual não existe vida ou movimento e sem a qual o culto não pode ser realizado. “Kosi ewê Kosi orixá”, que pode ser traduzida por “não se pode cultuar orixás sem usar as folhas”, resume bem a importância da natureza para o candomblé. Todo o ritual exige a utilização de recursos provenientes da natureza, desde a preparação da terra para a construção de um terreiro de candomblé, pois o solo é sagrado, ele é quem dá a licença inicial para os ritos sacramentais do candomblé; até as festividades periódicas

que acontecem nos terreiros. Nos terreiros de candomblé esta analogia entre natureza e religião, na qual estes elementos estão intimamente ligados, constitui um terreno fértil ao processo de respeito e conservação ambiental (Araújo, 2009).

Para que cada ecossistema tenha o seu representante, o Ser Supremo Olodumaré, designou cada divindade com um atributo para auxiliá-lo na grande obra de construção do mundo e perpetuação da humanidade. Dessa forma, as forças da natureza tornam-se reflexos das emanações dos Orixás no planeta, viabilizando o encontro do sagrado com o homem. Preservar, cuidar e manter o meio natural é condição fundamental para os seguidores do Candomblé. Os ritos e rituais só acontecem e são feitos propiciados por meio de folhas, banhos e elementos naturais consagrados aos Orixás. O Candomblé possibilita aos seus participantes, leituras do mundo, das relações humanas harmoniosas e de convivências igualitárias, em que todos podem viver com autoconfiança, dignidade e respeito e, também, que se deve ter respeito pelo planeta que os acolhe. Da mesma forma que os Iyaôs quando recolhidos para a sua iniciação, passam pelos ciclos de morte e renascimento, assim como na religião, é necessário renascer para novas ideias, valores e culturas. É preciso que os conhecimentos dos Quilombolas, dos Povos de Santo, das comunidades da floresta e de grupos que carregam o respeito à natureza, sejam multiplicados, criando-se assim, uma "Rede de Consciência Ambiental". A terra acolhe, as águas curam e acalmam, as folhas carregam sabedoria. A natureza é dadivosa com a humanidade. O que resta a todos é exercitar o que se aprendeu. Como? Retribuindo! (A Gaxéta)

Segundo Santos (2008), a mãe natureza através dos orixás, repõe o equilíbrio da ação humana junto à natureza na prática do culto. Durante os ritos, determina que as imagens sejam cultuadas em comunhão com a natureza, pois essa é o espelho material do Orum[2], portanto a missão é cuidar dela em todos os seus aspectos. Dessa forma, a comunidade afro-brasileira encontra na sua estrutura os mecanismos motores ancestrais: lugar, sociedade, gestos e memória constituem uma só unidade.

Da nação Jeje foi entrevistada a Yalorixá Rosalidia Sutelo (Oya Nyrolê), durante a entrevista Mãe Rosa demonstrou possuir algum conhecimento sobre as questões ambientais, pois a mesma possui filhos de santo que são acadêmicos e esses passam a ela um pouco da noção das coisas, no entanto quando se aprofundou a conversa a nível religioso, Mãe Rosa demonstrou possuir significativo conhecimento sobre a relação do candomblé com a natureza, respondendo em quase todas as perguntas que a importância de um meio ambiente equilibrado é total para o desenvolvimento da religião, pois os orixás são a própria natureza.

Da nação Angola, foi entrevistada a Yalorixá Oneide Monteiro (Nangetu), com a Mametu Nanjetu a entrevista foi muito interessante, pois por se tratar de uma sacerdotisa que entre todas as entrevistadas é a com mais idade, a mesma passou através da entrevista e dos questionamentos informações baseadas em seu conhecimento empírico da religião, ou seja, ela respondeu as perguntas de maneira coloquial e sem nem um teor científico, mas mesmo assim conseguindo transmitir o sentido da relação entre o Candomblé e a Natureza, um exemplo disso foi quando indagada sobre o que vem a ser Educação Ambiental de acordo com a religião, a mesma respondeu:

> "É você não deixar sua casa, sua roça, o espaço aonde você vive, sujo e maltratado. É cuidar de tudo aquilo que você usa e sabe que são os inkisses! É colher uma folha para fazer um banho, mas pegar uma quantidade que não maltrate a planta e a deixe continuar vivendo."

Da nação Ketu, foi entrevistada a Yalorixá Virginia Lunalva (Ominisaá), no caso da Mãe Nalva a entrevista foi um pouco mais demorada, pois a mesma além de já desenvolver projetos com a sua ONG Aciyomi, também é envolvida com uma série de conselhos e grupos de trabalho que também

2 Segundo os fundamentos do Candomblé Orum é o mundo espiritual.

discutem e trabalham com as causas das Comunidades Tradicionais de Terreiro, dessa forma trouxe uma gama de conhecimentos não só sobre os fundamentos da religião, mas também como a mesma se desenvolve atualmente. Para Mãe Nalva, Educação Ambiental no candomblé é...

> "... todo aprendizado desenvolvido dentro dos Ilês (terreiros), é a educação primaria que os iniciantes recebem, pois é através dessa educação que são passados os valores que o candomblé possui e dessa forma é desenvolvida a noção do respeito que se deve ter pela natureza como um todo".

Além disso, Mãe Nalva ressaltou que a forma de pensamento desenvolvido pela noção de respeito existente no Candomblé pode ajudar na proteção do meio ambiente através da passagem de valores que ocorre no cotidiano dos terreiros, onde são desenvolvidos o amor e o carinho que deve haver pelos orixás. Através desses sentimentos incutidos nos seguidores é desenvolvida a ideia de que se deve proteger o meio ambiente, ou seja, pelo importante papel que o meio ambiente representa para a espiritualidade afro-brasileira, a religião deve torna-se responsável por estruturar e desenvolver a conscientização. No candomblé entende-se que a ruina dos elementos naturais resulta na falência espiritual e religiosa, ou seja, o fim de tudo.

De maneira geral, todas as entrevistadas demonstraram possuir a noção de que o meio ambiente está diretamente relacionado aos Orixás, ou seja, independente da nação os Orixás são a própria Natureza e para que a religião possa ser desenvolvida é preciso haver um meio ambiente equilibrado. Mãe Nalva destacou em sua fala:

> "O culto aos orixás tem muita fundamentação capaz de responder às necessidades da conservação ambiental, e até mesmo de desenvolvimento sustentável e educacional, bem mais do que a forma capitalista desenvolvida atualmente."

A utilização dos recursos ambientais nas práticas religiosas do candomblé é de forma equilibrada e consciente, podendo caracterizar esse processo como um tipo de manejo sustentável. Cada elemento ou item utilizado nos rituais representa um orixá: a terra, a água, as plantas, o raio, a chuva, todo o ciclo ecossistêmico é considerado sagrado e ao fazer uso desses elementos, os adeptos recebem a energia dos orixás, o axé, conservando e renovando a energia vital de si mesmos e do ambiente.

Banhos ritualísticos como os abôs e amacis, por exemplo, utilizam as folhas de plantas sagradas no candomblé, como citado pela Mametu Nangetu, "no momento da coleta ao invés da planta em si são retiradas somente a quantidade necessária de folhas", conservando desta forma o princípio vital do recurso ambiental. Esse manejo garante a utilização do recurso em momentos diversos dos rituais. Este tipo de manuseio pode ser considerado desenvolvimento sustentável, o que na cosmovisão africana, chama-se de respeito. O culto aos orixás transmite uma coerência que é a de se relacionar com a natureza, produzindo a prática da conservação através do sentimento de pertencimento a natureza, e não o de posse. Levando em consideração as informações obtidas na pesquisa e o que vem a ser a utilização racional da natureza para as religiões afro-brasileiras, podemos citar o Vocabulário Brasileiro Básico de Recursos Naturais e Meio Ambiente, quando diz que:

> A utilização racional dos recursos naturais renováveis (ar, água, solo, flora e fauna) e obtenção de rendimento máximo dos não renováveis (jazidas minerais), tem o como objetivo produzir o maior benefício sustentado para as gerações atuais, mantendo suas potencialidades para satisfazer as necessidades das gerações futuras (IBGE, 2004, p.84).

Pode-se perceber que o candomblé se encaixa nessa definição de utilização racional dos recursos com vistas à conservação ambiental, visto que cada recurso existente na natureza representa um orixá que deve ser preservado para manter a ligação com o divino e assegurar de alguma forma a subsistência

no planeta. Traçada, então, uma linha de raciocínio entre os assuntos e de acordo com a ideia passada pelas entrevistas, todos os orixás estão intimamente ligados ao meio ambiente, e à medida que se destrói um elemento da natureza, causa-se uma reação em cadeia que pode ser considerada como um castigo dos orixás por tal violalção. Dessa forma, é correto pensar na possibilidade de conhecer os princípios éticos e filosóficos do candomblé para fundamentar uma educação ambiental que contribua para a formação de uma consciência ambiental. Para Botelho (2008, p.214), esta formação "além de promover o respeito por uma prática sócio-religiosa herdada pelos negros e negras africanos e afro-brasileiras (as), ainda pode facilitar aos educadores uma ação pedagógica mais solidária em relação ao meio ambiente".

Santos (2007), afirma que a distinção reside em que as crenças são parte integrante da nossa identidade e subjectividade, enquanto as ideias são algo que nos é exterior. Se por um lado as nossas ideias nascem da dúvida e permanecem nela, por outro as nossas crenças nascem da ausência dela. No fundo, a distinção é entre ser e ter: somos as nossas crenças, temos ideias.

Outro fator muito citado nas entrevistas é a questão da sustentabilidade que além de ser de grande importância ambiental também se caracteriza por um grande desafio, pois, há a necessidade de utilizar os recursos ambientais de forma racional, para Leff (2001, p.15) ela surge no contexto da globalização como marca de uma transformação de pensamento e sinal que reorienta o processo civilizatório da humanidade. A correta utilização dos recursos naturais, com garantia do manejo e conservação, são práticas do candomblé para que estes possam ser utilizados por gerações futuras nos seus rituais e possam manter o próprio orixá em seu princípio vital. Afinal, este princípio rege não só os princípios e fundamentos da religião como também a vida dos seres humanos, pois é da natureza que é retirado todo o sustento da humanidade.

Dentro da visão apresentada pelas entrevistadas podemos ressaltar que o conhecimento trazido por elas pela religião encaixa-se perfeitamente no que Carvalho (2008) diz quando afirma que a educação ambiental é um "campo de interações entre a cultura, a sociedade e a base física e biológica dos processos vitais, no qual todos os termos dessa relação se modificam dinâmica e mutuamente," e dessa forma não pode ser visto de maneira separada. Cultura e natureza são indissociáveis e levando em consideração, por exemplo, as Comunidades Tradicionais, que desenvolvem suas culturas de acordo com a Biodiversidade presente no seu território, na constituição dos cultos do Candomblé elas são os elementos primordiais da construção da identidade cultural do povo de santo brasileiro.

Desta forma, as práticas desenvolvidas pelo candomblé e a educação ambiental são o resultado de dois fatores: a complexidade do processo educativo presente na religião e a complexidade da teoria ecossistêmica relacionada de forma empírica aos orixás, onde se ambas forem analisadas pela vertente pedagógica-ambiental, resultaram em uma interessante concepção dita por Leff (2002), quando sugere que essa complexidade...

> "... é o ato de apreender o mundo, como parte do próprio ser de cada sujeito" [...] e de contemplar o mundo como potência e possibilidade, entendendo a realidade como construção social mobilizada por valores, interesses e utopias e, mais, "um processo dialógico que desdobra toda a racionalidade comunicativa construída sobre a base de um possível consenso de sentido de valores".

Considerações Finais

A educação ambiental é definida no Tratado de Educação Ambiental para a Sociedade Sustentáveis, como um processo dinâmico em permanente construção, sendo orientada por valores que promovem a transformação social. Neste tratado foram definidos os três pilares da educação

ambiental: sustentabilidade, complexidade, e interdisciplinaridade. Essa nova proposta encontra equivalência na fundamentação e práticas do candomblé, que contribuem para a formação de um sujeito ambientalmente consciente. Além disso, as bases definidas no Tratado reforçam a interação homem-natureza, interação essa já existentes nos cultos afro-brasileiros que é considerada uma identidade cultural, fator esse que confirma que estudos culturais e ecológicos além de possuírem certo grau de interligação se tornam um importante instrumento de analise da sociedade contemporânea.

A ancestralidade está ligada à natureza nas religiões africanas, cuja herança transmite a reverência à "natureza" dos ritos das religiões afro-brasileiras, constituindo responsabilidade em seus adeptos. Mais do que presente na natureza, os orixás são transfigurações dos elementos e fenômenos naturais. Esta relação favorece nos seguidores do culto um sentimento de pertença visto que para o Candomblé todos somos descendentes diretos dos orixás que nos regem, tendo cultuar, amar e proteger nossos antepassados através de suas representações na natureza. Na cosmovisão africana a relação homem-natureza é simbiótica, tal que um deve ser adaptado ao outro, e através do desenvolvimento dessa visão ocorre à conservação e a conscientização ambiental. Esse valor de pertencimento à natureza favorece a formação de uma consciência ambiental, que compreende de forma empírica a multidimensionalidade, a sustentabilidade e a interdisciplinaridade essenciais à mitigação da problemática ambiental.

No entanto, com a escravidão no Brasil, à cultura africana foi subjugada e subtraída, surgindo assim várias interpretações errôneas. Esses fatores provocam o medo, o preconceito e até mesmo a negação da construção de uma identidade brasileira com a cultura africana, deixando excluídas as contribuições desse povo à sociedade como um todo. O resgate da cosmovisão africana, neste momento de grande crise ambiental, se faz muito necessário, pois traz contribuições da cultura africana para a sociedade, desmitificando equivocadas interpretações das suas práticas religiosas, que contribuem de forma significativa para a conservação ambiental e construção de um novo pensar.

Referências Bibliográfias

Araújo, J. (2009). "Educação ambiental e religiosidade: a contribuição do candomblé jeje na formação do sujeito ecológico". *VI Congresso Iberoamericano de Educação Ambiental*, v. vi, p. 15-35.

Botelho, D. (2007). "Religiosidade Afro-Brasileira e o Meio Ambiente" in *Vamos Cuidar do Brasil: Conceitos e Práticas em Educação Ambiental na Escola*. Brasília: Unesco. pp. 210-216.

Carvalho, I. (2008). *Educação Ambiental: Aformação do Sujeito Ecológico*. São Paulo: Cortez.

Castro & Canhedo Jr. (2005). "Educação Ambiental como Instrumento de Participação" in Philippi Jr., A. & Pelicioni, M. (org). *Educação Ambiental e Sustentabilidade*. SP: Barueri. Cap. 15.

Castro, M. & Geiser, S. (2000). "Educação Ambiental: um caminho para a construção da participação nos conselhos de meio ambiente" in Philippi Jr., A. & Pelicioni, M. (eds), *Educação Ambiental: desenvolvimento de cursos e projetos*. São Paulo: Signus. pp. 215-22.

Freire, P. (1989 [23ª edição]). *A importância do ato de Ler, em três artigos que se completam*. Editora Cortez.

Gaxéta, A. (2011). *A Relação Meio Ambiente X Orixá*. [Url: http://www.jornalagaxeta.com.br/materias.php?opt=9&mat=447, acesso em: 27/01/2011].

Layrarges, P. (1999). "A Resolução de problemas ambientais deve ser um tema gerador ou a atividade fim da educação ambiental" in Reigota, M. (org), *Verde Cotidiano: o meio ambiente em discussão*. Rio de Janeiro: DPEA. pp. 131-48.

Leff, E. (2002). *Epistemologia Ambiental*. São Paulo: Cortez.

______. (2001). *Saber Ambiental: Sustentabilidade, Racionalidade, Complexidade, Poder*. Petrópolis - Rio de Janeiro: Vozes.

Pelicioni, M. & Philippi Jr., A. (2002). "Meio Ambiente, direito e Cidadania: Uma interação necessária" in Philippi Jr., A. *et al*., *Meio Ambiente, Direito e Cidadania*. São Paulo: Signus. pp: 347-51.

Prandi, R. (2005). "Orixás e a Natureza" in R. Prandi, *Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira*. São Paulo: Companhia da Letras, pp. 1-12.

Reigota, M. (1997). *Meio Ambiente e Representações Sociais*. São Paulo. Brasilia.

Santos, B. (2007). "Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes" in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 78, Outubro, pp. 3-46. [Url: http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/147_Para%20alem%20do%20pensamento%20abissal_RCCS78.pdf]

Santos, E. (2008). *Os Nagôs e a Morte*. Rio de Janeiro: Vozes.

Rodrigues, N. (2005). *O animismo fetichista dos negros baianos*. Salvador. p. 555.

– (2004 [2ª edição]). *Vocabulário Básico de Recursos Naturais e Meio Ambiente*. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. [Url: http:/www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/vocabulario.pdf, acesso em 16/04/2013]

TERTÚLIA 32

EDUCAÇÃO E CONSTRUÇÃO DA ALTERIDADE EM CONTEXTOS PÓS-COLONIAIS

A beleza da infância sopra ventos de esperança

Cássia Oliveira

O vento da madrugada
Nunca chega só
Numa mão traz o sol
Na outra, um beija flor
(Beto Coimbra e Caíque Botkay)

Trazemos a música "O vento da madrugada", de Beto Coimbra e Caíque Botkay, que foi criada para *História de Lenços e Ventos*, peça considerada no teatro infantil brasileiro um divisor de águas, com a intenção de refletir sobre a infância como força interpoladora da vida escolar que possibilita pensar a educação como arte. Atualmente, a vida escolar é um problema que urge ser reconhecido, enfrentado, compreendido e ressignificado através do acolhimento no modo como pensamos a infância. Chamamos "O vento da madrugada" para imaginar a infância como algo que, mesmo invisível, tira tudo do lugar (Jardim, Eduardo, 2011, p. 138). Essa associação do pensamento com a imagem do vento foi introduzida por Xenofonte em seu comentário sobre Sócrates, e também afirmado por Sófocles em *Antígona*, quando considera que o pensamento é tão rápido como o vento. O vento como metáfora do pensamento tem caráter crítico e destrutivo.

Aproximo-me desta questão através da música "O vento da madrugada", e mergulhamos, assim, nos processos de criação que se fazem simultaneamente com o antigo e o novo, o conhecido e o desconhecido.

O vento da madrugada

Nunca chega só
Numa mão traz o sol
Na outra, um beija flor

Ele é misterioso
Mas não é medroso

Já fez voar um rato, um gato
Uma escada, um telhado
Mas que vento guloso

Ele não é medroso
Ele traz o sol
(Beto Coimbra e Caíque Botkay)

Esta composição descreve com perfeição o processo de experimentar a destruição criativa – imagem que se torna relevante para a reflexão sobre criação e a destruição das maneiras

de perceber, sentir, viver e pensar a educação.

Cito a música para colocar a questão da relação estética e política. Os autores, ao dizerem que o vento "Nunca chega só/ Numa mão traz o sol/ Na outra, um beija flor", nos colocam diante da beleza e de que, face a face com ela, dizemos "é belo!". No juízo do belo há uma coincidência entre racional (cognitivo ou ético) e sentimento. Esse julgar alarga o nosso modo de pensar, sentir e ver "o vento", porque a imaginação apresentada em linguagem poética nos fornece outra maneira sensível de apreciação estética do "vento". Por meio dela (apreciação estética), nós, os espectadores, apresentamos o julgamento, e não os artistas. Ao ser exposto o juízo, busca-se a adesão de outros espectadores, os leitores, os ouvintes. A capacidade de comunicar nossos juízos nos permite pensar o "vento" a partir de uma ótica plural. Essa pluralidade de entendimentos é "a base sobre a qual é criado o espaço que possibilita o aparecimento das coisas belas" (Jardim, Eduardo, 2011, p. 148), de perceber sensivelmente que o vento nunca chega só, pois ele traz o sol e o beija-flor; ele é misterioso.

Essa experiência intersubjetiva poderá nos assegurar romper com um pensamento condicionado. É esta dimensão estética que traz com ela o valor da política e da ética no sentido da vida, isto é, quando a vida ganha potência de pensamento, tornando-a uma experiência estética. Aqui, trataremos especificamente da experiência estética promovida por meio do encontro do adulto com a criança: o que nos torna sensíveis às crianças? O que nos leva a escutar e a dialogar com as crianças? Milhares de pessoas veem e convivem com crianças, mas por que reagimos a elas, muitas vezes, com indiferença? Que estranho convívio é esse?

Em nossa vida cotidiana costumamos não nos dar conta de que vivemos cercados pela experiência estética. Não nos damos conta, por exemplo, de que a convivência é uma arte que resulta em escolha daqueles que poderão fazer parte desse espaço em comum, dos que poderão nos dizer o que veem e o que podem dizer sobre o que é visto, de quem são os que têm competência para perceber as propriedades do espaço e do tempo e falar sobre elas.

Escolhemos os lugares e os momentos para nos encontrarmos e nos afastarmos dos outros. Entretanto, muitas vezes, os encontros nos provocam outros sentimentos diferentes do bem-estar e do prazer, eles são perturbadores e inadministráveis. É exatamente aí, então, que reside uma de suas maiores qualidades: a do encontro com o inesperado e a capacidade de promover surpresa. Nesse sentido, as experiências estéticas podem variar de grau em profundidade, dependendo tanto das características intrínsecas da situação do encontro quanto dos modos de percepção dos sujeitos nela envolvidos.

Assim, poderemos compreender melhor o olhar de espanto, horror e indignação voltado para a indisciplina e a incivilidade das crianças e dos adolescentes no espaço escolar: as crianças traficando drogas e usando armas "em guerras"; as crianças abandonadas; as crianças que cometem crimes, assaltos, roubos e fazem uso de drogas; os anúncios com as crianças-modelo; as crianças consumidoras; as crianças sozinhas ou mandando em seus pais; as crianças que anunciam o enfraquecimento da autoridade. Inúmeros autores em nossos dias empenham-se em escrever sobre o desaparecimento da infância.

Diante dessas cenas cotidianas, às vezes, fazemos a opção pela reafirmação de nossas ideias. Quando estas cenas se tornam incompreensíveis, elas nos levam a buscar outras maneiras de pensá-las e fazemos a opção pela poderosa experiência do inesperado e da surpresa.

Diante das histórias narradas pelas crianças, também nos confrontamos com outras lógicas, "com outros tempos narrativos, com cores de diferentes matizes, com rostos de feições diversas" (Nogueira, Monique Andries, 2013, p. 121) – tudo muito distante do ritmo frenético das notícias que veiculam na televisão, na internet, a feiura das crianças-violentas e da violência conhecida.

Também encontramos a possibilidade de pensar o inesperado, exercitando o pensamento

provocado pelas surpresas da vida por meio de um pensamento sensível que integre sentimento, sensações às atividades mentais. Na ruptura do sentir e do pensar, do bem e do mal, destacamos a experiência estética voltada para as produções da vida como obras de arte. As crianças de hoje nos permitem esse exercício do pensamento.

No entanto, esse tipo de experiência nos encaminha para a relação entre o nosso pensamento e o mal que existe, como as guerras, a violência, a ausência da liberdade, e tantas outras manifestações presentes nos dilemas que nos assombram. O caminho do pensar não é linear nem progressivo. "Não conduz à visão da verdade ou à intuição silenciosa de uma realidade última e inefável. Já que não tem um fim, o diálogo do pensamento pode sempre ser recomeçado" (Jardim, Eduardo, 2011, p. 126). Entre a atividade de pensar e o mal existente, dotamos de significados os acontecimentos, o que no faz "lidar com o que irrevogavelmente passou e [nos] reconciliarmos com o que inevitavelmente existe" (p. 126), continuando a sentir a vida com intensidade.

O contraste entre a capacidade de reflexão e a irreflexão, isto é, a total incapacidade de submeter os acontecimentos a uma compreensão do mundo fora do modo convencional, significa banalizar o mal.

> Atualmente, minha opinião é de que o mal nunca é "radical", que ele é apenas extremo e que não possui nem profundidade nem dimensão demoníaca. Ele pode invadir tudo e destruir o mundo inteiro precisamente porque ele se propaga como um cogumelo. Ele "desafia o pensamento", como eu disse, porque o pensamento tenta atingir a profundidade, tocar as raízes, e no momento em que se ocupa do mal, frusta-se porque não encontra nada. Esta é sua "banalidade". Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical" (Arendt, Hannah *apud* Jardim , Eduardo, 2011, p. 113).

A descoberta do fenômeno da banalidade do mal por Arendt nos leva a indagar se a capacidade de pensar fora das amarras das certezas e das convenções é uma das condições para nos abstermos de fazer o mal. Então, exatamente porque o pensamento se mantém preso aos padrões que levam à obediência de preceitos e de códigos de conduta – o que também é uma condição da vida social – ele pode contribuir para a prática do mal. Para lidar com a relação entre o mal e o pensamento, Arendt atribui importância à estética kantiana para a elaboração da noção de juízo político. Kant subordina a experiência sensível à cognitiva, à racional e à ética e considera, num primeiro momento, que a imaginação ilumina as atividades cognitivas; num segundo momento, "reconhece que a capacidade da imaginação, que seleciona o conjunto de dados da experiência sensível, oferecendo-os à avaliação cognitiva, repousa sobre uma faculdade autônoma e *a priori*", isto é, não empírica, não determinada pela sensibilidade (Rosenfield, Kathrin H., 2013, p. 8).

Nesta perspectiva, Kant investiga a beleza partindo da proposição, aparentemente singela e corriqueira, de quem exclama "isso é belo!". Ele coloca esta exclamação no âmbito de um juízo que concede ao gosto o direito de ser analisado no mesmo nível em que os outros juízos – lógico ou ético (Kant *apud* Rosenfield, 2013, p. 28).

A partir desta observação, Arendt considera que o julgar, assim como o pensar e o querer são atividades puramente invisíveis. A "prática de boas ou más ações não resulta da posse – ou da falta – de algum conhecimento ou da adesão a alguma doutrina filosófica. Ela também não deriva da desobediência aos códigos morais", mas do significado moral da própria atividade de pensar. O pensamento se realiza no diálogo silencioso de si consigo mesmo, o qual exige que haja harmonia de dois em um (Jardim, Eduardo, 2011, p. 125).

Assim, pode-se considerar que a capacidade de reflexão sobre o inesperado da vida exige nos despirmos de nossas certezas e amarras, acolhermos o obscuro, sem reduzir o desconhecido a algo que já é conhecido e nem dissolver o conhecido no desconhecido. Acredita-se que, às vezes, a criança

possa aproximar o adulto dessa capacidade de reflexão: fazendo companhia a ele no diálogo dele consigo mesmo quando está a sós. A criança pode contribuir para o adulto construir uma relação de amigo consigo mesmo, uma vez que a atividade de pensar supõe amizade.

Compartilhar vivências com crianças pode vir a ser uma experiência estética duplamente positiva: para a criança, a escuta e o diálogo potencializam afetos e estimulam o pensamento; para o adulto, podem redundar em um exercício que potencializa o descondicionamento. Para isso, necessitamos ser amigos de nós mesmos. Essa experiência estética pode se dar por meio da aproximação da criança com o adulto, porque a surpresa trazida por situações, fatos, momentos poderão possibilitar o encontro do pensamento com o inesperado. Busca-se o sentido da vida nesse jogo de contrários nas relações entre o saber e o não saber, o agir e o não agir, em que se procura e se perde a própria vida.

Essa identidade de contrários é a imagem da beleza da infância que liga o pensamento à vida como obra de arte, ganhando o sentido de "devires" subjetivos que se instauram através dos indivíduos e dos grupos sociais, ou seja, são possibilidades ou não de um processo de singularização que existe no movimento processual – esta existência do processo que dá a potência de criação e recriação – singularidades estas que podem entrar em ruptura com as estratificações dominantes e as tradições conformistas. Esta visão aproxima-nos do pensamento pós-colonialista ao reconhecermos que as escolas, assim como as cidades, estão imersas em processo de profundas mudanças sociais.

A infância sopra vento de esperança

O que nos faz pensar que a beleza da infância sopra vento de esperança? Para responder a esta pergunta, não se busca causa e nem se pretende alcançar um objetivo, mas sim apostar na capacidade humana de reflexão. Por isso, nós nos voltamos para Agamben que incita o pensamento quando sugere que, para apreender o nosso tempo, torna-se fundamental introduzir a descontinuidade através da "interpolação do presente na homogeneidade inerte do tempo linear, o contemporâneo coloca em ação uma relação especial entre os tempos" (Agamben, 2009, p. 70). Para ele,

> contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente. Mas o que significa "ver as trevas", "perceber o escuro"? (2009, p. 62).
>
> [...] não se pode falar em retorno às condições perdidas na história, mas que somente nos é possível entrever em meio às luzes do presente o escuro que lhe é inerente, uma origem que não está fora da história, mas que garante um olhar não saudosista para o passado e um mirar o futuro sem esperanças outras que não a própria capacidade de repensar o presente (2009, p. 21, 22).

O poeta Manoel de Barros, em seu livro *O Fazedor de Amanhecer* (2001), escreve: "As coisas muito claras me noturnam". Há aí uma reflexão sobre a relação entre o claro e o escuro. Pode-se entender que o escuro que vemos ao olharmos a noite é um escuro especial, porque o luar e as luzes das estrelas e dos corpos luminosos que percebemos no céu escuro não podem ser pensados separados do dia, que é uma claridade especial, porque a luz solar que percebemos no céu claro não permite manter fixo nela o olhar. Assim, precisamos tanto perceber uma luz no escuro como buscar uma sombra na claridade. Ao buscarmos a luz no escuro, podemos perceber o que se torna obscuro pela claridade. É nesse sentido que se pode dizer que a compreensão da obscuridade implica o não vivido em um todo vivido, aquilo que ainda não conseguimos experienciar. Então, ser contemporâneo significa "receber em pleno rosto o facho de trevas que provém de seu tempo", para "voltar a um presente em que jamais estivemos" (Agamben, 2009, p. 64, 71).

As palavras de Agamben nos convidam a pensar a articulação entre a beleza da infância e o tempo de esperança a partir do conceito de contemporâneo. Talvez, seja preciso construir o conceito de infância, como nos sugere Agamben, não como um lugar cronológico ou como algo em fase do desenvolvimento, mas como força interpeladora que aponta para um vir a ser que se constitui em incompletude. Aqui a infância se aproxima do que pensa Benjamin ao referir-se à importância da memória. Para ele, a memória deve levar em conta as grandes dificuldades que "pesam sobre a possibilidade da narração, sobre a possibilidade da experiência comum, enfim, sobre a possibilidade da transmissão e do lembrar" na contemporaneidade (Benjamin *apud* Gagnebin, 2006, p. 54).

Para dar atenção ao presente, Benjamin recorre à memória. Para o autor, ela envolve lembrar o que se quer esquecer. Nesse sentido, a memória no pensamento benjaminiano significa adotar a perspectiva de que "são as experiências tensas e infelizes que se vivem no presente que nos tornam mais atentos ao mundo em que vivemos" (Benjamim *apud* Gagnebin, 2006).

Desta forma, a infância passa a ser compreendida como força interpeladora que aponta para um vir a ser que se constitui em incompletude, possibilitando o entrelaçamento entre o conceito de infância e o conceito de contemporaneidade, associado a uma concepção de tempo que é uma certa experiência de cultura. A produção de outras culturas não é possível sem romper com a noção de tempo linear, contínuo, homogêneo, retilíneo. O tempo apresenta-se como a necessidade histórica do ser humano de constituir-se enquanto humano. "O homem não é um ser histórico porque cai no tempo, mas, pelo contrário, somente porque é um ser histórico ele pode cair no tempo, temporalizar-se" (Agamben, 2005, p. 121).

Evoca-se, assim, simultaneamente, a história da humanidade e a história de cada indivíduo no seu tempo, que se constitui por linhas (tempo de vida cronológico, do nascimento à morte) e saltos (tempo de mudar o tempo enquanto vida humana). A história de cada indivíduo aponta para a origem da humanidade, quando ele projeta o não fim da existência humana. Esta projeção é a lembrança da finitude da vida que traz o tempo como um problema da existência humana. Então, o tempo aparece como contínuo quando nos remete ao seu sentido cronológico, que traz a situação do nascimento à morte, e como descontínuo quando nos remete ao sentido da vida humana enquanto modo e lugar da existência.

O "tempo" é trazido para o centro da reflexão sobre a experiência estética para pensar no encontro do adulto com as crianças, no pensamento estético e na mudança. Deste ponto de vista, a interpelação se fortalece no momento em que o encontro traz as conversas entre adulto e criança associadas à experiência do tempo, uma concepção de história.

Nesta perspectiva, compartilhar a vida com outros permite compreender o tempo contínuo quando aproxima a criança da teoria da infância com sentido de progresso, evolução, para que o homem mantenha o tempo linear infinito. Busca-se compreender o tempo descontínuo quando se aproxima a criança da teoria da infância com sentido de situar a vida humana como experiência capaz de mudar o tempo finito, com sentido de incompletude, de não saber.

A teoria da infância com sentido de incompletude trata a diferença dos modos de ser criança como a lembrança de que os discursos dos saberes humanos têm a dimensão de incompletude e de singularidade. Vivem dessa fragilidade, isto é, há "uma retomada sem fim, um caminhar sempre reiniciado, uma multiplicidade de percursos" (Gagnebin, 2006). A partir deste ponto de vista, a vida no presente nos convida a pensá-la fora das amarras que nos fixam ao passado, mas ouvindo o seu apelo, para estarmos atentos ao seu chamamento de felicidade. Isto significa a transformação do presente para que a história cumpra a exigência da transmissão no tempo-agora.

Assim, poderia dizer que esta compreensão da teoria da infância, identificada acima, adquire o sentido de situar o modo de viver a vida humana como a beleza que a experiência estética nos ajuda

a reconhecer, enfrentar, compreender e ressignificar. Ela entende a infância como a possibilidade de transformar o tempo contínuo em tempo descontínuo, a natureza em história e cultura, porque o tempo humano é a história.

Esta dimensão da possibilidade de transformar o tempo na história pode ser capturada tanto pelos fragmentos de histórias narradas pelas crianças como por meio da sua produção cultural, dos brinquedos e das brincadeiras da criança, que são a materialização da historicidade contida nos objetos. Assim, o brinquedo e as brincadeiras fazem-nos olhar nossa cultura e nossa história como lembrança de que precisamos refletir sobre os modos de viver a vida no tempo presente.

Para que a infância ganhe dimensão de potência de vida, possibilitando a invenção do tempo com dimensão de “esperança”, é necessário compreender que a vida no regime estético das artes não se opõe ao político. Esta capacidade de inventar uma vida por vir é a questão central para perceber a junção da infância com a vida escolar a partir da relação da estética com a política.

É isto que torna possível pensar a vida escolar como obra de arte. É esta dimensão estética (invenção) que traz a dimensão política da criação e da ética no sentido da vida, isto é, quando a vida ganha potência de pensamento que torna a própria vida um desafio. Aquilo em que há desafio possibilita potência, relação com a diferença e com a alteridade.

De acordo com esta perspectiva é que pensamos a fusão da arte com a vida escolar, entendendo que a vida no ambiente escolar está eivada de desafios, possibilitando que aprendamos o que ainda podemos ser. As lembranças das escolas, dos comportamentos ditos desordeiros, das rodas de conversas no ambiente escolar pintam com arte as palavras que versam sobre os temas do conhecimento, do amor, do medo, da humilhação, do sofrimento, da paixão, da liberdade, das esperanças e das desesperanças, dos mitos e das tradições, das lutas para construir a escola. É nesta arte da vida escolar que a palavra retém a potência do visível e vai ganhando a dimensão de fazer ver a vida, a cultura e a política.

Nesse sentido, interessa destacar a convivência nas ações coletivas, em que as “práticas estéticas” são constitutivas dos modos de vida de uma comunidade e interferem na maneira de ser dos indivíduos.

Essa compreensão da vida escolar delineia uma escola pública que vem passando por um processo de mudança. Cabe destacar que esta mudança não diz respeito à sua profunda deterioração, evidenciada nos discursos que enfatizam o seu enfraquecimento, nem é fruto das justificativas que explicam as não possibilidades de produzir mudanças em função da realidade escolar e do sistema de ensino público brasileiro, e muito menos está ligada à ideia das mudanças provocadas na escola pela política educacional brasileira nas esferas federal, estadual e municipal. Destacam-se as mudanças que se originam das experiências estéticas, aquelas mudanças que ocorrem pela pulsação da vida escolar, nos momentos que possibilitam à escola a reflexão do pensamento condicionado.

A indisciplina e a incivilidade na escola são para nós, educadores, como uma pancada que se dá no presente na porta da escola, e que nos leva a aproveitar esses movimentos do pensar, próprios de um congresso, para compartilhar com vocês algumas fagulhas, em forma de questões, que se mantêm vivas em muitos de nós, educadores:

Como escutar as crianças sem hierarquizar o diálogo entre elas e os adultos?

Como sua escola vem acolhendo a discussão sobre os direitos sexuais da criança e do adolescente?

Quais as experiências de sua escola em que as crianças compartilharam com professores e dirigentes escolares dos processos de criação e inovação no espaço escolar?

Referências Bibliográficas

Agamben, Giorgio. (2009). *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos.

_______. (2005). *A infância e a história*. UFMG: Editor.

Barros, Manoel de. (2001). *O Fazedor de Amanhecer*. Salamandra.

Gagnebin, Jeanne Marie. (2006). *Lembrar Escrever Esquecer*. São Paulo: Editora 34.

Jardim, Eduardo. (2011). *Hannah arendt*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Krugli, Ilo [...et al]. *História de lenços e ventos*.

Linhares, Célia . (2013) Dicionário trabalho, profissão e condição docente. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2010 (Verbete - Movimentos Instituintes na Educação). [Url: http://www.gestrado.org/?pg=dicionario-verbetes&id=136 , acedido em: 02/10/2013].

Nogueira, Monique Andries. (2013). *Arte e Experiência Estética: o assombro aproximando crianças e adultos*. Arte, Estética e Formação Humana. Campinas, SP: Alínea.

Rancière, Jacques. (2009). *O Inconsciente Estético*. São Paulo: Editora 34.

________. (2005). *A Partilha do Sensível*. São Paulo: Editora 34.

Rosenfield, Kathrin H. (2013). *Estética*. Rio de Janeiro: Zahar.

A invenção da democracia no espaço escolar[1]

Lilian Ramos[2]

"*Mais que as idéias, são os interesses que separam as pessoas.*"
Alexis de Tocqueville

A educação brasileira nos períodos colonial e imperial foi marcada pelo caráter aristocrático. Apesar de garantida como direito em nossa primeira constituição de 1824, sua expansão foi lenta devido à ausência de dotações específicas para a área e à existência da escravidão, que limitava seu acesso aos homens livres e excluía a maior parte da população dos bancos escolares. Os interesses dominantes no período não garantiam à grande maioria da população o acesso aos direitos básicos de cidadania, apesar da Constituição afirmar o contrário.

A herança colonial brasileira transfere para o país emergente da Proclamação da República uma situação educacional precária: em 1890, 85% da população era analfabeta, baixando para 75 % na década seguinte. Esse percentual cai na década de 1910, mas ainda assim acima da metade (65%) da população brasileira de 15 anos ou mais havia sido excluída totalmente da escola em 1920 (Ribeiro, 1982, p.78-9). O que não chegava a se constituir em problema social devido à industrialização incipiente.

O processo de urbanização e industrialização brasileiro intensifica-se após a I Guerra Mundial, aumentando a demanda por mais e melhores escolas. Somem-se a esse fator os movimentos culturais e pedagógicos ocorridos nos anos 20 e 30, e torna-se possível entender o salto educacional ocorrido no primeiro governo Vargas (1930-1945), o qual adota o modelo econômico nacional desenvolvimentista, carreando consigo a necessidade de um grande aumento no número de escolas primárias e secundárias. A Constituição de 1934 dedica, pela primeira vez, um capítulo à educação, atribuindo à União a competência de traçar as diretrizes de uma educação nacional e aos estados a gestão de seus sistemas de ensino.

Com a criação do sistema público de ensino, coloca-se finalmente em prática no Brasil a idéia de que a educação é um direito de todos. O tema da democracia não constitui propriamente uma novidade para os educadores, tendo sido amplamente explorado por Anísio Teixeira em suas obras a partir do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova de 1932, além de várias outras contribuições. Os Pioneiros preocupavam-se com a organização do nascente sistema público de ensino, convencidos de que democracia se aprende na escola. Não apenas em teoria - e sim uma democracia praticada, com a participação dos estudantes nos Grêmios Estudantis e dos professores na administração de suas escolas.

O Estado Novo de Vargas (1937-1945) interrompeu esse processo, e o país só voltou à normalidade democrática após esse

1 Versões iniciais desse texto foram apresentadas em palestra na Universidade de Porto Rico em março de 2011, e também no evento Devires da Educação em outubro de 2013.

2 Professora Adjunta da UFRRJ. Doutora em Educação. Membro do Grupo de Pesquisa Devires da Educação na Baixada Fluminense. Professora do Programa de Pós-graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares.

e-mail- lpcramos@terra.com.br

período. O Golpe traz uma nova Constituição, que mantém a obrigatoriedade do ensino primário, institui o ensino obrigatório de trabalhos manuais em todas as escolas (art.128) e cria o programa de ensino pré-vocacional e profissional, destinado "às classes menos favorecidas", considerado o primeiro dever do Estado (art.128). Apesar do incremento dos recursos destinados à educação e da ampliação da rede escolar, os grandes problemas educacionais do período são a seletividade inicial, por falta de vagas, e a posterior, pela reprovação escolar que atinge aproximadamente metade dos alunos matriculados, de 1930 a 1945 (Ribeiro, 1982, p.120; 129-30).

Houve expansão no ensino elementar, mas 25.8% da população em idade escolar continuavam fora da escola em 1955. Some-se a isso a seletividade que se vai operando no decorrer da escolaridade e tem-se um quadro de pouca alteração em nosso sistema de ensino. Logo ao final do ensino primário o aluno enfrentava a barreira do Exame de Admissão ao ginasial. O ensino médio, apesar do aumento verificado, conseguia atender a apenas 18.2% da população em 1945. Quanto aos índices de analfabetismo, há uma diminuição percentual no período: de 56% em 1940 para 50.5% em 1950 e para 39.4% em 1960 (Ibid. p.123-30).

A concentração populacional na zona urbana aumenta consideravelmente, a partir de 1940, agravando o problema do analfabetismo. Após a queda de Vargas, uma nova Constituição entra em vigor, em 1946, determinando ser competência da União legislar sobre as diretrizes e bases da educação nacional. Dois anos depois, começa a tramitar, no Congresso, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, só aprovada, após intensos debates, sob número 4.024, em 1961, já no governo Jânio Quadros.

A posse de Juscelino Kubitschek, em 1956 conduz o país ao seu período áureo de desenvolvimento econômico baseado na industrialização com abertura ao capital estrangeiro. A necessidade de aumentar a escolaridade da população, aliada a uma movimentação dos setores progressistas ligados à Igreja Católica e aos partidos de esquerda, dá origem a um amplo movimento de valorização da cultura popular e de educação de adultos, entre os anos de 1958 e 1964, para o qual contribuíram Paulo Freire e inúmeros outros educadores.

A acentuação da distância entre o modelo político, com base no populismo criado por Vargas, e o modelo econômico, com base na internacionalização da economia, gerou uma crise política que culminou no movimento de 64 (Romanelli, 1982:58-9), precipitando o golpe que implanta uma longa ditadura militar (1964-1985). Na intenção de reorganizar política e culturalmente o país, o governo impõe arbitrariamente duas leis de reforma do ensino: a Lei 5540/68, que institui o sistema de créditos e o caráter classificatório do exame vestibular no ensino superior; e a Lei 5692/71, de reforma do ensino de 1º e 2º graus. Esta amplia a obrigatoriedade escolar de 4 para 8 anos, suprimindo o exame de admissão. As escolas secundárias e técnicas são fundidas numa escola única, de característica profissionalizante, e o curso supletivo é reestruturado.

Apesar da evidente tentativa de romper com o caráter elitista e excludente do nosso sistema educacional, a expansão da escolaridade básica ficou restrita aos estados e municípios que possuíam recursos materiais e humanos para atender a esta mudança. Pelo mesmo motivo, a profissionalização obrigatória não ocorreu de forma satisfatória nas escolas públicas; nem nas particulares, que optaram por dar continuidade na prática ao caráter propedêutico do secundário, voltado para a preparação e o prosseguimento nos estudos em nível superior, atendendo às aspirações das famílias dos alunos. Diante das evidências de dualismo do sistema de ensino brasileiro a Lei 7044/82 termina por dispensar as escolas secundárias da profissionalização obrigatória.

Somente as escolas técnicas, que se achavam equipadas nos aspectos físicos e materiais, atendiam de fato ao quesito de profissionalizar os estudantes secundaristas. Apesar das deficiências verificadas, a grande maioria das escolas públicas seguiu oferecendo cursos secundários de caráter

profissionalizante, o que fez com que as classes médias delas se afastassem. Ou seja, na prática escolar prevaleceu a noção de que os adolescentes oriundos das classes populares poderiam ter acesso ao secundário nas escolas públicas. Mas, para atender a esta nova demanda e aos interesses da classe empresarial ao mesmo tempo, a organização curricular daquele nível de ensino perdeu o se caráter propedêutico e estruturou-se em torno do mundo do trabalho. Isso dificultava o prosseguimento dos estudos em nível superior.

A ditadura militar começa gradativamente a ser substituída por uma lenta abertura política. A Constituição de 1988, ponto culminante do processo de redemocratização, forneceu o tom para as mudanças desejadas na sociedade brasileira. Contendo grandes avanços na área social, alguns de seus artigos abriram caminho para a promulgação do Estatuto da Criança e do Adolescente, em 1990, e para a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, em 1996, já no Governo Fernando Henrique Cardoso (1995-2002).

A Constituição Federal de 1988 destina 18% do total de recursos arrecadados com impostos federais à educação. O art.7º considera direito dos trabalhadores urbanos e rurais, dentre outros, assistência gratuita aos filhos e dependentes, desde o nascimento até os seis anos de idade, em creches e pré-escolas (XXV), e determina a proibição do trabalho aos menores de catorze anos (XXXIII). O art. 206, I, prevê igualdade de condições para acesso e permanência na escola para todos. E o art. 208 garante o ensino fundamental obrigatório e gratuito, inclusive para os que se encontram fora da idade escolar obrigatória, prevendo a progressiva extensão da obrigatoriedade e gratuidade ao ensino médio. É visível a mudança de perspectiva adotada na nova Carta - os interesses de todos os cidadãos, e não apenas de uma minoria, passam a ser garantidos.

Eis aí um avanço considerável. Porém a persistência de altos índices de trabalho infantil e juvenil, proibido por lei e tolerado pelo costume, emperra um avanço mais significativo. A progressiva extensão da obrigatoriedade e da gratuidade ao ensino médio traz um aumento no número de vagas naquele nível de ensino, mas as denúncias de queda na qualidade do mesmo, atestadas pela entrada em cena de exames nacionais (como o SAEB e ENEM), são uma constante. Estes foram adotados pelo Governo Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) em cumprimento às recomendações do Banco Mundial para países em desenvolvimento na área educativa.

O Art.205 da Carta Magna assegura a educação como um direito de todos e um dever do Estado, a ser promovida e incentivada com a colaboração da família e da sociedade. O Art. 206 (V) determina a gestão democrática do ensino público. Assegura a valorização dos profissionais do ensino (V) e a garantia do padrão de qualidade do ensino (VII), mas o problema da repetência continua sendo um espectro a rondar o ideal de democratização da escola, e os professores do ensino básico seguem sendo mal remunerados. Como se percebe, a Constituição assinala alguns avanços na concepção da educação como prática social, especialmente, ao indicar a colaboração da sociedade na sua promoção. Seus reflexos se farão sentir na forma de uma democratização da gestão escolar, não obstante as fortes resistências ao nível municipal contra a eleição de diretores e a participação da comunidade local na tomada de decisões.

Esses princípios são desdobrados e ampliados na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/96). Apesar das críticas recebidas pela sua versão final, a Lei conserva alguns ranços, mas contém avanços inegáveis (DEMO, 1999), no que concerne ao compromisso político como a educação das classes populares.

A Educação foi a grande conquista da década de 1990 no Brasil. Os avanços obtidos responderam, em grande medida, pela evolução significativa do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) do Brasil, naquele período. No início dos anos 90, de cada dez crianças de 7 a 14 anos de idade, duas estavam fora da escola; entre os pobres, uma em cada quatro crianças. A criação do FUNDEF (Fundo

de Manutenção e Desenvolvimento do Ensino Fundamental) e da Bolsa-Escola e a aprovação da nova LDB fizeram a diferença.

Hoje, 98% das crianças brasileiras estudam, percentual próximo ao dos países mais desenvolvidos. Até meados da década de 1990, o Brasil produzia analfabetos todos os anos. Eram crianças e adolescentes que chegavam à faixa de 10 a 14 anos de idade sem ter frequentado uma sala de aula e sem saber ler. Com a universalização efetiva do acesso à educação fundamental, praticamente cessou a formação de novos contingentes de analfabetos.

O imenso represamento de alunos no meio do ensino fundamental deu lugar a um progressivo aumento da escolaridade – em torno de 10% ao ano. Isto significa dobrar o número dos que concluem o fundamental: hoje, apenas cerca da metade das crianças e jovens matriculados o fazem. A matrícula no ensino médio, antes estagnada por falta de alunos, explodiu logo em seguida, devido à onda crescente de concluintes do fundamental. No início da década de 1990, havia cerca de 3,7 milhões de alunos matriculados no ensino médio. Menos de dez anos depois, eram 9,1 milhões. As escolas técnicas somavam 140 e as universidades federais foram grandemente expandidas com a concessão de verbas públicas para este fim. O FUNDEF foi convertido em FUNDEB, abrangendo todo a educação básica, inclusive a Educação de Jovens e Adultos. E a transformação do Bolsa Escola em Bolsa Família tirou milhões de brasileiros da miséria. Foram avanços do Governo Lula da Silva (2003-2010).

O desafio de implantar a gestão democrática do ensino foi detalhado na Lei no. 9394/96, ao definir no Art. 14, § I, os seguintes princípios: "participação dos profissionais da educação na elaboração do projeto pedagógico da escola"; e § II: "participação da comunidade escolar e local em conselhos escolares ou equivalentes". Como estes conselhos inexistiam na maioria das escolas até a promulgação da Lei, sua criação está ocorrendo em ritmo bastante lento nos diferentes municípios.

Por outro lado, o art. 13 da Lei, § VI, define que "os docentes incumbir-se-ão de (...) colaborar com as atividades de articulação da escola com as famílias e a comunidade". Tendo em vista a precariedade do trabalho docente, obrigando os profissionais a possuir mais de um vínculo empregatício, o desafio ficou mutilado, sem uma das asas para realizar o vôo de superação. Mas isso não significa que ficamos subtraídos de nossas responsabilidades.

A Lei, por sua vez, condiciona a transferência direta de recursos a cada estabelecimento de ensino ao desenvolvimento do projeto pedagógico, conforme o número de alunos que frequentam a escola, (art.75, §3), e as escolas vêm-se esforçando para cumprir a exigência, habilitando-se assim aos recursos em questão. O PPP exige a participação de todos os segmentos que compõem a comunidade escolar para a sua definição e execução, o que nem sempre tem ocorrido. Para cumprir a Lei, muitos estabelecimentos e até mesmo sistemas de ensino simplesmente copiam os projetos de outros, sem levar em consideração as peculiaridades e necessidades locais.

Com essa nova legislação, estava lançado o desafio da invenção da democracia no espaço escolar. Invenção porque nunca a tivemos na prática, apesar de ardorosamente defendida em teoria desde os anos 1930. Os percalços dos períodos ditatoriais não foram suficientes para matar a semente plantada pelos Pioneiros da Educação Nova em 1932. Contudo, como pudemos observar, alguns "ranços" ainda precisam ser removidos para que os avanços obtidos na letra da lei possam ser plenamente atingidos.

Por tudo isso, finalizamos este diálogo deixando no ar algumas questões para debate entre educadores e comunidades:

— Como implantar uma gestão democrática na minha escola (lembrando que a simples eleição da direção não implica automaticamente em gestão democrática)?

— Como transformar a gestão atual da minha escola numa gestão autenticamente democrática?

— Como engajar todos os segmentos da escola (direção, corpo docente, corpo discente, funcionários, pais e comunidade próxima) nesse desafio, potencializando a participação real, e não

apenas formal, de todas as partes?

— Enfim, como (re)inventar a democracia no espaço escolar?

Pois, afinal, a democracia é uma invenção. Uma invenção e uma conquista de todos e de cada um de nós. Nessa luta não há espaço para pensamentos ingênuos ou paternalistas. Ninguém a concederá gratuitamente para nosso usufruto - ela só existirá se nós a inventarmos.

Referências Bibliográficas

Brasil. (1961). *Lei nº 4024/61. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional.*

Brasil. (1968). *Lei nº 5540/68 de reforma das universidades brasileiras.*

Brasil. (1971). *Lei nº 5692/71 de reforma do ensino de 1º e 2º graus.*

Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil.* Brasília: Senado Federal.

Brasil. (1990). *Estatuto da Criança e do adolescente.* Lei nº 8069/90 de 13 de junho.

Brasil. (1996). *Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Lei nº 9394/96 de 20 de Dezembro.*

Demo, P. (1999). *A nova LDB: ranços e avanços.* São Paulo: Papirus.

Haddad, F. (2000). *Os oito avanços do governo Lula.* São Paulo: Folha de Jornal de São Paulo.

Ribeiro, M. L. S. (1982). *História da educação brasileira: a organização escolar.* São Paulo: Moraes.

Romanelli, O. O. (1982, [3ªedição]). *História da educação no Brasil.* Petrópolis: Vozes.

______. (2010). Assessoria de Comunicação Social do MEC. [Url: http://portal.mec.gov.br/index.php?, acedido em 21/04/2010].

Multiculturalismo e diversidade cultural no cotidiano escolar

Maria C. Zanini[1] & Miriam O. Santos[2]

Palavras-chave: Educação, Culturas e Identidades

Este trabalho busca investigar a relação da educação com fatores ligados a diferença, tais como, raça, cor, origem regional, gênero, geração e classe social em diferentes processos culturais e instâncias de socialização. É uma pesquisa de caráter interdisciplinar, privilegiando como temática central as relações entre educação e cultura em diferentes contextos sociais.

Nosso problema de pesquisa é a recepção e a percepção da diferença e as suas conseqüências para o trabalho docente e para a escola como um todo. Buscaremos investigar como se dá o acolhimento e se existem diferenças de tratamento em relação aos alunos e professores de diferentes etnias, gêneros, grupos de idade ou migrantes, tanto internos quanto externos.

O cotidiano escolar e o trabalho docente passam por um processo de mudanças significativas ao longo do século XX que configuram uma realidade marcada contraditoriamente por rupturas e continuidades. No bojo desse processo é possível verificar a crescente importância atribuída aos aspectos subjetivos da educação e do trabalho docente.

Sendo assim esse trabalho envolve uma circulação pelas disciplinas: educação, antropologia, sociologia, psicologia social, linguagem, política, história e mesmo a geografia. Atal percurso é necessário para analisar a mudança, que envolve uma multiplicidade de fatores, nos remete ao exame de rupturas, tais como: de laços familiares, de grupos de pertinência, de costumes, valores, cultura, de relação de produção, dentre outros, que historicamente forjou seus caminhos e suas características.

Segundo Konder (2006,p.20):

> Marx lembra que o educador também é educado: antes de exercer a sua influência formadora, ele próprio é formado pelo sistema no qual está inserido. E afirma ainda que o educador no diálogo com seus alunos transmite não apenas conhecimentos, mas também convicções. (Konder, 2006,p.20).

Tais afirmações respaldam a importância de estudar os aspectos subjetivos do ensino, o contexto onde estão inseridos os professores, as relações interpessoais e seus valores e suas convicções religiosas.

Lembramos Claparède (1973) para quem: a "educação sob medida" é o sonho de todos os que acham absurdo ensinar à mesma coisa no mesmo momento,com os mesmos métodos, a alunos diferentes. E questionamos, existe um mestre sob medida? Como a escola, homogeneizadora por princípio e definição, lida com as diferenças? Hibridismo, diversidade étnica e racial, novas identidades políticas e culturais: estes são termos diretamente relacionados ao rótulo multiculturalismo.

1 Professora associada da Universidade Federal de Santa Maria

2 Professora adjunta da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Nos debates atuais da área da educação o multiculturalismo surge como uma resposta a essa questão. No entanto não podemos esquecer que o multiculturalimo é ao mesmo tempo um corpo teórico e um campo político. Segundo autores como Semprini (1999) e Grant (2000),por remeter à necessidade de compreender-se a sociedade como constituída de identidades plurais, com base na diversidade de raças, gênero, classe social, padrões culturais e lingüísticos,habilidades e outros marcadores identitários, o multiculturalismo constitui, uma ruptura epistemológica com o projeto da modernidade, no qual se acreditava na homogeneidade e na evolução "natural" da humanidade rumo a um acúmulo de conhecimentos que levariam à construção universal do progresso.

Segundo Hall:

> As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o individuo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada "crise de identidade" é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. (Hall, 2006, P. 7).

Por outro lado é necessário levar em conta que o projeto multicultural, insere-se em uma visão pós-moderna de sociedade, em que a diversidade, a descontinuidade e a diferença são percebidas como categorias centrais. Da mesma forma, contrapondo-se à percepção moderna e iluminista da identidade como uma essência, estável e fixa, o multiculturalismo percebe-a como descentrada, múltipla em um permanente processo de construção e reconstrução. Portanto, se a diversidade cultural acompanha a história da humanidade, o acento político nas diferenças culturais data da intensificação dos processos de globalização econômica.

O termo multiculturalismo designa um fato, as sociedades são compostas de grupos culturalmente distintos, mas também uma política que visa a coexistência pacífica entre grupos étnica e culturalmente diferentes. O debate sobre as diferenças culturais e as formas de lidar com ela começa nos EUA, principalmente à a partir dos estudos sobre imigrantes e sobre a sua inserção na cultura norte-americana. Sobretudo após os anos 70 do século XX quando as discussões acerca do multiculturalismo acompanharam os debates sobre o pós-modernismo e sobre os efeitos da pós-colonização no mundo contemporâneo,

Considerando-se a polissemia do termo multiculturalismo e suas diversas abordagens, é importante salientar que em sua vertente mais crítica, também denominada multiculturalismo crítico ou perspectiva intercultural crítica (Canen, 1999, 2001; Canen &. Moreira, 2001; McLaren, 2000), busca-se ir além da valorização da diversidade cultural em termos folclóricos ou exóticos, (aquele que segundo Stuart Hall (2003), "celebra a diferença sem fazer diferença") para questionar a própria construção das diferenças e, por conseguinte, dos estereótipos e preconceitos contra aqueles percebidos como "diferentes" no seio de sociedades desiguais e excludentes.

O debate sobre o multiculturalismo obriga também a redefinir o conceito de cultura, sobretudo, a alargá-lo para aí incluir um conjunto de diferenças comportamentais. Atualmente as culturas são vistas como representações construídas pela história, suscetíveis de mudanças em função das reivindicações dos vários grupos sociais.

Adotar o multiculturalismo crítico como horizonte norteador da educação e da formação de professores em sociedades multiculturais e desiguais, como o Brasil, mas também como Portugal e o Reino Unido, significa incorporar, nos discursos curriculares e nas práticas discursivas, desafios a noções que tendem à essencialização das identidades, entendendo as, ao contrário, como construções, sempre provisórias, contingentes e inacabadas (Canen, 2001; Canen & Moreira, 2001; McLaren, 2000; Silva, 2000).

O lugar de trabalho do professor permite um constante contato com elementos culturais da comunidade na qual a escola está inserida, tais como vestimentas, gestualidade, sotaques, músicas, expressões religiosas e etc. Tal pluralidade cultural pode ser vista como um aliado ou mesmo como um agravante ao trabalho docente. Este profissional, por sua vez, se vê em situações em que precisa escolher entre o acolhimento, a tolerância ou mesmo a rejeição a certos elementos da cultura com que tem contato em seu dia-a-dia.

Como referencial empírico foram utilizados os dados de uma pesquisa de abordagem qualitativa, procedendo a análise aprofundada de um dado ambiente e visando contribuir para se conhecer mais da realidade de uma sociedade. Assim, buscou-se analisar uma escola pública de ensino fundamental no município de Nova Iguaçu, localizado na Baixada Fluminense, região metropolitana do Rio de Janeiro. Esta escola fica num bairro próximo ao centro da cidade de Nova Iguaçu, possui 33 funcionários, e conta tem dois turnos (matutino e vespertino), atendendo a 188 alunos da Educação Infantil ao quinto ano de escolaridade do Ensino Fundamental, e atende a uma clientela de alunos em sua maioria de classes populares.

Os dados para esta pesquisa foram coletados com entrevistas semi-estruturadas, direcionadas tanto os professores quanto os demais funcionários da escola e também com a observação participante, no período compreendido entre os meses de fevereiro a julho de 2010. As entrevistas ajudam no registro e análise sobre os sujeitos na escola, abordando sexo, idade, religião, formação, tempo de atuação na área de educação, função na escola e questões ligadas ao currículo escolar e manifestações culturais diversas na escola em contato com valores dos entrevistados.

Muitos foram os momentos em que se percebeu a presença de elementos próprios da cultura da comunidade onde a escola se insere. Vários professores vivem em outros municípios, e encontram em Nova Iguaçu a oportunidade de lecionar numa escola pública. Já os alunos, em sua maioria, moram próximos a escola, mas também há entre eles os que moram há pouco tempo no bairro por terem migrado de outros municípios e até de outros estados do Brasil.

A classe observada foi a de quinto ano de escolaridade, que conta com 26 alunos entre 10 e 14 anos de idade. A professora desta turma tem 42 anos, atua há oito anos no magistério em escola pública. Esta profissional é natural do Rio de Janeiro, mas de origem da zona oeste da capital, tendo-se mudado-se há alguns anos para Nilópolis, município vizinho a Nova Iguaçu.

As questões que envolvem a cultura local e o contato com pessoas migrantes são presentes em sala. Na classe pesquisada há alguns migrantes e filhos de migrantes, especialmente aqueles oriundos da Região Nordeste do Brasil, apesar de muito procurada para turismo em função do clima ameno e das praias belísimas, é uma região onde predominam os índices negativos: alta mortalidade infantil, baixo nível de escolaridade e baixa renda. Isso faz com que os migrantes nordestinos e seus filhos sejam estigmatizados.

Muitas vezes essa estigmatização estende-se a cultura nordestina. Pode-se citar como por exemplo o ocorrido durante a aula de história do Brasil, quando, durante a exposição sobre os engenhos de açúcar, uma das alunas se declarou migrante do estado da Paraíba e disse que a rapadura é um alimento muito apreciado em sua terra natal. A professora aproveitou para mostrar que também gosta muito da rapadura e teve a reação de muitos alunos que disseram não gostar do doce.

Igualmente dignos de nota são episódios em que crianças oriundas da região nordeste são discriminadas pelo seu sotaque ou pela utilização de palavras que não são comuns na região sudeste do país. Exemplos comuns são os casos em que as crianças pedem para ir na "casinha" ao invés de pedir para usar o banheiro, ou quando se referem aos pais como "mainha" e "painho" quando a praxe no sudeste do país é dizer mãe e pai.

Tais casos sempre rendem muita zombaria e acusasões. "Fulano não sabe falar direito" ou "Fulano

fala estranho" são frases bastante repetidas em tais ocasiões. Cabe resaltar que o município da escola estudada fica localizado na região metropolitana da cidade do Rio de Janeiro, apresenta um baixo nível de desenvolvimento econômico, seus alunos são oriundos das classes populares e geralmente são filhos de migrantes.

Outro assunto que tem destaque na diversidade cultural é a religiosidade. Durante as entrevistas com os professores, as falas se repetiam em relação a agir sempre com respeito diante da diferença de crença religiosa, embora seja relatado, por dois dos entrevistados, já terem sofrido discriminação no ambiente público por professarem uma religião diferente da maioria. Observamos que os estudantes que professam as religiões afro-brasileiras costumam ser bastante estigmatizados.

A professora observada se declara de religião evangélica e afirma que age com respeito diante da diversidade de religiões na escola. Não negou, no entanto, o fato de levar consigo seus valores e crenças e expô-los na escola. Por muitas vezes então foi notado que os valores religiosos desta profissional se faziam presentes, como por exemplo na comemoração da Páscoa cristã, que envolveu toda a escola. Num outro momento, ela discorre sobre alimentos e faz a pergunta a turma sobre quem foi que criou os alimentos, recebendo a resposta quase que em uníssono que foi Deus que criou todas as coisas. Neste momento prevaleceu o pensamento da professora, ignorando as diferentes crenças entre os alunos.

O modelo que prevalece em sala de aula, ainda é o da assimilação. Como afirma Watt (2006):

> A abordagem assimilacionista à diversidade cultural e étnica pode ser resumida como "quando em Roma, faça como os romanos, ou sofra as consequências". A abordagem clássica assimilacionista vê a diversidade étnica e cultural como fonte de divisão e de conflito e tende a presumir que os grupos étnicos minoritários são insuficientes e carentes de capital cultural. Esta abordagem promove a absorção de minorias em um sistema de valores "comuns" que era visto como o único caminho a seguir.

As observações realizadas no trabalho de campo, ensejam algumas questões, tais como: De que maneira o docente que professa uma religiosidade lida com temas de aula que se opõem a sua crença? As relações deste professor com alunos e colegas de outras etnias, origens regionais, classe social e/ou religiões são de acolhimento ou exclusão? A prática docente é influenciada de modo a transparecer os princípios desta diferenciação em sala de aula? Como a cultura diversificada é trabalhada pelo profissional na escola? Os textos existentes sobre multi e interculturalismo dão conta de tais questionamentos?

Esta reflexão pretende contribuir para melhorar a prática docente diante da pluralidade cultural em que se insere este profissional na atualidade. Tal pluralidade pode ser marcada por muitos conflitos de interesses e divergências, mas acreditamos que a reflexão acerca das posturas adotadas e o olhar do outro sobre a prática em sala de aula pode enriquecer e contribuir para atitudes mais tolerantes e acolhedoras diante das diferenças de pensamento.

Referências Bibliográficas

Apple, M.W. (1989). *Educação e Poder*. Porto Alegre, Artes Médicas.

Brasil. (1996). *Ministério da Educação*. Lei de Diretrizes e Bases para a Educação, de 20 de dezembro.

Brasil (1997). *Ministério da Educação*. *Plano Nacional de Educação*. Brasília.

Bruschini, C.; Amado, T. (1988). *Estudos sobre mulher e educação*. Cadernos de Pesquisa. São Paulo, n. 64, p. 4-13.

Canclini, N.G. (1999). *Culturas híbridas*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

Canen, Ana. (2000). *Educação multicultural, identidade nacional e pluralidade cultural: tensões e implicações curriculares*. Cadernos de Pesquisa, n. 111, p. 135-150.

Canen, Ana. (2001). *Universos culturais e representações docentes: subsídios para a formação de professores para a diversidade cultural.* Educação e Sociedade, nº 77, p. 207-227.

Canen, Ana; Moreira, A. F. B.. (2001). *Reflexões sobre o multiculturalismo na escola e na formação docente. Ênfases e omissões no currículo.* São Paulo: Papirus. p. 15-43.

Carloto, Cássia Maria. *O Conceito de Gênero e sua importância para a análise das relações Socias*. [Url: http://www.ssrevista.uel.br/c_v3_genero.htm].

Catani, D. [...et al]. (1997). In *História, Memória e Autobiografia da Pesquisa Educacional e na Formação*: *Docência, memória e gênero: estudos sobre formação.* São Paulo: Escrituras Editora.

Cavaliere, Ana Maria; Cunha, Luiz Antônio. (2007). *O ensino religioso nas escolas públicas brasileiras: formação de modelos hegemônicos: Sociologia da Educação - Pesquisa e realidade brasileira.* Petrópolis: Editora Vozes, pp. 111-127.

Claparède, E. (1973, [3ª edição]). *A escola sob medida*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura.

Chamon, Magda. (2005). *Trajetória de Feminização do Magistério: ambiguidades e conflitos*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica.

Contreras, J. (2002). *A autonomia de professores*. São Paulo: Cortez.

Cunha, L. A. (1995). *Educação Brasileira: projetos em disputa*. São Paulo: Cortez.

Duarte, L. F. [...et al] (orgs.) (2006). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contracapa livraria.

Dubar, C. (1997). *A socialização: construção de identidades sociais e profissionais*. Porto: Porto Editora.

Durkheim, Émile. (2001). *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus.

Fiorin, J. L. (1990). *Linguagem e ideologia*. São Paulo, Ática.

Freire, Paulo. (1996). *Pedagogia da autonomia*. EGA.

Gusmão, Neusa Maria Mendes. (2005). *Os Filhos da África em Portugal. Antropologia, multiculturalidade e educação.* Belo Horizonte: Autêntica.

Hall, Stuart. (2003). *Da Diáspora*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Hall, Stuart. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade.* Rio de Janeiro: DP&A.

Hypolito, A.L.M. (1997). *Trabalho Docente, Classe Social e Relações de Gênero*. Campinas: Papirus.

Louro, Guacira. (1997). Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pósestruturalista*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Konder, Leandro. (2006, 4ªedição]). *Marx e a Sociologia da Educação: Sociologia para educadores*. Rio de Janeiro: Quartet.

Marafon, Gláucio José. [...et al]. (2005). *Regiões de Governo do Estado do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro: Grammma.

Mclaren, P. (2000) *Multiculturalismo revolucionário: pedagogia do dissenso para o novo milênio*. Porto Alegre: Artes Médicas.

Meollassouz, Claude. (1976). *Mulheres, celeiros e capitais*. Porto: Edições Afrontamentos

Nogueira, M.A; Catani, A. (orgs.). (2001). *Pierre Bourdieu: escritos de educação.* Petrópolis, Vozes.

Novoa, A. (1991). *Para o estudo sócio-histórico da gênese e desenvolvimento da profissão docente. Teoria & Educação*, Porto Alegre, n. 4, p. 109-139.

Patto, M. H. de S. (1988).*O Fracasso escolar como objeto de estudo: anotações sobre as características de um discurso*. Cadernos de Pesquisa, n. 65, p.72-77.

Pinho, Osmundo; Sansone, Lívio (orgs.). (2008). *Raça. Novas Perspectivas Antropológicas*. Salvador: EDUFBA.

Ribeiro, Maria Luiza S. (1982). *História da educação brasileira.* São Paulo: Cortez e Moraes.

Romanelli, Otaíza. (1982, [3ªedição]). *História da educação no Brasil*. Petrópolis, RJ:Vozes.

Santos, Joel Rufino dos. (1990). *A questão do negro na sala de aula*. São Paulo: Editora Ática.

Santos, Elizabeth Ângela dos. (2008). *Profissão Docente: Uma questão de gênero?.* Violência e Poder: Florianópolis.

Semprini, Andréa. (1999). *Multiculturalismo.* Bauru: EDUSC.

Silva, T. T. (2000*). A produção social da identidade e da diferença. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes. p. 73-102.

Tambara, Elomar. (2008). *A Feminilização da feminização do magistério no Brasil.* VII Congresso LUSO-BrasilEIRO de História da Educação.

Tardiff, Maurice. (2007). *Saberes docentes e formação profissional.* Petrópolis: Vozes.

Watt, Philip. (2006). *An Intercultural Approach to Integration. Translocations: The Irish Migration, Race and Social Transformation Review*. Volume 1, Issue 1 (Autumn 2006).

Zanini, Maria Catarina Chitolina. (org.) (2007). *Por que "raça"? Breves reflexões sobre a Questão Racial no cinema e na Antropologia.* Santa Maria: Ed. UFSM.

Representações sociais de Portugal e dos portugueses nos livros didáticos da disciplina de história no ensino fundamental brasileiro

João José Saraiva da Fonseca[1]

Resumo: A pesquisa propôs-se investigar as representações sociais de Portugal e dos portugueses veiculadas nos livros didáticos brasileiros da disciplina de História do ensino fundamental do 5º ao 9º ano, selecionados pelo Ministério da Educação, por intermédio do Plano Nacional do Livro Didático–2008. Partindo do marco legal e das políticas públicas de combate ao estereótipo e preconceito na sociedade brasileira, o estudo concluiu por intermédio da análise de conteúdo efetuada, pela existência de estereótipos nos materiais didáticos analisados, a propósito do Portugal e dos portugueses.

Palavras-chave: História; Livro didático; Estereótipo

1. Introdução

O presente artigo relata os resultados de uma pesquisa realizada no âmbito do Estágio Pós-doutoral do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, em que se analisaram as representações sociais de Portugal e dos portugueses nos livros didáticos da disciplina de História do Ensino Fundamental brasileiro e a eventual existência de estereótipos.

A premência do estudo esteve associada ao fato da sociedade brasileira atribuir legislativamente particular atenção ao combate ao estereótipo, ao preconceito e ao racismo, alargando-se essa preocupação ao âmbito educacional. Atendendo a esses referenciais de boas práticas, a identificação de estereótipos nas representações sociais de Portugal e dos portugueses nos livros didáticos de analisados, será sinônimo de contradição entre a proposta legislativa e a realidade da educação brasileira.

2. Percurso teórico

O percurso teórico da pesquisa envolveu: as preocupações normativas da educação brasileira a propósito do combate às desigualdades de tratamento e ao estereótipo; a análise das representações sociais de Portugal e dos portugueses na evolução histórica da sociedade brasileira; a análise das dimensões da identidade portuguesa a partir das ideias de Eduardo Lourenço e a identificação das políticas públicas brasileiras no âmbito do livro didático para a disciplina de História.

2.1. Preocupações normativas da educação brasileira a propósito do combate às desigualdades de tratamento e ao estereótipo

A promoção da igualdade de direitos e a valorização da

[1] Pós-doutor em educação pela Universidade de Aveiro em Portugal. Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2008). Mestre em Ciências da Educação pela Universidade Católica Portuguesa - Lisboa (1999) (validado no Brasil pela Universidade Federal do Ceará). Especialista em Educação Multicultural pela Universidade Católica Portuguesa - Lisboa (1994). Graduado em Ensino de Matemática e Ciências pela Escola Superior de Educação de Lisboa (validado no Brasil pela Universidade Estadual do Ceará). É pesquisador na área da produção de conteúdo para educação a distância. Pró-Diretor de Inovação Pedagógica das Faculdades INTA - Sobral CE (Brasil).

diversidade por intermédio do combate ao estereótipo, ao preconceito e ao racismo, são preocupações do estado brasileiro, encontrando-se expressas no "Preâmbulo" da Constituição Federal. A mesma linha de pensamento é reforçada no Título I: "Princípios Fundamentais" e no Título II "Dos Direitos e Garantias Fundamentais". As determinações normativas da educação brasileira, têm transcrito o expresso na Constituição Federal. As preocupações no que diz respeito ao fomento da igualdade de direitos e à valorização da diversidade, estão expressas nas Diretrizes e Bases da Educação Nacional e foram aprofundadas nos Parâmetros Curriculares do ensino Fundamental. Ainda no âmbito no fomento da igualdade de direitos e à valorização da diversidade, por intermédio da educação, particular atenção tem sido dedicada ao livro didático. Isso fica registrado, por exemplo, no Plano Nacional do Livro Didático de 2008. Considerando o que é afirmado na Constituição Federal do Brasil e nos documentos da educação brasileira referenciados, a disciplina de História, enquanto integrante do currículo do ensino fundamental, assim como os seus livros didáticos, têm uma contribuição a dar no fomento dos pressupostos conducentes ao fomento da igualdade de direitos e à valorização da diversidade. A disciplina de História, de acordo com os Parâmetros Curriculares Nacionais (Brasil, 1998), deve possibilitar a percepção do outro e de nós próprios, numa dualidade que faculte o enfrentamento da heterogeneidade e a distinção das particularidades dos grupos e das culturas, seus valores, interesses e identidades. Esse processo de reconhecimento das diferenças, não deverá fundamentar "relações de dominação, submissão, preconceito ou desigualdade" (Brasil, 1998: 35). Para isso, a disciplina de História, deverá evitar trabalhar com simplificações, quer sejam de personagens heroicas, grupos ou períodos, reduzindo nesse caso o estudo à identificação de datas e fatos. Por seu lado, o livro didático da disciplina de História, de acordo com o Edital do PNLD 2008, não poderá expressar, induzir ou reforçar preconceitos e estereótipos, bem como associações que depreciem grupos étnicos ou raciais, ou que desvalorizem a sua contribuição para a comunidade.

2.2. Representações sociais de Portugal e dos portugueses na evolução histórica da sociedade brasileira

A construção da história do Brasil e do seu povo tem sido acompanhada desde os primórdios, por representações sociais em relação a Portugal e aos portugueses, condicionadas pela influência de eventos políticos, mas também econômicos e socioculturais ocorridos em ambos os países. Encontram-se nas referências bibliográficas consultadas, elementos que possibilitam afirmar que, historicamente aconteceram no Brasil, várias demonstrações de sentimento anti-português. A partir das idéias de Rocha-Trindade e Neide (2009), pode-se referir que após a independência, o Brasil dividido por diferenciadas formas de entender a sua posição perante Portugal, viveu períodos de forte sentimento anti-lusitano. Ele teria ocorrido com particular incidência no final do século XIX e início do século XX. Mas de acordo com Hahner (1976), pode-se ir mais longe na adjetivação do sentimento anti-português após independência do Brasil, apelidando-o de "lusofobia". A este sentimento de "lusofobia" pode ser também associada a imigração de portugueses para o Brasil, que, para Lessa (2002), inicialmente se confundiu com a conquista e a colonização, e se intensificou após a independência e entrou pelo século XX.

Na contemporaneidade, Portugal, especialmente desde sua integração na União Européia, transformou-se, procurando hoje aparecer junto ao Brasil como um país exportador de investimentos produtivos, alguns em sectores de elevada tecnologia, e não mais como um mero exportador de mão-de-obra pouco qualificada para pequenas empresas de comércio, serviços e agricultura. Portugal, simbolicamente, torna-se também numa porta de entrada para os brasileiros que viajam para a Europa e num país de imigração, passando a receber brasileiros que anseiam em melhorar a sua vida no velho

continente. Para Mendes (2003), os preconceitos anti-portugueses estão conhecendo no Brasil um recuo, registrando-se da parte dos intelectuais e dos jovens brasileiros uma nova curiosidade pela cultura portuguesa, reconhecida enquanto manifestação de novidade e não mais como expoente de arcaísmo.

2.3. Dimensões da identidade portuguesa a partir das ideias de Eduardo Lourenço

Para ajudar a compreender a presença na sociedade brasileira, de estereótipos em relação a Portugal e aos portugueses, o estudo apresentou também, algumas particularidades da expansão portuguesa, especialmente as associadas à relação lusa com o Brasil e vice-versa. Essa reflexão foi realizada a partir das idéias do emérito professor Eduardo Lourenço. O autor localiza em várias das suas obras, a identidade portuguesa num espaço mediado ao longo da sua história pelas dimensões: **Portugal**, associada a uma proposta mitológica da imagem do país; **Império**, enquanto espaço de negociação entre o imaginário e o espaço concreto de comércio, de poder, de evangelização e de cultura; e **Europa** que possibilita a Portugal, amplificar e reforçar o que os portugueses são e possuem. No âmbito da dimensão Portugal o autor refere que o país sofre de uma hiperidentidade solidamente ancorada na convicção da antiga grandeza e cuja perca se procurou compensar ao longo do tempo no plano messiânico. Portugal apresenta em simultâneo com um complexo de superioridade frente a outros povos, aos quais não teria sido concedido um destino de grandeza – postura suporte da hiperidentidade, um complexo de inferioridade, explicado por se considerar uma nação pequena, pobre e periférica no âmbito da Europa (Lourenço, 1990). Para ocultar esse sentimento de país frágil, Portugal recorreu à crença num destino místico, que suspende o tempo presente e se concentra no que ocorreu (ou poderia ter ocorrido) e no futuro em que se projeta o destino de grandeza, interrompido pela decadência do império (Lourenço, 1990). Portugal vive um hoje momento em que, apesar de já não ser "o centro do mundo" (Lourenço, 2008), pela primeira vez "vive-se a si mesmo e começa até a ser visto pelos outros" (Lourenço, 1999, p.142). Desse modo, Portugal deverá se preparar para um confronto sincero e livre, de modo a que possa avaliar o que tem e o que ainda necessita (Lourenço, 2000).

No âmbito da dimensão: Império, para Eduardo Lourenço, a história do ocidente gira em torno de uma ideia imperial, de uma vocação universal. Portugal, apresentou desde sempre um impulso por destinos não europeus (Lourenço, 1990). Essa imagem, criada por Portugal, de aparente consagração do seu papel como "descobridor de novas terras e novos céus" (Lourenço, 1999), não era real e surgia sobretudo do imaginário luso (Lourenço, 1988). Durante a sua experiência colonial, Portugal serviu-se simbolicamente das potenciais grandezas das colônias (Lourenço, 1976). Elas foram agregadas a Portugal criando uma grande nação imaginária, enquanto um espaço compensatório para hiper-compensar ou esconder a sua evidente pequenez metropolitana (Lourenço, 1976, p. 29). O final do império de quinhentos anos e o regresso ao espaço do século XV entre os rios Minho e Guadiana, não teve grandes reflexos concretos, pois, como já foi afirmado, ele já não existia na prática, só no imaginário (Lourenço, 1992). Ainda no que diz respeito à reflexão que Eduardo Lourençõ propõe sobre o império, e desta vez a respeito ao Brasil, para o autor, existe uma distância entre Brasil e Portugal, que mais do que física, é eminentemente uma distância cultural que separa os imaginários e os discursos culturais dos dois países. O Brasil optou muito cedo por desvincular-se do passado e ser unicamente o futuro (Lourenço, 2000).

No âmbito da dimensão Europa, Eduardo Lourenço afirma que durante séculos o ocidente vive espontaneamente na convicção de que seria sujeito de uma história tendencialmente universal. Contudo apesar dessa sensação ocidental, só pelo domínio dos mares, a história ocidental se converteu pela primeira vez em história mundial (Lourenço, 1990). A expansão da Europa para fora de si mesma

foi realizada em nome de diversos fatores, tais como: o comércio (Lourenço, 2000), a sede de poder, a curiosidade cientifica, a efervescência religiosa, a exploração da riqueza e o trabalho alheio (Lourenço, 2000). Ao longo de cinco séculos a Europa se exportou "através do seu comércio, do seu *savoir faire*, das suas ideias, das suas modas, da sua religião" (Lourenço, 2000. p. 52). Contudo a sua expansão para fora de si mesma, terminou por lhe retirar o lugar de ator privilegiado da história mundial. Face à globalização, a Europa perdeu a capacidade de ser um ator político ativo e interventor nos destinos do mundo (Lourenço, 2001).

No contexto da expansão europeia, Eduardo Lourenço afirma que antes do século XIX, à parte dos ingleses, as saídas dos europeus da Europa ainda não constituíam uma verdadeira imigração (Lourenço, 2000). "Os colonos Ibéricos, até a uma época tardia eram hipercatelhanos ou hiper portugueses, ou simplesmente espanhóis e portugueses do novo mundo – tudo menos emigrantes. E os menos emigrantes de todos são os portugueses que partiam para um território que já consideravam como seu e nele atuavam como se nunca tivessem saído de casa" (Lourenço, 2000. p. 47).

A colonização portuguesa dá-se como auto-justificada pela necessidade de o colonizado se civilizar. Tem desse modo uma causa externa, sendo o Português apresentado como um agente inocente. Ocorre como sendo uma não-colonização, pois não há diferenças diferença entre a metrópole e a colônia (Lourenço, 1976). No caso do Brasil, considerando a tradicional relação entre o colonizador e o colonizado, pode-se afirmar que aconteceu uma colonização *sui generis*. Fala-se em autocolonização, pois no caso brasileiro não se aplicaria a clivagem colonizador/colonizado, tampouco se poderia falar de uma colônia propriamente dita, pois é da autocolonização do português que surgem o Brasil e os brasileiros. No processo de autocolonização do Brasil assumem particular relevância os bandeirantes, apontados como "os portugueses do Brasil" e considerados como "os autores da autocolonização de que o Brasil e os brasileiros são o resultado" e "agentes" "de um dos genocídios mais monstruosos da história humana" contra os índios que de acordo com Eduardo Lourenço foram "assimilados", "dizimados" e "rechaçados". Contudo a origem do Brasil se enraíza em outros protagonistas, envolvendo num primeiro momento a presença (forçada) do africano e mais tarde, por uma diversificada emigração europeia ou asiática de fecundo dinamismo (Lourenço, 2000).

2.4. O contexto das políticas públicas brasileiras no âmbito do livro didático para a disciplina de História

A produção, distribuição e consumo do livro didático da disciplina de História no Brasil, têm sido ao longo do tempo, regulados por várias determinações normativas, procurando evitar o estereótipo e a discriminação. Para compreender o contexto da produção, distribuição e consumo do livro didático em geral e especificamente do livro da disciplina de História no Brasil, bem como procurar entender os mecanismos de avaliação do livro da disciplina de História, visando evitar o estereótipo e a discriminação, apresenta-se uma caracterização sucinta da sua evolução no contexto educacional brasileiro, bem como da evolução dos critérios de seleção definidos pelo Ministério da Educação brasileiro para os livros didáticos da disciplina. Esse relato fundamenta-se na "Caracterização da área de História" apresentada nos "Parâmetros Curriculares Nacionais de História e Geografia 1ª – 4ª série. A instituição da História como disciplina escolar autônoma ocorreu em 1837. O Estado brasileiro, que se organizava politicamente, necessitava de procurar no passado, uma referência para o futuro e o ensino de História constituiu um veículo de propaganda que legitimou a sua existência, criando os fundamentos da unidade nacional (Zamboni, 2003). A História é relatada como uma verdade indiscutível, e os acontecimentos apresentados como uma sucessão continua e linear de eventos (Silveira, 2010).

No final do século XIX, novos desafios surgem ao ensino de História, agora associados à transformação ocorrida com a abolição da escravatura, a implantação da República e das idéias do nacionalismo patriótico, a procura da racionalização das relações de trabalho e a corrente migratória (Brasil, 1997). Procura-se que a História assuma um papel que modele um cidadão para o trabalho (processo civilizacional) no contexto de uma pátria (processo patriótico) (Brasil, 1997). As reformas curriculares de Francisco Campos, em 1931 e de Gustavo Capanema, em 1942, continuaram a ter como princípios orientadores do ensino de História, a formação da consciência nacional e o reforço do princípio da nacionalidade, enquanto promotores essenciais à vivência política. Essa visão irá estar subjacente ao ensino oficial de História no Brasil, até à década de 70 (abud, 1998; Zamboni, 2003).

A Lei n. 5.692/71 substitui a História e Geografia como disciplinas autônomas, pelos Estudos Sociais, tendo ocorrido um esvaziamento e/ou diluição de seus objetos de estudo (Brasil, 2001).

O processo de democratização dos anos 80, é marcado por reformas curriculares, influenciadas por posturas historiográficas que propõem a revisão do formalismo da abordagem histórica tradicional, sustentada na apresentação do processo histórico num eixo espaço-temporal eurocêntrico, de acordo com um processo evolutivo, seqüencial e homogêneo. Procura-se agora estimular no aluno a sensibilização para as questões associadas à história social, cultural e do cotidiano. Visa-se que ele assuma a sua condição de sujeito comum, parte integrante e agente da História (Brasil, 1998).

Esse fato ficou assinalado na produção dos livros didáticos, por exemplo, no que diz respeito à renovação dos conteúdos e às linguagens, na busca de uma conciliação entre o visual, o oral, e a escrita.

Nesse período, as disciplinas de História e Geografia passam de novo a ser ministradas individualmente.

Os livros didáticos, enraizados nas práticas tradicionais de ensino de História, foram criticados, especialmente no que diz respeito aos textos simplificados, aos conteúdos carregados de ideologias e aos exercícios sem exigência raciocínio (Brasil, 2001).

Diante de alunos provenientes de realidades díspares, sócio e culturalmente diferentes, surge a necessidade de repensar, a concepção de uma História sem relação com o presente, sequencial e pautada num passado único. O livro didático deve incorporar essas novas perspectivas e ratificar a necessidade de uma seleção de conteúdos históricos significativos, procurando alterar mentalidades e uma ruptura com a intolerância e preconceito.

3. Referenciais metodológicos

A pesquisa recorreu à análise de conteúdo que de acordo com Laurence Bardin (1977), é usada no âmbito qualitativo, quando se pretende ir além dos significados imediatos, considerando a presença ou a ausência de uma dada característica de conteúdo ou conjunto de características num determinado processo de comunicação. Para Bardin (1977), a análise de conteúdo procura em determinadas situações, uma correspondência entre as estruturas lingüísticas e as estruturas psicológicas ou sociológicas da comunicação, quer sejam verbais ou não verbais. A título de exemplo, no presente estudo procurou-se colocar em evidência as representações de Portugal e dos portugueses (estrutura de representação social), presente no conteúdo dos livros didáticos de História do ensino fundamental brasileiro (estrutura lingüística e semântica). Atendendo ao fato de Bardin (1997) afirmar que a análise de conteúdo se aplica a todas as formas de comunicação, independentemente do suporte, o estudo propôs-se trabalhar com a forma de comunicação lingüística associada ao código escrito (texto), bem como com a comunicação visual/iconográfica (esquemas, fotos, tabelas, mapas, desenhos).

Na presente pesquisa, a análise de conteúdo será realizada recorrendo a procedimentos descritivos, isso implicou trabalhar com os dados, organizando-os, procurar padrões e regularidades; dividi-los em categorias; sintetizá-los; descobrir o que é importante e o que deve ser comunicado (Bogdan e BLIKEN, 1994).

3.1. Universo

O presente estudo utilizou a avaliação do Ministério da Educação do Brasil aos livros de História do Brasil, referentes ao ensino fundamental, do 5º ao 9º ano, no âmbito do Plano Nacional do Livro Didático (2008) como suporte para a seleção das obras integrantes da pesquisa. Foram selecionadas as obras com melhor avaliação em cada um dos anos:

Apolinário, Maria Raquel. *Projeto Araribá - História:* 9º Ano. São Paulo: Moderna, 2007.

Braick, Patrícia Ramos. MOTA, Myriam Becho. *História - Das Cavernas ao Terceiro Milênio:* 8º ano. São Paulo: Moderna, 2006.

Oliveira, Maria da Conceição C.; Miucci, Carla Miucci Ferraresi ; Santos, Andréa Paula. *História em projetos*: 6ª série. São Paulo: Ática, 2007.

Cardoso, Oldimar Pontes. *História Hoje:* 5ª e 7º séries. São Paulo: Ática, 2006.

3.2. A análise categorial

No estudo as categorias foram, estabelecidas, primeiramente, considerando uma primeira leitura flutuante/superficial do texto, no sentido de ficar com uma percepção global do seu conteúdo, de forma a tentar perceber um fio condutor nos diversos textos, detectando regularidades no discurso e buscando sentidos para além da sequência do texto. O processo de construção de categorias envolveu posteriormente, a necessidade de realização de múltiplas leituras dos dados e a revisões das categorias primeiramente definidas, em função da clarificação que se procurava, visando o aprofundamento da análise que o estudo se propõe fazer. As categorias foram divididas em unidades de significado (contexto e registro) agrupadas por analogias de sentido (Bogdan e Biklen, 1994).

	Categorias	África/ Ásia	Brasil
Portugal	Circunstâncias da expansão	*	
	Objetivos da expansão	*	*
	Escravatura	*	*
	Natureza da administração	*	*
	Influência religiosa	*	*
	Relacionamento com os povos locais	*	*
	Influência recebida dos povos locais	*	*
	Circunstâncias econômicas da expansão e presença colonial	*	*
	Financiamento da expansão e presença colonial	*	
	Situação interna de Portugal antes, durante a expansão e a presença colonial	*	*
	Relação com outros povos europeus antes, durante a expansão e a presença colonial	*	*
	Consequências da presença dos portugueses		*

Brasil	Rumo à independência	
	Após a independência	

Quadro 1. Categorias que subsidiaram a pesquisa

4. Análise e interpretação dos dados

A análise dos dados permitiu algumas interpretações, que posteriormente se cruzarão com os objetivos visando as considerações finais. Nos livros didáticos analisados na pesquisa, **Portugal é apresentado como tendo fraca afirmação política**. O país surge a partir da *doação do território* pelo Rei de Leão e Castela, em resultado dos serviços prestados na luta contra os Mouros e conquista de seus territórios. A *independência precária* de Portugal é colocada em risco em vários momentos, sendo que na primeira a perda foi evitada em resultado da aliança da monarquia portuguesa com os representantes do setor mercantil que fomentariam o processo de expansão com intenções eminentemente comerciais e na segunda, Portugal terminou por cair no domínio do Reino de Castela. Um terceiro episódio de possibilidade de perca de independência ocorre quando das invasões francesas, em que o rei de Portugal se vê obrigado a fugir para o Brasil. Na época o país passou a ser governado por um representante da Inglaterra, o que na prática colocou Portugal sob o controle da Inglaterra. A *vulnerabilidade territorial* portuguesa, é expressa também nos ataques de múltiplos países às suas colônias, perdendo no Oriente quase todas as suas fortalezas e feitorias atacadas e conquistadas por ingleses, holandeses e franceses. No Brasil os ataques são protagonizados pelos holandeses, franceses, ingleses e espanhóis. Quando da divisão do grande bolo colonial em África o Império português apesar de ter raízes na expansão ultramarina, é apontado como já estando em declínio. Os portuguesa procuram concretizar uma *aliança com a burguesia enquanto forma de garantir a expansão*. Portugal tem as suas *intenções de expansão diluídas* nos propósitos do setor mercantil da Europa que procurava simplesmente o acesso a riquezas, por intermédio do avanço para o sul da África e da busca de um caminho marítimo para o oriente, enfrentando que estava na época uma grave crise econômica. Nesse processo, Portugal é associado ao *inicio da globalização da economia e estratégias de dominação e exploração* consequentes sobre os povos dos continentes africano, asiático e americano pelos povos europeus. No seu projeto de expansão os portugueses contaram com o *suporte da Igreja Católica*, para além do apoio da burguesia. A Igreja não só forneceu soldados, com também disponibilizou recursos financeiros ao empreendimento. No Brasil, os portugueses contaram com a igreja católica para manter a colônia dentro das regras da sociedade europeia, convencendo os nativos a adotar a cultura portuguesa. *Navegadores europeus e pesquisas realizadas em Portugal por estudiosos estrangeiros, possibilitaram aos portugueses o conhecimento necessário à concretização das navegações*. A troca de informações e experiências, bem como o estudo dos conhecimentos sobre navegação deixados por povos da Antiguidade, possibilitaram desenvolver embarcações inovadoras, novos mapas e aperfeiçoar instrumentos náuticos. Exemplo da ocultação da contribuição portuguesa no processo de expansão está na afirmação que a conquista da cidade de Ceuta, no norte do continente africano, foi sido realizada pelos portugueses, a serviço do Infante Dom Henrique. A desvalorização da atuação dos portugueses, no processo de expansão, pode ser assinalada quando se refere que no norte do continente africano, *os portugueses a serviço do Infante Dom Henrique*, conquistaram a cidade de Ceuta. É possível identificar no texto os *atos dos portugueses associados ao auxílio de entidades externas*. A chegada de Vasco da Gama às Índias teve

a ajuda de um piloto árabe que conduziu os barcos até ao destino e os Bandeirantes se transformaram nos principais responsáveis pela expansão territorial da colônia portuguesa na América e pela descoberta de metais e pedras preciosas no interior do Brasil. O Brasil não seria uma colônia portuguesa, mas um enorme país conquistado pelos bandeirantes. Ainda se afirma que o espaço ultramarino Portugal para além de uma organização militar e administrativa, contou igualmente com uma organização religiosa favorecedora da presença portuguesa. Outro pormenor que desvaloriza as iniciativas portuguesas está associada à necessidade de pagamento de quantias avultadas, em troca do apoio de diversas entidades com as quais Portugal se relaciona. Portugal conseguiu o apoio do vaticano, pelo pagamento vitalício de valores ao vaticano e os portugueses pagavam taxas aos chefes africanos para implantas as feitorias, construir as fortalezas e fazer negócios. Em troca tinham garantida a segurança e o apoio ao comércio e inclusive ao tráfico negreiro. **A imagem dos protagonistas da história de Portugal e os momentos de sua intervenção no processo histórico são caricaturados**, quando se afirma que Vasco da Gama chegou à índia com apenas três navios e uma tripulação de malvestidos e fedorentos que em vez de parecerem embaixadores de um reino poderoso, são confundidos com piratas. O Rajá também considera os presentes dos portugueses muito pobres. Associado a uma visão caricatural, pode-se também apresentar a substituição de Bartolomeu Dias que depois da sua viagem pioneira ao extremo sul do continente africano e recebeu ordens para preparar as embarcações necessárias para uma às índias e quando as terminou, viu o comando da expedição ser entregue ao nobre Vasco da Gama. O rei queria que o primeiro comandante a representar Portugal na índia fosse um nobre e não apenas um navegador. Por outro lado, é referido que a possibilidade de Lisboa cair em mãos francesas e a dinastia de Bragança ser derrubada do poder, deixaram o príncipe dom João e a Corte portuguesa em pânico. Para prever essa eventualidade, juntaram tudo o que podiam e embarcaram às pressas rumo ao Rio de Janeiro. O dia da partida é descrito como de chuva torrencial e no momento da fuga a rainha mãe dona Maria I, caracterizada como sofrendo das faculdades mentais, gritava: "Não corra tanto! Vão pensar que estamos fugindo". **A expansão portuguesa para além de ser associada à vertente comercial, é também considerada um processo de violência.** Os portugueses estavam entre os principais *controladores do tráfico negreiro*. O *comércio de pessoas da África foi uma importante fonte de lucros* para a Coroa Portuguesa. A organização do comercio de pessoas capturadas no continente africano para a América portuguesa era operacionalizado por companhias comerciais. Ainda no âmbito de uma dinâmica de violência associada à presença de Portugal no Brasil, afirma-se que as relações entre as colônias americanas e as metrópoles europeias foram conflituosas desde o inicio da colonização. Isso foi resultado da *brutalidade da conquista* e da resistência dos nativos a ela. Os enviados pela corte para a América portuguesa tinham por função organizar a economia colonial visando *o enriquecimento da metrópole*. Ocorreu primeiramente uma *conquista com genocídio dos índios* e posteriormente uma *colonização com escravidão africana*. Tanto indígenas, quanto africanos resistiram à escravidão durante todo o tempo em que a escravidão existiu no Brasil e para escapar dela entraram em *guerra contra os colonos portugueses*. A escravidão, tanto de indígenas quanto africanos, tornou-se comum, tendo em algumas regiões predominado a escravidão africana e em outras a escravidão indígena. Para se libertarem do domínio dos portugueses que os reduzia à escravidão, milhares de escravos indígenas e negros, *fugiram e migraram*, tendo muitos deles *morrido pelo caminho*. Além da tentativa de domínio político e econômico do Brasil, os portugueses buscaram também *escravizar e subjugar culturalmente os povos nativos*, tentando impor-lhes seus hábitos, suas crenças e seus valores. A presença de negros na América portuguesa é também profundamente marcada pela violência cultural e pela escravidão. **Portugal é apresentado como um país que não é capaz de reverter a favor do seu desenvolvimento as riquezas fruto**

da expansão. Enquanto os portugueses consolidam o processo de expansão em África e na Ásia e os barcos da França, Flandres e Alemanha veem a Lisboa buscar sal e especiarias, o *povo miúdo vive pobremente e se alimenta mal*. Desde a extração do pau-brasil, o primeiro produto que despertou o interesse dos portugueses, até à produção de açúcar nos engenhos e à descoberta das minas, todos *os lucros voltavam para Portugal*. Contudo *o país dependia dos impostos arrecadados com a exploração no Brasil para sustentar sua economia e pagar suas dívidas com a Inglaterra*. O país nem sempre toma as decisões mais consensuais no que diz aos acordos que celebra. São detalhados os exemplos de *acordos desastrados celebrados com a Holanda e a Inglaterra*. A maior parte do açúcar produzido no Brasil era comprada pelos holandeses. Este depois de refinado era vendido na Europa a preços elevados, gerando enormes lucros para a economia holandesa. Entretanto o negócio enfraquece e os holandeses, que tinham invadido o Brasil, terminaram por assinar um tratado de paz, pelo qual desistem da América portuguesa, mas recebem em troca uma indemnização de quatro milhões de cruzados, mais a posse de duas colônias portuguesas. Ao deixar o Brasil, os holandeses passaram a produzir açúcar nas Antilhas, que sendo mais próximas da Europa, permitem que o açúcar por eles vendido seja mais barato do que os produzidos pelos portugueses. Essa concorrência ocasionou que o açúcar deixasse de dar os grandes lucros que até então vinham sustentando a riqueza de Portugal**.** Privilégios fiscais são concedidos às mercadorias da Inglaterra após a vinda de D. João VI para a colônia e os brasileiros são pressionados a manter as mesmas após a independência. As consequências dessa decisão conduziram a que a sociedade brasileira passasse a ser, por longo tempo, uma consumidora de manufaturas britânicas. **A obtenção de lucros com a exploração intensiva dos recursos naturais brasileiros é apresentada como preocupação principal dos portugueses no Brasil**, sendo que essa exploração terminou por não trazer proveitos para o desenvolvimento do Brasil e de Portugal. Na base dessa situação, esteve o *descuido de Portugal com a administração* da sua colônia na América Latina. Os portugueses esperavam inicialmente encontrar metais e pedras preciosos nas proximidades da costa. Como isso não aconteceu, eles começaram a derrubar o pau-brasil que rapidamente estava quase extinto. Após esse momento a sociedade colonial da América portuguesa volta-se para os engenhos de açúcar. Quando açúcar deixou de dar os grandes lucros que até então vinham sustentando a riqueza de Portugal, o interesse por metais e pedras preciosas se tornou ainda mais urgente. Nesse momento exploram o interior do território e valem-se dos Bandeirantes para esse propósito. Esse processo de exploração dos recursos naturais do Brasil foi acompanhado paralelamente pelo descuido da sua administração. O rei de Portugal iniciou a colonização território brasileiro, com base na lógica de entregar as tarefas da administração a seus amigos e aos amigos e de seus amigos. Isso ocasionou problemas associados a corrupção, que os portugueses não conseguiram combater eficamente. O fisiologismo e o nepotismo eram comportamentos típicos dos funcionários do estado português. O descaso com os bens públicos era frequente na colônia. Para controlar as atitudes de seus colonos e cuidar que garantissem efetivamente dos interesses de Portugal, o rei de Portugal enviou para a América funcionários. Contudo eles acabavam se aproximando da sociedade colonial e em troca de privilégios e subornos, raramente incomodavam os colonos poderosos. O próprio rei também não se importava muito com a corrupção, desde que os impostos fossem pagos e seu poder sobre a colônia fosse reconhecido.

O movimento colonial surge no Brasil, liderado pelas pessoas com grande poder econômico e que tinham nascido na colônia, que se sentiam rejeitadas e prejudicadas pelas políticas implementadas pela metrópole. Visavam uma redução da intervenção econômica da metrópole nos assuntos políticos e administrativos brasileiros e a redução dos impostos. Posteriormente passam a contestar o próprio domínio da metrópole sobre a colônia. Esse sentimento de independência política foi estimulado por acontecimentos externos, tais como os ideais iluministas, a independência dos Estados Unidos

e a Revolução Francesa, cujas propostas políticas, econômicas e sociais, foram difundidas pelos de estudantes brasileiros que estudavam na Europa. **Na América portuguesa as revoltas mais conhecidas** são: a Inconfidência Mineira que teve como principal motivo o pagamento de impostos; a Conjuração Baiana que procurou declarar a independência, proclamar a República e abolir a escravidão e a Insurreição Pernambucana (1817) que derrubou o governador de Pernambuco, constituí um governo republicano, criou novas leis, determinando o fim de alguns impostos, a liberdade de imprensa e de religião e mantendo o direito à propriedade privada, inclusive de escravos. Todos esses movimentos *foram esmagados com violência pelo governo colonial*. Para além das marcas deixadas pelo esclavagismo e pela generalização das consequências das práticas de corrupção, a gestão portuguesa trouxe também para o futuro do Brasil, a desigualdade na distribuição das terras e da renda e a divida externa, iniciada logo na sequência da independência do Brasil. Ainda no âmbito das consequências de Portugal para o Brasil é apresentado o aumento populacional resultado da entrada de imigrantes, principalmente jovens, sem qualificação e oriundos em grande parte das áreas rurais de Portugal. As **consequências da colonização de Portugal também não são indicadas como sendo positivas para as suas ex-colônias de Angola, Moçambique e Guiné-Bissau.** Apesar de Portugal ter sido o último país a realizar a descolonização, essas ex-colônias apresentam baixos indicadores do desenvolvimento humano.

5. Considerações finais

Atendendo ao objetivo geral da pesquisa de descrever a natureza das representações de Portugal e dos Portugueses veiculadas nos livros didáticos brasileiros da disciplina de História, podemos afirmar que apesar das preocupações normativas da educação brasileira a propósito do combate às desigualdades de tratamento e ao estereótipo e essas preocupações normativas serem transpostas para o ensino de História, é possível constatar que parte dos estereótipos de Portugal e dos portugueses presentes na evolução histórica das relações de Portugal com o Brasil, estão ainda presentes nos livros didáticos brasileiros do ensino fundamental das disciplinas da História.

As conclusões do presente estudo rementem para uma análise nos livros didáticos de História do ensino básico português, das representações do Brasil e dos brasileiros.

Referências bibliográficas

Bardin, Laurence. (1997). *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70.

Bogdan, Robert [...et al]. (1994). *Investigação qualitativa em educação*. Porto: Porto Editora.

Brasil. (1998). Ministério da Educação. Secretaria da Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais:* 1ª – 4ª série – História e Geografia. Brasília: MEC/SEF.

Brasil. (1997). Ministério da Educação. Secretaria da Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais*: 5ª – 8ª série – História. Brasília: MEC/SEF.

Brasil. (2001). Ministério da Educação. Secretaria da Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais:* História e Geografia. Brasília: MEC/SEF.

Hahner, June Edith. (2011). *Jacobinos versus Galegos*. [Url: http://www.jstor.org/pss/174772, acedido em 25 /07/2011].

Lessa, Carlos. (2002). *Os Lusíadas na Aventura do Rio Moderno*. Rio de Janeiro: Record.

Lourenço, Eduardo. (1976). *Situação Africana e Consciência nacional*. Portugal (Amadora): Bertrand.

Lourenço, Eduardo. (1990). *Nós e a Europa ou as duas razões*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Lourenço, Eduardo. (1992). *O labirinto da saudade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote. Lourenço, Eduardo. (1999). *Mitologia da saudade: seguido de Portugal como destino*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lourenço, Eduardo (2000). *A nau de Ícaro*. São Paulo, Companhia das Letras.

Lourenço, Eduardo. (2001). *Portugal como destino*. Lisboa: Gradiva.

Lourenço, Eduardo. (2008). *Entrevista Jornal Público*. Lisboa: 5 de Outubro de 2008, pp. 7 8.

Rocha-Trindade, Maria Beatriz; Fiori, Neidi. (2009). *Migrações entre Portugal e Brasil:reciprocidade de preferências 1908-194*. ,Lisboa: ACIDI, pp. 203-219. [Url: em: http://www.oi.acidi.gov.pt/docs/Revista_5/Migr5_Sec2_Art3.pdf, acessedido em 25/07 2011].

Silveira, Deijanete. (2010). *O ensino de História: dificuldades e desafios*. [Url: http://recantodasletras.uol.com.br/artigos/2128415, acedido em: 10/10/2010].

Zamboni, Ernesta. (2003). *Projeto pedagógico dos parâmetros curriculares nacionais: identidade nacional e consciência histórica*. Caderno Cedes: Campinas, volume 23, número 61.

TERTÚLIA 33

EDUCAÇÃO E IDENTIDADES: DESCOLONIZAR O PENSAMENTO 2

Educação escolar quilombola no Brasil: o anúncio de uma modalidade descolonial de educação

Kalyla Maroun[1], Edileia Carvalho[2] & Suely de Oliveira[3]

UFJF/PUC-RIO, Brasil

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo desvelar o processo de construção da política da educação escolar quilombola no Brasil para, a partir disso, trazer dados empíricos relevantes para a descrição desse novo cenário de educação no país. Para tanto, optamos metodologicamente pelo estudo de caso da comunidade quilombola Campinho da Independência (Paraty), situada no município de Paraty, no estado do Rio de Janeiro, aliando a pesquisa de campo (entrevistas a gestores e lideranças políticas e etnografias) à análise de documentos oficiais. Compreendemos que a experiência vivida pela referida comunidade aponta dilemas e opções singulares para a reflexão acerca de como a educação escolar quilombola tem sido pensada e construída pelos próprios quilombolas, concomitante ou, antes mesmo, da publicação dos respectivos textos legais. Sobretudo, a análise empírica de tal realidade, somada à descrição dos processos vinculados à elaboração dos textos legais, anuncia uma modalidade decolonial de educação no cenário brasileiro como um campo ainda em disputa e construção.

Palavras-chave: Educação escolar quilombola; Quilombos; Decolonialidade; Escola quilombola.

1. Introdução

O presente trabalho tem como objetivo ilustrar a emergente temática da educação escolar quilombola no Brasil a partir de duas conjunturas diferenciadas que se complementam. Na primeira delas, apresentaremos subsídios que pontuam o processo de construção da política nacional para tal modalidade de educação, representada pelas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (Brasil, 2012). Já na segunda, apresentaremos dados empíricos sobre uma experiência de educação quilombola, que se aproxima da perspectiva decolonial sugerida por Walsh (2005), em uma comunidade remanescente de quilombo situada na região Sul do estado do Rio de Janeiro: Campinho da Independência, localizada no município de Paraty.

Os procedimentos metodológicos adotados para o desenvolvimento deste trabalho qualitativo são oriundos de um projeto de pesquisa desenvolvido entre os anos de 2009 e 2012 na interface da antropologia com a educação, que constou com as seguintes etapas: 1) análise dos documentos oficias que remetem ao tema da educação para as relações étnico-raciais e da educação escolar quilombola; 2) análise bibliográfica sobre o alargado campo denominado educação quilombola; 3) estudo de caso em uma comunidade quilombola que aliou etnografia a entrevistas semiestruturadas com lideranças políticas, gestores e profissionais da área de educação.

1 Doutora em Educação pela Puc-Rio. Professora da faculdade de Educação Física da Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: kalylamaroun@gmail.com

2 Mestranda em Educação pela Puc-Rio. Email: edileia.rj@hotmail.com

3 Mestre em Educação pela Puc-Rio. Email: suelynoronha@gmail.com

2. A política de educação escolar quilombola

Em pouco menos de uma década, o governo brasileiro introduziu no debate político e em seus programas e ações a temática da diversidade na educação. As políticas de diversidade conquistaram visibilidade dentro do espaço político-governamental e, com base nesses princípios, foram sancionadas algumas leis, dentre elas, destacamos a Lei Federal 10.639 de 2003, que torna obrigatório o ensino da história e da cultura afro-brasileira e africana em todas as escolas do país. Estas iniciativas, junto a outras ações e circunstâncias, possibilitaram a ampliação do debate público e acadêmico acerca da educação em comunidades quilombolas, contribuindo para a legitimação da entrada de seus saberes, culturas e tradições nas escolas, na perspectiva de rompimento com o que Mignolo (2003) intitulou de colonialidade do saber.

Visto que a Lei 10.639 de 2003 e suas respectivas diretrizes não trataram das especificidades da educação quilombola, em maio de 2010, durante a Conferência Nacional de Educação (Conae, 2010) ficou evidenciada a necessidade de formulação de políticas específicas na educação para atender às demandas das comunidades quilombolas.

Nesse sentido, ainda em 2010, no mês de novembro, realizou-se em Brasília o I Seminário Nacional de Educação Quilombola[1], cujo objetivo foi "construir os alicerces do Plano Nacional de Educação Quilombola" e "subsidiar o Conselho Nacional de Educação na produção das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Quilombola".

Em 14 de dezembro de 2010 foi publicada a Resolução da CEB/CNE, nº 7/2010 que, ao fixar Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental de nove anos, inclui as especificidades da Educação Escolar Quilombola:

> Art. 39 A Educação Escolar Indígena e a Educação Escolar Quilombola são, respectivamente, oferecidas em unidades educacionais inscritas em suas terras e culturas e, para essas populações, estão assegurados direitos específicos na Constituição Federal que lhes permitem valorizar e preservar as suas culturas e reafirmar o seu pertencimento étnico.

Com as deliberações da Conferência Nacional de Educação (Conae, 2010), e em atendimento ao Parecer CNE/CEB 07/2010 e à Resolução CNE/CEB 04/2010, que instituem as Diretrizes Curriculares Gerais para Educação Básica, a Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação institui uma Comissão responsável pela elaboração das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola. Assim, as Diretrizes, aprovadas em junho de 2012 e homologadas pelo Ministro da Educação em novembro do mesmo ano, têm a função de orientar os sistemas de ensino para que eles possam implementar a Educação Escolar Quilombola, mantendo um diálogo com a realidade sociocultural e política das comunidades e dos movimentos quilombolas.

3. Apresentando a comunidade pesquisada

A comunidade quilombola[2] de Campinho da Independência está localizada às margens da rodovia

1 Nesse mesmo evento, foi instituída uma comissão quilombola de assessoramento à comissão especial da Câmara de Educação Básica, formada por oito integrantes, entre quilombolas, acadêmicos e representantes do governo. O evento reuniu 240 pessoas, dentre as quais gestores das SE e SM de Educação, gestores e professores de Escolas quilombolas, professores e pesquisadores da educação para as relações étnico-raciais e lideranças quilombolas.

2 "Comunidades remanescentes de quilombos" compreendem os grupos afrodescendentes que desenvolveram práticas de resistências na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado território de uso comum, cuja identidade se define por uma referência memorial à escravidão, assim como pelo partilhamento de vivências e valores (ARRUTI, 2009).

Rio-Santos (margem direita do quilômetro 119 da BR 101), no município de Paraty (RJ), possuindo aproximadamente 100 famílias e 295 habitantes atualmente.

Nas terras quilombolas de Campinho da Independência há um restaurante comunitário, que atende turistas; uma pousada de construção simples, pertencente a um dos moradores; uma igreja católica; uma igreja protestante; uma casa de confecção e venda de artesanatos; a sede da Associação de Moradores do Quilombo do Campinho (AMOQC), onde também funciona a sede do Ponto de Cultura Manoel Martins[3]; um posto de saúde; e a Escola Municipal Campinho da Independência.

A escola foi construída em uma área cedida por um dos moradores e funciona desde o ano de 1980. Atualmente ela oferece da Educação Infantil ao Ensino Fundamental até o 5º ano nos períodos da manhã e da tarde. O corpo discente é constituído por crianças de cinco comunidades do entorno da rodovia Rio-Santos, dentre as quais duas são quilombolas: Campinho da Independência e Cabral.

Segundo os dados da Secretaria Municipal de Educação, dos 155 alunos, 66 são quilombolas. A direção da escola é a mesma há seis anos, sendo ocupada por uma filha da primeira professora de Campinho da Independência, quando a escola ainda funcionava na Igreja.

Com a titulação de suas terras, no ano de 1999, a comunidade entra em um novo ciclo, com repercussões tanto sobre seu modo de vida, quanto sobre sua organização política. Políticas públicas que, até então, nunca haviam chegado à comunidade passam a chegar. Têm início também os projetos culturais e de desenvolvimento, que viabilizariam a construção da casa de artesanato, a implementação do Ponto de Cultura, um programa de turismo étnico, um programa de valorização dos chamados Griôs[4], um projeto de agroecologia, dentre outros. Todo esse movimento coloca a comunidade de Campinho da Independência em uma espécie de vanguarda da mobilização negra rural e, até mesmo, das comunidades tradicionais da região.

A partir da exposição realizada até aqui vamos adentrar a empiria para demonstrar como vem se dando a educação escolar quilombola nesse contexto apresentado. Ressaltamos que não vamos relacionar tais dados com a recente política expressa pelas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, visto que, além desta última ser muito recente para apresentar resultados práticos, a sua relação com as realidades locais é complexa e pouco linear. Como nos lembra Mainardes (2006), os textos das políticas já são, por si mesmo, resultados de disputas que, muitas vezes, expressam posições concretas e experiências locais. Seguindo esta lógica, depois de definidos os textos das políticas, a aplicação destas estará submetida a reinterpretações e novas disputas locais.

4. A luta por uma escola quilombola

Antes de adentramos na experiência do Campinho da Independência, cabe aqui situarmos que compreendemos as comunidades quilombolas como sujeitos que tiveram suas histórias e conhecimentos silenciadas e invisibilizadas ao longo do tempo (Oliveira & Candau, 2010). Tal fato na perspectiva *do grupo de pesquisadores denominados* "Modernidade/Colonialidade"[5] (MC) seriam os chamados sujeitos "Outros" (Walsh, 2006). As marcas desse passado colonizador, onde as alteridades, as diferenças e as especificidades do Outro foi/é negada, pode ser compreendida, sobretudo, nos

3 Os Pontos de Cultura compreendem iniciativas culturais desenvolvidas pela sociedade civil que estão sendo potencializadas pelo Governo Federal, através do Programa Mais Cultura, em conjunto com os Governos Estaduais. Os recursos poderão ser utilizados para a realização de cursos e oficinas, produção de espetáculos e eventos culturais, compra de equipamentos, entre outros.

4 Os Griôs podem ser descritos como contadores de histórias, que tem como missão a valorização da cultura local através da tradição oral.

5 O grupo é composto pelos seguintes pesquisadores: Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, Edgardo Lander, Nelson Maldonado-Torres,

próprios processos de exclusão e silenciamento que ocorrem e decorrem no/do sistema escolar. Como afirma Candau e Russo (2010):

> A educação escolar no continente latino-americano exerceu um papel fundamental no processo de homogeneização cultural, que teve como função a consolidação de uma cultura de base ocidental e eurocêntrica, que silenciou vozes, saberes e culturas de determinados grupos (Candau & RUSSO, 2010, p.16)

Nesse sentido, entendemos que as experiências vivenciadas pelas comunidades quilombolas, no que concerne ao processo de luta por um novo modelo educacional escolar, tende a anunciar uma perspectiva de educação que é decolonial, contra-hegemônica (Santos, 2009).

O debate sobre uma educação escolar quilombola em Campinho da Independência emerge de um contexto de luta identitária travada em um primeiro momento com a escola ali localizada e, em um segundo momento, com a própria Secretaria Municipal de Educação de Paraty. Uma relação marcada por um histórico de conflitos em torno da demanda por um modelo educacional que contemple e legitime sua cultura local, suas demandas políticas e seus modos de vida.

Vale ressaltarmos que esse debate só consegue ser iniciado a partir do ano de 1994, ano em que os quilombolas fundam a AMOQC e começam a se organizar politicamente. Desde então, começam a exigir a titulação coletiva de suas terras, tendo em vista a aplicação do Artigo 68[6] da Constituição Federal de 1988, o que ocorre apenas no ano de 1999.

A partir da emergência de lideranças políticas jovens na AMOQC, afinadas com os discursos dos movimentos negros e mais disponíveis para participarem das articulações políticas que marcaram o início do movimento quilombola nacional, é que embates com a escola local se tornaram ainda mais acentuados. Um marco fundamental que começou a legitimar tal debate foi a implementação do Ponto de Cultura em 2005, já que este veio atrelado a múltiplas e diferenciadas possibilidades de práticas educativas.

O que a princípio seriam oficinas[7] realizadas nos espaços da comunidade, destinadas às crianças em idade escolar, com o objetivo de fortalecimento da autoestima e reafirmação de laços identitários, tornou-se um projeto pensado pela comunidade para ser experimentado na escola local. A principal razão dessa iniciativa foi a percepção, tanto por parte das lideranças, quanto das professoras e da direção da escola, de que o interesse dos alunos pelas atividades oferecidas nas oficinas do Ponto de Cultura era muito maior do que pelas atividades escolares. Segundo uma das lideranças da comunidade:

> As professoras me chamavam na escola e diziam: “Você precisa dar um jeito nessas crianças, nós não estamos aguentando mais. Elas só querem falar de jongo, das saias de chita, do tambor... Assim não está dando, eu não consigo dar aula” (dezembro de 2009).

Abre-se, então, um espaço de discussão em função de uma suposta monopolização da atenção dos alunos pelas oficinas em detrimento dos conteúdos escolares. O que para a comunidade significava o despertar de um novo e importante momento de valorização dos saberes tradicionais pelas crianças quilombolas, para a escola significava o início de um período de embates com a comunidade.

Esse, portanto, foi o ponto crucial para que a AMOQC percebesse que o aprendizado proporcionado pelas diferentes atividades desenvolvidas pelas oficinas do Ponto de Cultura poderia orientar não só

6 O texto Constitucional declara: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias / ADCT-CF88).

7 As oficinas realizadas eram: capoeira de angola, jongo, cerâmica artística, percussão, construção de tambores e cestaria.

novas possibilidades para o currículo e os conteúdos escolares, mas também servir de plataforma para a elaboração de um modelo pedagógico novo e apropriado às especificidades da comunidade. Nesse momento, que vai de 2005 até aproximadamente início de 2010, a discussão se volta para uma reflexão sobre uma pedagogia quilombola, ainda em construção, que viesse a sustentar uma proposta de "educação diferenciada". É possível identificar dois momentos nesse processo de discussão.

Em um primeiro momento, a AMOQC reivindicou levar até a escola o trabalho das oficinas, com o objetivo de tornar os conteúdos escolares mais significativos para os alunos. Tratava-se da articulação dos saberes escolares com os não escolares, uma forma de visibilizar a cultura quilombola na escola. Desenvolvidas com base na cultura, nas tradições e na memória coletiva da comunidade, as oficinas, no âmbito escolar, trariam elementos da vida cotidiana das crianças e jovens quilombolas para dentro do currículo que, então, incluiria suas perspectivas e lutas. Nesse caso, a diversidade no contexto escolar, por meio da inserção dos saberes quilombolas, vincular-se-ia ao sentido de inclusão social, afastando-se do sentido de reconhecimento perante a esfera pública, vinculado a uma política de diversidade ou diferença, como proposto por Moehlecke (2009).

Mas, se inicialmente as lideranças pensavam na parceria com a escola no intuito de levar a ela suas tradições, histórias, culturas e saberes, as resistências e conflitos que emergiram dos limites que a escola impôs a esta inclusão, levaram-nos ao abandono da proposta inicial, não no sentido de um recuo, mas de uma radicalização, o que resultou na demanda por uma "escola quilombola". Migra-se de uma proposta inicial de pedagogia multicultural, onde não haja supremacia de uma cultura sobre a outra, mas, como propõe Candau (2008), uma hibridização das culturas, para uma proposta pedagógica específica voltada para a questão quilombola.

Toda essa questão vivenciada pela comunidade junto à escola local nos remete à discussão trazida por Arroyo (2012). Para o autor, grupos como as comunidades quilombolas, ao se afirmarem sujeitos de saberes próprios, de outros processos de aprendizagem, de formação, de conscientização política e cultural, passam a resistir a esse modelo educacional hegemônico predominante, sobre a qual a instituição escolar ainda está fundamentada. Isso ocorre justamente porque eles se afirmam por meio de suas diferenças. Nesse sentido, entendem que ao longo da história de formação da sociedade foram submetidos a relações desiguais de poder/saber/dominação, submetidos à destruição de seus modos de pensar e de pensarem-se. Além disso, por não terem suas culturas, identidades e memórias reconhecidas, não se reconhecem como produtores da história da produção intelectual e cultural.

Num segundo momento, a AMOQC passa a compreender que uma "escola quilombola" se fundamenta num processo de construção coletiva, algo que seja pensado pela própria comunidade, ainda que em parceria com a escola. Tal modelo educacional aponta para, dentre outras coisas, a contemplação e legitimação tanto dos seus saberes tradicionais, como de suas pedagogias próprias. Nessa perspectiva, eles fazem uma crítica aos saberes legitimados pela escola, às suas práticas descontextualizadas da realidade local e de suas lutas fundiárias, ao racismo ainda presente no contexto escolar, às incipientes políticas públicas que reconheçam, reparem e garantam o direito das comunidades ao trabalho e a uma educação voltada para suas especificidades. Lutam por uma escola que seja de fato, do quilombo e, não, no quilombo. Este segundo momento no processo de luta da comunidade do Campinho por um modelo de educação escolar quilombola nos denota uma epistemologia que é de resistência. Uma experiência que vai de encontro ao que defende Walsh (2009): "o projeto de uma educação Outra é uma construção desde baixo, de e a partir das pessoas que sofreram uma histórica submissão e subalternização".

A recusa atual da comunidade por esse modelo educacional hegemônico ou por qualquer tentativa de diálogo com a escola local pode ser explicada, também, pela forma com que a Secretaria de Educação de Paraty concebe a Escola Municipal localizada em seu território.

Embora dentro de um território quilombola[8] a mesma se encontra subordinada à coordenação da Educação Rural de Paraty, que, por sua vez, não traz em seu projeto político pedagógico - aplicando de forma única a todas as escolas inseridas nesse contexto - as questões históricas, políticas, sociais e culturais da população afro-brasileira, quiçá, as especificidades das comunidades remanescentes de quilombo. Tanto a direção da escola, como a Secretaria Municipal de Educação, insistem em enunciá-la como escola rural, afirmando não concordar com o rótulo de escola quilombola, uma vez este poderia significar uma exclusão das crianças não quilombolas. O que podemos constatar nesse caso é a perpetuação de um silenciamento e a negação de uma cultura que se encontra subalternizada e deslegitimada histórica e socialmente no espaço escolar, tendo como respaldo o argumento da heterogeneidade do público atendido. Em linhas gerais, podemos concluir que em Paraty não há nem uma atenção diferenciada para as escolas em territórios quilombolas, como ações para uma escola quilombola diferenciada (Arruti, 2009), o que traz sérios desafios para a comunidade Campinho da Independência no que remete à implementação de uma escola quilombola em seu território.

Por outro lado, toda essa experiência vivida pela comunidade em sua relação com a escola e com a Secretaria Municipal de Educação provocou nas lideranças uma nova tomada de decisão política, cuja ideia de um Projeto Político Pedagógico da escola, que venha a contemplar a comunidade, avança para um debate sobre a escola que deve ser incorporada ao Projeto Político Comunitário. Diante do exposto, apresentamos a fala de uma das lideranças políticas da comunidade: "não dá para pensar um modelo educacional para o Campinho lá em Brasília, a construção tem que partir daqui mesmo, da gente" (abril de 2010). É no contexto de luta, de resistência, de militância política e social, que o debate sobre a escola quilombola em Campinho da Independência ganha corpo e se sustenta.

5. Considerações finais

A elaboração, aprovação e divulgação dos textos legais em âmbito nacional referentes à educação escolar quilombola, precedidos por políticas semelhantes no âmbito de alguns estados e de um município, produziram impactos relevantes em sua extensão nacional. Primeiro, eles consolidaram um vocabulário que passou a orientar não só as políticas oficiais, mas também os debates e controvérsias públicas sobre alguns termos, tais como: educação escolar quilombola, escola quilombola, escola que atende estudante quilombola, professores quilombolas. Segundo, eles consolidaram especificidades da educação das relações étnico-raciais e da educação escolar quilombola. Por fim, impactaram também as práticas pedagógicas de escolas situadas em território quilombola - em alguns estados foram realizados cursos de formação continuada de professores, elaboração de materiais pedagógicos a partir das experiências e demandas locais.

Nesse sentido, a experiência vivenciada pela comunidade Campinho da Independência, no que concerne à implementação de um Projeto Pedagógico Comunitário na escola, não pretende oferecer uma definição do que seria a chamada educação escolar quilombola. Entretanto, tais experiências apontam dilemas e opções singulares para a reflexão acerca de como essa modalidade de educação tem sido pensada e construída pelos próprios quilombolas, antes mesmo da publicação dos respectivos textos legais.

Outra questão de extrema importância que emerge nesse contexto é justamente refletir sobre a forma com que políticas educacionais específicas têm sido pensadas e elaboradas e, em que medida, podemos perceber diálogos, embates e/ou aproximações destas com as experiências pontuais vivenciadas pelas próprias comunidades quilombolas. Acreditamos que, somente a partir

8 De acordo com as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (Brasil, 2012) o termo escola quilombola contempla tanto as escolas que se localizam em territórios quilombolas, como as escolas que atendem alunos oriundos de tais comunidades.

disso, poderemos ter uma compreensão mais ampla dos principais avanços, entraves, limites e lacunas presentes nos textos legais, sobretudo, na implementação dessas políticas no âmbito das escolas situadas em áreas remanescentes de quilombo e/ou que atendam alunos quilombolas. É importante compreendermos que a educação escolar quilombola é uma categoria recente, ainda em desenvolvimento e em disputa pelos principais atores sociais envolvidos e que a elaboração de políticas específicas para esta modalidade de educação representa um aprendizado em processo - tanto para os quilombolas, quanto para os próprios gestores – como o anúncio de uma modalidade educacional decolonial no Brasil.

Referências Bibliográficas

Arroyo, M. G. (2012). *Outros Sujeitos, Outras Pedagogias*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Arruti, J. M. "Políticas Públicas para quilombos: terra, educação e saúde" in Paula, M. & Heringer, R. (2009). *Caminhos convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, ActionAid, pp. 75-110.

Brasil. (2010). *Conferência Nacional de Educação (Conae)*. Documento final. Brasília: MEC, SEA.

Brasil. (2012). Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola. Parecer CNE/CEB Nº. 16/2012.

Candau, V. M. (2008). *Sociedade, educação e cultura (s): questões e propostas*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Candau, V. M. & RUSSO, K. *Interculturalidade e Educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa*. Rev. Diálogo Educ., Curitiba, v. 10, n. 29, p. 151-169, jan./abr. 2010

Mainardes, J. (2006). "Abordagem do ciclo das políticas: uma contribuição para a análise de políticas educacionais". *Educação & Sociedade*, v. 27, n. 94, p. 47-69.

Mignolo, V. (2003). *Histórias globais/projetos locais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Moehlecke, S. (2009). "As políticas de diversidade na educação no governo Lula". Cadernos de Pesquisa. São Paulo, v.39, n.137, p. 461-487.

Oliveira, L. F. & Candau, V. M. *Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil*. Belo Horizonte: Educação em Revista, 2010.

Santos, B. S. "Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes" in Santos, B. S. & Meneses, M. P. (Orgs.) (2009). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Editora Almedina, pp. 23-71.

Walsh, C. (2005) *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Ediciones Abya-yala.

Walsh, C. "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial" in Walsh, C.; Linera, A. G.; Mignolo, W. (2006). *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, pp. 21-70.

Walsh, C. "Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver" in Candau, V. M. (Org). (2009). *Educação Intercultural na America Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 12-23.

Educação física cultural e a descolonização do currículo: entremeando caminhos para a tematização e a problematização das práticas corporais

Ivan Luis dos Santos[1]

Universidade de São Paulo, Brasil

Resumo: Com as recentes e inúmeras modificações na conjuntura social mundial, a educação brasileira foi chamada a responder a novos desafios. Nesse contexto, o currículo cultural da Educação Física, inspirado no referencial teórico dos Estudos Culturais e do Multiculturalismo crítico, emerge como uma alternativa às propostas curriculares homogeneizantes, mostrando-se disposto a colaborar na formação do cidadão crítico e na construção de uma sociedade mais democrática e sensível às diferenças. Por meio do currículo cultural, as práticas corporais são compreendidas como formas de expressão e comunicação, produzidas em meio a relações de poder de diferentes matizes e que manifestam o patrimônio cultural dos diferentes grupos. Escapando à lógica tecnicista, no currículo cultural os conhecimentos socializados advêm da tematização e da problematização das práticas corporais, de maneira a possibilitar a desconstrução dos significados implícitos nos discursos que desqualificam determinadas representações, sobretudo aquelas oriundas da cultura popular. Para tal, faz-se necessário atentar ao processo de seleção dos temas que farão parte do planejamento das aulas, aos encaminhamentos pedagógicos que permitirão problematizar os pontos nevrálgicos da manifestação corporal em estudo e ao processo de descentralização da prática pedagógica docente.

Palavras-chave: Educação Física; Currículo cultural; Tematização; Problematização.

1. Escola contemporânea e a teorização curricular da Educação Física

Tomada como um cenário vivo de interações, a escola contemporânea enfrenta os grandes dilemas da sociedade atual, a destacar aqueles impostos pela globalização e pelo neoliberalismo. Um mundo globalizado é aquele que opera em rede, viabilizando intercâmbios, troca de conhecimentos, adoção de comportamentos e modelos culturais. No entanto, nesse mundo o protagonismo é desigual, dado que os diversos grupos apresentam chances diferenciadas de fazer circular suas ideias nos espaços públicos (Gimeno Sacristán, 2008).

Já o neoliberalismo, enquanto construção discursivo-ideológica hegemônica busca edificar uma ordem social regulada pelos princípios do livre-mercado (Gentili, 1996). Todavia, ao fazê-lo, consolida determinados valores individualistas de competitividade e aceitação das desigualdades, sob a justificativa de que os resultados desiguais são provenientes da falta de capacidade de esforço de cada um. Ou seja, na perspectiva neoliberal, o êxito e

1 Doutorando em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.
E-mail: isantos@usp.br

o fracasso são privatizados.

Nesta sociedade – marcada pela globalização e pelo neoliberalismo – pode-se notar algumas contradições no que tange ao universo da escola. Se, por um lado, importantes reformas institucionais e educacionais ampliaram o acesso e o tempo de escolarização dos grupos sociais anteriormente excluídos, por outro, reforçaram uma lógica educacional de mercado, cuja ênfase está na competição e no mérito individual. Assim, observa-se uma cultura escolar que advoga pela igualdade de oportunidades, aceitando a todos e a todas, mas que recorre a uma ideologia competitiva e meritocrática, que coloca à margem do processo de socialização aqueles e aquelas que não alcançam os resultados esperados.

Dessa forma, os alunos oriundos das culturas dominadas são os que mais sofrem e, não à toa, criam suas próprias ferramentas de resistência no interior da escola, visto que por meio do mecanismo de reprodução cultural, o currículo escolar se investe de autoridade para transmitir os códigos da cultura dominante. Conforme Pérez Gomez (1998), a transmissão ocorre segundo a lógica da uniformidade curricular, evidenciada pelos ritmos, métodos e experiências didáticas, favorecedoras dos grupos que, justamente, menos necessitam da escola para o desenvolvimento de habilidades requeridas pela sociedade.

Atentas a este panorama, recentemente, algumas propostas curriculares surgiram com o objetivo de responder às demandas apresentadas pela diversidade cultural. Embora muitas delas apenas tenham retomado concepções de outrora revestidas com novas roupagens[1], outras, efetivamente, comprometeram-se a desconstruir os discursos que legitimam a atual configuração social por meio de uma crítica radical às estratégias de dominação presentes na sociedade, considerando e reconhecendo as desigualdades de origem. Aqui, merecem destaque aquelas ancoradas nas teorias pós-críticas da educação.

As teorias pós-críticas reconhecem o pensamento crítico[2] e alimentam-se dele. No entanto, em contraste com as teorias críticas, não limitam a análise do poder ao campo das relações econômicas do capitalismo, ampliando-as para incluir processos de dominação centrados em outros marcadores, tais como, gênero, etnia e sexualidade. Além disso, as teorias pós-críticas da educação olham com cautela as metanarrativas, as noções de progresso, autonomia, emancipação e libertação do sujeito, bem como, discordam dos princípios universais, essencialistas e fundamentalistas do pensamento moderno (Silva, 2011).

Considerada um dos componentes do currículo, a Educação Física constituiu-se sobre a égide da modernidade, priorizando práticas comprometidas com os modos, valores e conceitos da cultura dominante. Dessa maneira, analisando a teorização curricular da área ao longo das últimas décadas[3], percebe-se a existência de propostas positivistas, cujos princípios e objetivos se voltam à formação de sujeitos universalizados, a partir de práticas corporais, predominantemente, brancas, euroamericanas, heterossexuais, cristãs e masculinas (Nunes; Rúbio, 2008). Portanto, propostas que não vão ao encontro da função social que escola vem assumindo na contemporaneidade, qual seja, formar o cidadão para atuar criticamente na esfera pública, visando à construção de uma sociedade mais democrática e sensível às diferenças.

---

1 Tal como fizeram os PCN (Parâmetros Curriculares Nacionais) ao trazerem a discussão da pluralidade cultural. Neste documento de cunho neoliberal, o alcance da igualdade é previsto, simplesmente, por meio do acesso de todos(as) partícipes do processo educativo ao currículo hegemônico (LOPES, 2001).

2 O pensamento crítico fundou-se na análise do fenômeno educativo, valendo-se da construção teórica do materialismo-histórico.

3 De acordo com Nunes e Rúbio (2008), a teorização curricular da área da Educação Física pode ser organizada com base nos seguintes modelos de currículo, cada qual projetando identidades universais: o currículo ginástico, que projetou o sujeito higienizado; o currículo técnico-esportivo, que projetou o sujeito vencedor; os currículos globalizante (desenvolvimentista e psicomotor) e saudável que projetaram o sujeito competente; o currículo crítico que projetou o sujeito emancipado.

É nesse sentido que o currículo cultural da Educação Física, fundamentado nos referenciais dos Estudos Culturais e do Multiculturalismo crítico, vem sendo aquele que mais se mostra disposto ao desafio de desenvolver uma pedagogia que procura impedir a reprodução consciente ou inconsciente da cultura corporal dominante (Neira; Nunes, 2009). Trata-se, deste modo, de um currículo descolonizado, que além de destacar os conhecimentos e práticas sociais dos grupos dominados e da cultura popular, reconhece suas histórias de luta, valorizando a diversidade identitária da população.

2. O currículo cultural da Educação Física: os Estudos Culturais e o Multiculturalismo crítico enquanto pressupostos teóricos

De acordo com Escosteguy (2004), os Estudos Culturais surgem a partir do estabelecimento do Centre for Contemporary Studies (CCS), na Universidade de Birmingham, no Reino Unido, em meados da década de 1960. As análises empreendidas pelo CCS, inicialmente, aproximaram-se de referenciais marxistas e neomarxistas, porém, por volta dos anos 80, receberam influências do pensamento pós-estruturalista[4], mais especificamente, de intelectuais como Michel Foucault e Jacques Derrida. Com o pós-estruturalismo, os Estudos Culturais buscaram novas formas de conhecimentos para uma melhor compreensão das práticas culturais e das relações de poder[5] que por elas perpassam.

Na compreensão dos Estudos culturais, a cultura não pode ser mais compreendida como acumulação ou transmissão de saberes, nem mesmo, como produção estética, intelectual ou espiritual. A cultura deve ser compreendida e analisada com base no seu vasto alcance, na constituição de todos os aspectos da vida social (Hall, 1997).

De acordo com Hall (1997), os Estudos culturais reconhecem que as sociedades capitalistas marcam divisões de classe, gênero, etnia, orientação sexual, entre outras. No entanto, na compreensão do autor, a cultura não se estabelece apenas por estas demarcações, mas também pela contestação das mesmas pelos grupos minoritários frente aos grupos dominantes. Sendo assim, sob a ótica dos Estudos culturais, a cultura pode ser definida como um território de luta pela significação.

Partindo dos Estudos Culturais, o currículo constitui-se em importante estratégia de política cultural, tornando impossível concebê-lo pelo viés da neutralidade, dado o seu teor regulatório na produção de identidades[6]. Logo, para Silva (2011) o currículo passa a ser entendido como um artefato cultural, visto que, como qualquer outra invenção social, tenta, discursivamente, fixar significados, normatizar sujeitos, bem como, posicioná-lo no interior da cultura.

Uma das grandes contribuições dos Estudos Culturais à Educação Física foi fornecer-lhe subsídios necessários para o reconhecimento do conjunto de forças atuantes nas decisões curriculares da área, que influenciam as representações sociais acerca das práticas corporais e dos sujeitos que dela participam.

Já o Multiculturalismo crítico – outro campo teórico que ajuda a fundamentar o currículo cultural da Educação Física – procura fazer valer a forma de ver o mundo daqueles grupos com menor poder simbólico, ou seja, com menor poder de circulação na mídia. Tal intento se dá por ações compensatórias que visam trazer para dentro da experiência social, justamente, esses grupos, que,

4 O pós-estruturalismo é um gênero da teorização social que trata sobre a linguagem e o processo de significação, atuando para questionar os regimes de verdade e dando ênfase ao caráter inventado do sujeito.

5 Para Foucault (1988), o poder deve ser entendido como uma multiplicidade de relações de forças imanentes, que formam cadeias ou sistemas. Sendo assim, o poder não é nenhuma instituição ou estrutura, não é uma certa potência da qual alguns sejam dotados. Para o autor, o poder provém de vários pontos que, por sua vez, são transitórios e instáveis.

6 Segundo Hall (1997), a identidade se compõe a partir de identificações e posicionamentos dos sujeitos nos sistemas simbólicos de cada cultura. Ou seja, ela é determinada e deve ser compreendida dentro dos sistemas de significação. Em coerência com o referencial pós-estruturalista, o indivíduo não é dotado de uma identidade prévia ou original, pois, ele a constrói com base nos aparatos discursivos e institucionais.

além de enfrentarem desvantagens, na maioria das vezes acabam sendo responsabilizados – pelos discursos dominantes – pela própria condição subalterna.

Bhabha (1998) entende que o multiculturalismo surgiu a partir do embate de grupos no interior de sociedades cujos processos históricos foram marcados pela presença e pelo confronto de povos culturalmente diferentes. Esses povos, quando submetidos aos artifícios da homogeneização cultural do grupo dominante, viram nos movimentos reivindicatórios uma possibilidade de manifestarem suas vozes. Assim, diferentemente do que ocorreu com os Estudos Culturais, Candau (2008) enfatiza que o multiculturalismo não é um produto acadêmico, uma vez que a sua produção decorre, sobretudo, das lutas dos grupos sociais discriminados e excluídos, bem como, dos movimentos sociais.

Por meio de um projeto político[7] multicultural crítico, a cultura é compreendida como campo em constante construção e reelaboração, no qual a diferença não fica isolada em sua matriz, tampouco se afirma uma identidade homogênea. Tal fato resulta num processo de hibridização cultural que, segundo García Canclini (2003), é capaz de gerar novas estruturas, objetos e práticas culturais, bem como, a constituição de identidades renovadas.

O Multiculturalismo crítico prevê a obtenção da igualdade por meio de uma modificação significativa do currículo existente. Nesse panorama, o currículo escolar necessita promover a diversidade cultural enquanto política crítica, por meio da qual o reconhecimento das diferenças e a análise das relações assimétricas de poder representem o ponto de partida das ações didáticas voltadas à justiça social e à constituição de identidades democráticas. Essas idéias coadunam-se com o que McLaren (2000) denominou de "Pedagogia do dissenso" e Candau (2008) de "Pedagogia do conflito".

Portanto, um currículo de Educação Física multiculturalmente orientado objetiva a análise do repertório cultural socialmente disponível sem qualquer restrição, bem como a produção crítica de práticas corporais culturais no interior da escola. Nessa perspectiva, rompe-se, definitivamente, com os supostos binarismos culturais, que colocam as práticas corporais hegemônicas (futebol, voleibol, basquetebol, handebol) em condição de vantagem no currículo, perante as práticas procedentes dos grupos subalternizados (capoeira, jogos de carta, funk, entre outras).

Juntos, os campos teóricos dos Estudos culturais e do Multiculturalismo crítico inspiram a Educação Física a olhar a cultura corporal[8] sob a influência das relações de poder, tomando "a experiência escolar como um campo aberto ao debate, ao encontro de culturas e à confluência das manifestações corporais dos variados grupos sociais" (Neira, 2011a, p. 15). Nessa visão as práticas corporais são compreendidas como formas de expressão e comunicação, produzidas em meio a relações de poder de diferentes matizes e que manifestam o patrimônio cultural dos diferentes grupos. Logo, o corpo é concebido como um suporte textual e a gestualidade como uma linguagem com a qual os diferentes grupos expressam suas representações e construções.

Mais precisamente, por meio do currículo cultural, as aulas de Educação Física deixam de ser entendidas como um espaço exclusivo para as crianças e jovens se movimentarem, passando a ter como um dos principais objetivos tematizar e problematizar as práticas corporais situadas historicamente – as brincadeiras, as danças, as lutas, as ginásticas, os esportes etc. –, de forma a discutir a sua ocorrência na sociedade mais ampla e, sobretudo, quem são as pessoas que dela participam. Vislumbra-se, portanto, estimular um diálogo entre a escola e a expressão da cultura

7 De acordo com Candau (2008), numa abordagem propositiva de multiculturalismo, um projeto político representa um modo de agir na dinâmica social, bem como, de conceber políticas públicas e de construir estratégias pedagógicas. Para esta mesma autora, ficam evidentes três projetos políticos de atuação multicultural: conservador, assimilacionista e crítico.

8 Conforme Betti (2009), o termo cultura corporal refere-se a uma parcela da cultura geral que abrange algumas formas culturais constituídas historicamente, tanto no âmbito material quanto no simbólico, mediante o exercício da motricidade humana – brincadeira, esporte, ginásticas, dança, luta etc.

corporal que está do lado de fora, valorizando a produção dos diferentes grupos.

3. Tematização e problematização: entremeando caminhos

De acordo com Neira (2011a), o currículo cultural da Educação Física deve comprometer constantemente os alunos com a problemática de suas situações existenciais. Por essa razão, a pedagogia que caracteriza o currículo cultural dá visibilidade à gênese e ao desenvolvimento contextual das práticas corporais, possibilitando a desconstrução dos significados implícitos nos discursos que desqualificam determinadas manifestações corporais, sobretudo aquelas oriundas da cultura popular.

Escapando à lógica tecnicista[9], no currículo cultural da Educação Física os conhecimentos socializados advêm da tematização das manifestações corporais. Conforme Freire (1980) e Corazza (2003), tematizar implica abordar as múltiplas possibilidades que podem surgir das leituras e interpretações da prática social de determinada manifestação, em vista a alcançar o maior compromisso possível do objeto de estudo em uma realidade de fato, social, cultural e política. Tal encaminhamento inviabiliza qualquer organização taxionômica do currículo, bem como, aponta para o fato de que todo conhecimento é digno de se fazer presente:

> [...] o caso da leitura da manifestação futebol, poderá abordar temáticas, como mercado de trabalho, treinamento, marketing, brinquedos do futebol etc. Talvez a tematização dos brinquedos do futebol leve os alunos a discutir o videogame e, mais adiante, os ciberatletas (Neira; Nunes, 2009, p. 262).

Assim, desde o planejamento, na escolha da manifestação corporal e dos temas que serão abordados nas aulas, o currículo cultural da Educação Física apresenta procedimentos democráticos e busca sintonia com a cultura de chegada dos alunos – comumente vista como subordinada pela cultura dominante (Giroux; Simon, 2005) – e com os objetivos institucionais descritos no projeto político-pedagógico da escola, de forma a evitar a homogeneização ou uniformização da diversidade.

Entretanto, é a partir da problematização dos temas da cultura corporal selecionados para estudo que emergem os conteúdos de ensino e, com eles, a possibilidade de análises cada vez mais aprofundadas da realidade social, de acesso a outras representações e de construção de sínteses pessoais e coletivas. Tem-se, dessa forma, uma concepção metodológica dialética, similar à pedagogia proposta por Paulo Freire[10].

Como destacou Neira (2011b), a problematização desencadeada pelas leituras das manifestações corporais, inicialmente, possibilita aos alunos acessarem às representações dos colegas, para que num segundo momento, decorrente do esforço coletivo para sanar as dúvidas frente a um fenômeno ainda não compreendido, eles possam ampliar suas interpretações acerca do tema que está sendo estudado.

Enquanto postura pedagógica imanente ao currículo cultural da Educação Física, a problematização permite colocar em xeque os pensamentos, gestos e atitudes aparentemente naturais e inevitáveis no âmbito do convívio social. Ao problematizar com os alunos uma dada prática corporal, o professor abrirá espaço para que os significados que lhes são atribuídos, as condições

---

9 Segundo Saviani (1992), a pedagogia tecnicista fundamenta-se nas teorias não críticas da educação, reconhecendo a escola como instrumento de equalização social e, consequentemente, como possibilitadora de homogeneização das ideias e superação da marginalidade. Na Educação Física, os currículos ginástico, técnico-esportivo, desenvolvimentista, psicomotor e saudável são exemplos de propostas tecnicistas.

10 Para Paulo Freire, o conteúdo da educação popular não pode ser mais doado pelo educador ou pelo político, mesmo que seu compromisso seja com as classes populares e suas lutas, mesmo que sua visão e leitura de mundo tenham uma suposta consonância com a do povo – sob pena de estarem reeditando, em sua ação, a concepção bancária. Assim, é na realidade e na consciência que dela se tem que Freire situa o lugar de procura do conteúdo programático da educação (CORAZZA, 2003).

assimétricas de gênero, etnia, consumo, faixa etária, além das características dos grupos culturais que a produziram e reproduziram, sejam analisados e, consequentemente, discutidos os mecanismos de dominação, regulação e resistência nelas incutidos, bem como os sentidos que recebem ou receberam em variados contextos.

Na ação pedagógica problematizadora, o docente deixa a posição de detentor do conhecimento e, em trabalho partilhado com os estudantes, embrenha-se por caminhos diversos para realizar leituras mais profundas sobre a realidade circundante. Ou seja, movidos pela necessidade de compreender a trajetória e organização das práticas sociais, professores e alunos passam a desenvolver uma arquegenealogia[11] das manifestações corporais tematizadas, lançando mão de uma etnografia[12] rigorosa. Nas palavras de Neira (2011b):

> Quando o currículo cultural da Educação Física empreende a análise dos estilos de dança eletrônica acessado pelos alunos ou investiga as academias que promovem a prática de yoga, viabiliza aos jovens uma melhor compreensão das próprias danças e seus adereços, como também das pessoas que frequentam as aulas de yoga. Docentes e estudantes, ao indagarem os fatores que envolvem essas manifestações na sociedade contemporânea, desvelam um emaranhado de relações de poder baseadas em interesses variados. O debate no interior do currículo denuncia as forças empregadas pelo poder para legitimar determinadas representações divulgadas socialmente (p. 121).

Trata-se, portanto, de uma ação pedagógica que tem como principal objetivo o desencadeamento de devires, aos moldes propostos por Deleuze e Guattari (1995). Assim, à medida que os conflitos e representações emergem, o trabalho vai se reorganizando, sempre aberto a novas reescritas.

Não à toa, Neira e Nunes (2009) aproximaram, metaforicamente, o currículo cultural da Educação Física a um jogo de capoeira. Tal como o capoeirista que, ao fazer a leitura dos gestos realizados pelo oponente, seleciona os golpes necessários para a sua ação, o professor, ao realizar uma leitura atenta dos posicionamentos e discursos que circulam nas aulas, encaminha atividades de ensino que ajudam a problematizar o que é identidade e o que diferença nas práticas corporais. Além disso, se na capoeira, o canto e o batuque estimulam a realização de movimentos novos, jamais imaginados, no currículo cultural, quando se problematiza um determinado marcador social constatado em uma prática corporal, o processo foge ao controle, pois não existe qualquer possibilidade de prever as interrogações que serão suscitadas.

4. Considerações transitórias

Diante do exposto, emergem três pontos fulcrais em torno do currículo cultural da Educação Física que, levados a cabo, colaboram para a descolonização curricular da área. O primeiro deles refere-se ao cuidado que o professor deverá ter na escolha das manifestações corporais e dos temas que farão parte do planejamento das aulas, evitando-se investidas personalistas e subjetivas, que se revelem descoladas do patrimônio cultural corporal disponível na comunidade e das práticas corporais produzidas pelos grupos subjugados.

O segundo ponto, diz respeito à necessidade de encaminhamentos pedagógicos – as atividades

---

11 Fundamentados nas ideias de Nietzsche e Foucault, Neira e Nunes (2009) referem-se à arquegenealogia (ou genealogia arqueológica) como o método pelo qual se permite a análise e interpretação dos contextos de pensamento e do conjunto de verdades que validam ou negam as manifestações culturais.

12 A etnografia, concebida como ação didática do currículo cultural da Educação Física, significa aproximar-se das práticas corporais e colocar uma lente de aumento que permita enxergar a dinâmica das relações e interações que constituem o seu funcionamento. A etnografia é, portanto, um exercício de leitura dos diversos textos culturais e que exige o envolvimento do professor e dos alunos em investigações ora individuais, ora coletivas, sobre os múltiplos aspectos que os compõem (Neira, 2011a).

de ensino e as etnografias – que ajudem a problematizar os pontos nevrálgicos da manifestação corporal em estudo, em especial as relações de poder incutidas nas suas representações. Quando as representações de uma dada manifestação corporal não são problematizadas – ou tal processo dá-se de forma superficial –, tende-se a essencializar os significados presentes nas práticas culturais, reduzindo as possibilidades de leitura, interpretação e desconstrução dos discursos hegemônicos, bem como, de escolha dos caminhos futuros a serem trilhados pelo currículo.

Finalmente, uma vez enfatizado o caráter aberto do currículo cultural da Educação Física, no qual os encaminhamentos pedagógicos são constantemente redefinidos em função das tematizações e das problematizações, o terceiro e último ponto acena para a importância da descentralização da ação pedagógica docente. Nesse sentido, o currículo cultural advoga por um ambiente de ensino que deixe de ser visto como espaço privado de total responsabilidade dos professores, aludindo a embates identitários, desconfortos e disputas construídos coletivamente através do dissenso. Contribui-se assim para a descolonização de uma prática pedagógica que, por vezes, insiste em atuar como mecanismo de reprodução e assimilação de conhecimentos – silenciando os conflitos coercitivamente –, em detrimento de uma compreensão como atividade de pesquisa, de análise social e cultural, de crítica e de contestação.

Referências Bibliográficas

Betti, M. (2009). *Educação Física escolar: ensino e pesquisa-ação*. Ijuí: Editora Unijuí.

Bhabha, H. (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Candau, V. M. “Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica” in Moreira, A. F.; Candau, V. M. (Orgs.) (2008). *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, pp. 13-37.

Corazza, S. M. (2003). *Tema Gerador*: concepções e práticas. Ijuí: Editora Unijuí.

Deleuze, G.; Guattari, F. (1995). *Mil platôs*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Escosteguy, A.C. “Estudos culturais: Uma introdução” in Silva, T.T. (Org.) (2003). *O que é, afinal, Estudos Culturais?*. Belo Horizonte: Autentica, pp. 133-223.

Foucault, M. (1988). *A história da sexualidade 1: a vontade de saber*. Trad. De Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Freire, P. (1980). *Conscientização: teoria e prática da libertação – uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. São Paulo: Moraes.

García Canclini, N. (2003). *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP.

Gentili, P. “Neoliberalismo e educação: manual do usuário” in Gentili, P.; Silva, T. T. (Orgs.) (1993). *Escola S.A.*: quem ganha e quem perde no mercado educacional do neoliberalismo. Brasília: CNTE, pp. 9-49.

Gimeno Sacristán, J. “O significado e a função da educação na sociedade e na cultura globalizadas” in García, R. L. & Moreira, A. F. B. (2008). *Currículo na contemporaneidade: incertezas e desafios*. 3. Ed. São Paulo: Cortez, pp. 41-80.

Giroux, H.; Simon, R. "Cultura popular e pedagogia crítica: a vida cotidiana como base para o conhecimento" in Moreira, A. F. B.; Silva, T. T. (2005). *Currículo, cultura e sociedade*. São Paulo: Cortez.

Hall, S. (1997). "A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções de nosso tempo" in *Educação e Realidade*, v. 22, n. 2, jul.-dez , pp. 15-46.

Lopes, A. C. "Pluralismo cultural em políticas de currículo nacional" in Moreira, A. F. B. (Org.) (2001). *Currículo: políticas e práticas*. Campinas: Papirus, pp. 59- 80.

McLaren, P. (2000). *Multiculturalismo revolucionário: pedagogia do dissenso para novo milênio*. Porto Alegre: Artmed.

Neira, M. G. (2011a). *Educação Física*. São Paulo: Blucher, (Coleção: A reflexão e a prática do ensino; v.8).

___________. (2011b). *O currículo cultural da Educação Física em ação: a perspectiva dos seus autores*. Tese (Livre docência em Educação). Faculdade de Educação. Universidade de São Paulo. São Paulo: FEUSP.

Neira, M. G.; Nunes, M.L.F. (2009a) *Educação Física, currículo e cultura*. São Paulo: Phorte.

Nunes, M. L. F.; Rubio, K. (2008). "O(s) currículo(s) da Educação Física e a constituição da identidade de seus sujeitos" in *Currículo sem Fronteiras*, v. 8, n. 2, jul.-dez, p. 55-77.

Pérez-Gómez, A.I. "As funções sociais da escola: da reprodução à reconstrução crítica do conhecimento e da experiência" in Gimeno Sacristán, J. & Pérez-Gómez, A.I. (1998). *Compreender e transformar o ensino*. Porto Alegre: Artmed, pp. 13-26.

Saviani, D. (1992). *Escola e democracia*. Campinas: Autores Associados.

Silva, T. T. (2011). *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica.

Orientações Curriculares de Educação Física do Município de São Paulo: proposições e possibilidades

Camila Aguiar[1] & Marcos Garcia Neira[2]

Universidade de São Paulo, Brasil

Resumo: A sociedade contemporânea tem passado por várias transformações econômicas, políticas, sociais e culturais, impulsionadas pelo avanço da tecnologia, revolução das informações, democratização das relações, entre outras. Em busca do atendimento a essas demandas, os setores responsáveis pelas políticas educacionais têm realizado reestruturações nos seus currículos. As reformas curriculares constituem-se em um processo complexo que vai além da simples transposição didática. Afinal, o que está em pauta é o modelo de sujeito que se pretende formar. Seguindo o movimento nacional, a Secretaria Municipal de Educação de São Paulo, desde 2007, tem buscado subsidiar os professores para uma atuação em consonância com as Orientações Curriculares. Com a compreensão do papel central do currículo na formação dos sujeitos surge o interesse em investigar quem é o sujeito projetado pelo documento municipal bem como as representações que os docentes possuem acerca do currículo proposto. Apresentaremos, neste texto, os resultados iniciais e parciais da análise sobre o documento curricular. Pautados nos Estudos Culturais e multiculturalismo crítico, encontramos que o currículo municipal se apresenta como uma fecunda proposta comprometida com a justiça social e a democracia. Há a defesa por uma pedagogia contra-hegemônica, que tem a intenção de formar sujeitos que sejam capazes de ler de maneira crítica o mundo, criar, reconstruir e transformar sua realidade.

Palavras-chave: Currículo; Educação Física; Sujeito Projetado.

1. Introdução

A sociedade contemporânea tem passado por várias transformações econômicas, políticas, sociais e culturais, impulsionadas pelo avanço da tecnologia, revolução das informações, democratização das relações, entre outras. Em busca do atendimento a essas demandas, os setores responsáveis pelas políticas educacionais têm realizado reestruturações nos seus currículos.

É por meio do currículo que se veiculam, legitimam e produzem determinadas visões de escola, sociedade e de sujeito e que influenciarão na produção das identidades. Com referência em Silva (2011), entende-se que o currículo envolve diferentes ações do processo educativo, desde opções sobre a estrutura escolar, seleção de saberes, atividades de ensino, posturas e discursos que acabam por ditar o que é esperado ou não dos sujeitos da educação. Ele é sempre o resultado de uma seleção. Por trás das opções e posicionamentos está o projeto de sujeito que se pretende para a sociedade. Isso demonstra as suas íntimas conexões com

1 Mestranda em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, bolsista CNPq. Professora de Educação Básica do Município de São Paulo. E-mail: camilaaguiaref@yahoo.com.br

2 Professor Doutor do Programa de Pós-Graduação em Educação pela Universidade de São Paulo.

as questões de poder. É nesse sentido que se questiona a suposta neutralidade do currículo. Assim, compreende-se tantas forças sociais atuam na tentativa de controlá-lo e regulá-lo e seu papel central nas reformas educacionais.

Com a abertura das portas do ensino público aos diferentes grupos culturais presentes na sociedade e diante das mudanças do mundo contemporâneo que solicitam novas formas de relação e comunicação entre os indivíduos, aumenta a preocupação em desenvolver currículos que sejam capazes de abarcar todos os estudantes, suas diferentes identidades e os diferentes modos de interação. Há a apreensão para que não se perpetue a exclusão tão denunciada e marcada na história da educação, privilegiando aqueles que correspondam aos critérios e desempenhos hegemônicos e expelindo para fora os que não se adequam. Isso perpassa a preocupação de proporcionar não apenas a simples garantia de entrada no ensino, mas condições necessárias para que permaneçam durante todo o processo de escolarização. Discute-se a necessidade de uma educação atrelada ao contexto dos estudantes e à realidade contemporânea o que inclui a legitimação identitária dos diversos grupos sociais. Intensifica-se nas últimas décadas o debate e as reformulações curriculares para atender as novas demandas da sociedade multicultural.

Se o currículo constitui o centro da relação educativa, em grande medida será por meio dele que se atribuirão novos sentidos e constituir-se-ão novas identidades culturais de acordo com a realidade multicultural da sociedade. Por isso, a necessidade de analisar e realizar constantes discussões e reflexões sobre os currículos e os sujeitos que se almeja formar, no caso em questão, o currículo de Educação Física do município de São Paulo.

2. Orientações Curriculares de Educação Física

De 2005 a 2012, a Secretaria Municipal de Educação de São Paulo (SME/SP) implementou o programa Ler e Escrever em todas as escolas de Ensino Fundamental da rede, cujo o objetivo é unir o compromisso dos vários componentes curriculares, e não só a Língua Portuguesa, com a apropriação pelos estudantes dos conhecimentos necessários para o domínio das competências escritora e leitora. (São Paulo, 2007).

Para subsidiar a proposta do Ler e Escrever para todas as áreas de ensino, em 2007, publica-se as “Orientações Curriculares e Proposições de Expectativas de Aprendizagem para o Ensino Fundamental”. Em relação as Orientações Curriculares de Educação Física elas se baseiam na perspectiva cultural que tem como fundamentação os campos teóricos dos Estudos Culturais e do multiculturalismo crítico. O presente texto apresentará os resultados iniciais e parciais da análise do documento curricular, em específico os seguintes itens: Finalidades do ensino de Educação Física no Ensino Fundamental; Objetivos gerais de Educação Física para o Ensino Fundamental.

2.1 Compreensão de Educação Física que fundamenta a proposta curricular e sujeito almejado.

A Educação Física apresenta como objeto de estudo a motricidade humana. A proposta da SME/SP a compreende como forma de comunicação e expressão e a Educação Física na perspectiva cultural fundamenta-se nas Ciências Humanas para tratar pedagogicamente de toda produção cultural manifestada pela motricidade sistematiza, a cultura corporal. Nessa visão, os seres humanos, por meio das manifestações corporais, socializam os seus modos de sentir, compreender e atuar no mundo.

Os Estudos Culturais ensinam que toda ação social comunica e expressa significados que irão

variar de acordo com o contexto. No caso das práticas corporais, os grupos sociais os atribuirão de formas diferentes em conformidade com sua realidade, com sua cultura. É pelas produções culturais, o que inclui as manifestações corporais, que os seres humanos se comunicam, criam, traduzem, incorporam os significados. É nesse sentido que Neira e Nunes (2008) consideram a gestualidade que configura a uma manifestação corporal como um texto a ser lido e interpretado.

Com o pressuposto que o homem é culturalmente formado, que cada gesto é apropriado e construído de forma diferente entre os grupos sociais, é complicado estabelecer formas universais e corretas para se movimentar. Percebe-se que o documento da SME/SP se aproxima dessa visão, explicitando que cada texto corporal possui uma especificidade, o que impossibilita mensurar, comparar a produção e as formas de cada grupo cultural. Em nome da diversidade de grupos presentes na sociedade são incoerentes ações didáticas que tentam fixar padrões de movimento a partir de um grupo hegemônico.

Identifica-se no documento curricular que ler e interpretar nas aulas de Educação Física diz respeito à leitura e interpretação da gestualidade que caracteriza as práticas corporais, bem como as representações, explicações e sentimentos que os diferentes grupos lhes atribuem. Algo radicalmente diferente de contribuições que o componente possa oferecer para o desenvolvimento da motricidade para a escrita, como equivocadamente supõem alguns profissionais. Na concepção oficial, a Educação Física pode contribuir para que os alunos compreendam seu repertório gestual e os diferentes significados, representações e códigos corporais pertencentes a diferentes culturas, levando em consideração o contexto em que são produzidos e recriados.

Outro aspecto identificado no documento da SME/SP é o objetivo de formar um sujeito que seja capaz de contextualizar as manifestações corporais tendo em vista sua participação na vida pública. Para tanto, observa-se uma preocupação com o estudo aprofundado das práticas corporais disponíveis e não disponíveis aos estudantes de forma articulada ao Projeto Pedagógico da escola, integrando o compromisso "com a socialização e a ampliação crítica do universo cultural dos alunos". (São Paulo, 2007, p. 35) Tal pensamento está de acordo com o que Freire (2011) defende: o trabalho e ampliação crítica dos conhecimentos provenientes do contexto cultural dos estudantes e a necessidade de seu engajamento na sociedade para transformar a realidade.

Como forma de proporcionar condições para que os educandos se posicionem como atores da transformação social, aspecto destacado por Giroux (1992), constituindo-se como um espaço para a construção de uma sociedade mais democrática e justa, a Educação Física

> [...] deve garantir ao educando o acesso ao patrimônio da cultura corporal historicamente acumulado por meio da experimentação das variadas formas com as quais ela se apresenta na sociedade, analisar os motivos que levaram determinados conhecimentos acerca das práticas corporais à atual condição privilegiada na sociedade, como também, refletir sobre os conhecimentos veiculados pelos meios de comunicação de massa e os saberes da motricidade humana reproduzidos pelos grupos culturais historicamente desprivilegiados na escola. (São Paulo, 2007, p. 35)

Percebe-se no discurso oficial o olhar atento para uma formação que leve os estudantes reconhecerem e refletirem sobre as relações de poder que permeiam as práticas corporais. As preocupações formativas das Orientações Curriculares de Educação Física da SME/SP alinham-se aos Estudos Culturais e ao multiculturalismo crítico, pelo olhar e análise sobre as relações de poder, pela defesa por um espaço em que sejam trabalhadas as diversas produções dos grupos sociais, pela valorização daqueles que historicamente tiveram seus saberes e conhecimentos marginalizados e pela noção de que existem outros espaços pedagógicos fora da escola que precisam ser analisados.

A proposta municipal preocupa-se em trazer para dentro da escola as diferentes vozes dos grupos

culturais para que sejam analisadas como são representadas na esfera social.

> [...] tenciona-se fazer 'falar' a voz de várias culturas no tempo e no espaço – da família, bairro, cidade, Estado, país, a internacional, infantil, juvenil, adulta, sulista, nortista, nordestina, urbana, rural, afro, indígena, imigrante e tantas outras que habitam a sociedade brasileira contemporânea, além de problematizar as relações de poder presentes nas questões de gênero, etnia, religião, classe, idade, consumo, local de moradia, tempo de escolarização, ocupação profissional etc. que, costumeiramente marcam as práticas corporais. (São Paulo, 2007, p. 37).

Identifica-se que a Educação Física está atrelada às discussões contemporâneas sobre a importância de legitimar a diversidade cultural. Tal pretensão caminha para conquistar o reconhecimento entre os diferentes, de relações nas quais os estudantes se posicionam no lugar sociocultural do outro, e assim construir, pelo diálogo, algo juntos (Candau, 2008).

2.2 Objetivos gerais de Educação Física para o ensino fundamental

As Orientações Curriculares apresentam um subitem com os objetivos gerais da Educação Física para o Ensino Fundamental. Analisamos tais objetivos com intuito de apontar o sujeito almejado. Para uma melhor compreensão, foram construídos agrupamentos, muitos deles se entrecruzam, com base nos pressupostos dos Estudos Culturais e do multiculturalismo crítico.

1 <u>Objetivos que encaminham para a formação de sujeitos sensíveis à diversidade cultural, que buscam a legitimação e respeito aos diferentes grupos e que posicionam os estudantes de forma solidária e aberta ao diálogo.</u>

Um dos objetivos da perspectiva multicultural crítica é promover o respeito pela diversidade cultural (Canen; Moreira, 2001). Uma sociedade em que há variadas situações de desigualdade, discriminação e preconceitos em relação a muitos grupos historicamente oprimidos, requer que se busque a formação de sujeitos sensíveis a esses aspectos. Trata-se de reconhecer, valorizar e respeitar os diferentes conhecimentos, saberes e construções dos diversos grupos culturais, "reduzir preconceitos, estimular atitude positivas em relação ao 'diferente', de promover a capacidade de assumir outras perspectivas, de propiciar o desenvolvimento da empatia" (p. 30). Para tanto, entende-se que também é necessário desenvolver a capacidade de dialogar. O diálogo poderá levar à ampliação dos conhecimentos, possibilitar a construção coletiva e a negociação cultural, além de sensibilizar contra as formas opressivas que posicionam o outro.

1.1 <u>*Objetivos voltados à valorização e legitimação dos diferentes grupos culturais.*</u>

- Reconhecer e legitimar como valiosas as características e qualidades dos representantes dos diversos grupos culturais expressas pelas manifestações da cultura corporal.
- Afirmar, tanto a si próprio e aos colegas, quanto aos sujeitos da sociedade mais ampla, como pertencentes a um dado grupo social, respeitando e valorizando a diversidade das suas formas de expressão corporal.
- Reconhecer e legitimar a diversidade da cultura corporal manifestada nas diferentes formas de expressão, compreendendo-a como patrimônio cultural da humanidade.
- Compreender as práticas da cultura corporal como forma legítima de expressão dos grupos sociais.
- Contemplar as manifestações da cultura corporal, atribuindo-lhes valor estético.
- Valorizar e compreender as manifestações da cultura corporal como movimento de resistência e luta pelo

reconhecimento da equidade social.

1.2 *Objetivos que caminham para a formação para o diálogo e sujeitos colaborativos e solidários.*

- Participar das atividades propostas, resolvendo conflitos por meio do diálogo, respeitando as diferenças individuais e fomentando valores que privilegiem a participação colaborativa e a solidariedade.
- Adotar atitudes de solidariedade e cooperação durante as vivências corporais, estabelecendo relações equilibradas com os outros, sem discriminá-los por características pessoais, físicas, sexuais, étnicas ou sociais.
- Compreender a necessidade e a importância dos acordos coletivos para a concretização das práticas corporais, bem como o atendimento ao acervo de conhecimentos historicamente acumulados.
- Incentivar a manifestação de opiniões e ideias divergentes sobre os conhecimentos alusivos às práticas corporais, reconhecendo o diálogo como instrumento para a construção de sociedades democráticas.

2 Objetivos que possibilitam aos estudantes ampliar suas estratégias de comunicação e os levam a compreender e perceber as manifestações corporais como forma de expressão tanto de sua identidade como dos grupos culturais.

Levar os estudantes a compreender a própria constituição identitária bem como a dos outros possibilita o contato com as diferenças e a noção de que as identidades são híbridas, o que questiona a pretensão de superioridade entre os grupos culturais (Canen; Oliveira, 2002). Podem-se gerar relações sociais mais abertas ao outro e à justiça social.

- Ampliar e aprimorar estratégias de comunicação gestual.
- Perceber nas manifestações corporais a expressão da própria individualidade e a dos sujeitos que compõem os diversos grupos culturais constituintes da sociedade.
- Ampliar a percepção sobre si e sobre o outro, possibilitando uma gestualidade mais autônoma, solidária e coletiva.
- Compreender que o modo de participação nas vivências corporais reflete a identidade cultural de um grupo.
- Perceber a si, ao outro e ao mundo que o rodeia por meio da expressão, do intercâmbio e da manifestação de suas preferências e dos colegas, participando da construção da sua identidade corporal e do grupo classe.

3 Objetivos que apontam para uma formação crítica.

Uma das pretensões da escola é formar sujeitos críticos que saibam refletir, analisar e se posicionar diante das situações que os rodeiam. Para tanto, os estudantes devem ser capazes de relacionar as práticas culturais corporais com seus aspectos sociais, históricos e políticos. Precisam entender que as relações sociais estão envolvidas por questões de poder que constroem os grupos e sujeitos de certa maneira na teia social. Assim, pode-se caminhar para que os estudantes reflitam e analisem as posições que assumem e como os diferentes grupos sociais são construídos na luta simbólica, posicionando-se criticamente.

3.1 *Objetivos que levam os estudantes, além de uma visão restrita ao aspecto motor das práticas corporais, à sua compreensão relacionada aos aspectos históricos, políticos e sociais que as permeiam.*

Como McLaren e Giroux (2000) aponta, os estudantes devem aprender que os textos culturais são socialmente produzidos, o que significa que sofreram e podem sofrer modificações durante a história.

- Compreender a cultura corporal enquanto manifestação histórica, social e política de um determinado grupo.
- Relacionar as transformações históricas e sociais com as imagens construídas a respeito do corpo, entendendo as como processo de construção cultural passíveis de reconstrução por todos os atores sociais.
- Promover a discussão e reflexão dos aspectos que envolvem a produção de conhecimentos sobre a cultura corporal e a sua relação com o mundo numa abordagem colaborativa e investigativa.

3.2 *Objetivos que caminham para formar estudantes capazes de analisar as implicações, criticar e se posicionar diante dos processos discursivos que permeiam as práticas corporais nas diversas instâncias da sociedade.*

As Orientações Curriculares de Educação Física da SME/SP tencionam que os estudantes sejam capazes de identificar etnocentrismos e visões estereotipadas (Canen; Moreira, 2001), o que possibilita compreender a estrutura social que muitas vezes os oprimem e os processos de construção das identidades culturais. Assim, espera-se uma formação de sujeitos capazes de identificar e desafiar a maneira em que funcionam.

- Analisar, interpretar e criticar os padrões de estética e consumo veiculados pela mídia, compreendendo o sentido de sua produção e correlacionando os à sua experiência pessoal e reconhecendo sua influencia na formação de identidades.
- Identificar e adotar uma postura crítica frente às práticas discursivas acerca da cultura corporal que circulam na sociedade e que regulam comportamentos.
- Argumentar de forma coerente acerca da imagem do corpo enquanto símbolo da sociedade contemporânea, reconhecendo as intenções que subjazem as concepções hegemônicas.
- Articular conhecimentos adquiridos com as formas pelas quais a indústria cultural cria produtos comerciais a partir das manifestações adotando postura crítica quanto às suas formas de veiculação às distintas camadas sociais.
- Potencializar a capacidade de leitura crítica acerca das construções estereotipadas das práticas corporais.

3.3 *Objetivo que indica a pretensão de um sujeito investigativo.*

Objetiva-se a formação de um estudante que busca outras fontes de informação e outras questões sobre o tema de estudo para ampliar os seus conhecimentos.

- Interessar se pela pesquisa como forma de aprofundar a leitura da gestualidade, envolvendo o levantamento de questões acerca das temáticas corporais e a busca pelas fontes de informação necessárias.

4. Objetivos que caminham para o desenvolvimento de um estudante criativo, que construa e ressignifique as práticas corporais. Que simplesmente não aceitam os ditames hegemônicos, mas criam e recriam suas práticas.

- Compreender, criar e adaptar tanto a forma quanto o conteúdo das manifestações da cultura corporal, recorrendo ao pré requisito de participação equitativa de todos os componentes do grupo classe e/ou escola.
- Planejar e sistematizar práticas corporais preservando seu sentido lúdico, adaptando as conforme as necessidades do grupo.
- Construir conhecimentos sobre a cultura corporal de forma colaborativa a partir do tratamento e discussão das informações obtidas.

5. Objetivos que apontam para a formação de um sujeito agente da transformação social.

Seguindo as prerrogativas do currículo cultural, os estudantes devem ser preparados para participar e lutar por esferas públicas e democráticas (Giroux, 1992), visando a substituição dos arranjos sociais por outros mais justos, menos opressivos e desiguais. Para tanto, devem se envolver em ações de acordo com suas possibilidades, que podem ser tanto nas relações e aspectos da própria sala de aula até nas que se referem à comunidade.

- Promover campanhas embasadas nos conhecimentos adquiridos, capacitando e envolvendo a comunidade próxima com vistas à transformação social.
- Elaborar hipóteses acerca da apropriação das manifestações da cultura corporal por parte de grupos corporativos e políticos, propondo ações sociais esclarecedoras.
- Validar as aulas de Educação Física, bem como a escola, como espaço de participação coletiva, visando à produção cultural e a transformação social.

Considerações

Perante uma rede de ensino que apresenta grande evidência e é considerada a maior do Brasil[1], o currículo municipal se apresenta como uma fecunda proposta comprometida com a justiça social e a democracia. Ao defender um trabalho que abarque as construções e significados dos diversos grupos culturais, abre espaço para privilegiar os grupos oprimidos e desestabilizar o discurso hegemônico.

Fundamentada nos Estudos Culturais e o multiculturalismo crítico as Orientações Curriculares estão empenhadas em evidenciar as relações de poder envolvidas nas manifestações culturais corporais, objetivando a formação de um sujeito crítico, que compreenda o contexto social e os discursos que permeiam as práticas corporais. Rompe com a ideia da Educação Física atrelada apenas aos aspectos motores, na mera experimentação das práticas corporais.

Por fim, apresenta uma pedagogia contra-hegemônica, que tem a intenção de formar sujeitos que saibam dialogar, respeitar e reconhecer as diferenças entre os grupos culturais, que sejam capazes de ler de maneira crítica o mundo, criar, reconstruir e transformar sua realidade. Aspectos que são relevantes para a formação de um sujeito que se insere em um contexto multicultural, globalizado e desigual, um sujeito que se posicione de maneira crítica e desafie situações e discursos que mantêm o *status quo*, as situações de desigualdade e opressão e que busque alternativas mais democráticas e justas.

1 Segundo site oficial atende quase um milhão de alunos e é composta por 546 escolas de ensino fundamental.

Referências Bibliográficas

Candau, M. (2008). "Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica" in Moreira, A. F. & Candau, V. M. (4ª edição), *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Canen, A. & Moreira, A. F. B. (2001). "Reflexões sobre o multiculturalismo na escola e na formação docente" in Canen, A. & Moreira, A. F. B. *Ênfases e omissões no currículo*. Campinas: Papirus, pp. 15-43.

Canen, A. & Oliveira, A. M. A. (2002). "Multiculturalismo e currículo em ação: um estudo de caso" in *Revista Brasileira de Educação*, n. 21, pp. 61-74.

Freire, P. (2011, [50ª edição]). *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Giroux, H. (1992, [3ª edição]). *Escola crítica e política cultural*. São Paulo: Cortez.

McLaren, P. & Giroux, H. (2000). "Escrevendo das Margens: Geografias de Identidade, Pedagogia e Poder" in McLaren, P., *Multiculturalismo revolucionário: pedagogia do dissenso para novo milênio*. Porto Alegre: Artmed.

Neira, M. G. & Nunes, M. L. F. (2008, [2ª edição]). *Pedagogia da cultura corporal: crítica e alternativas*. São Paulo: Phorte.

Silva, T. T. (2011, [3ª edição]). *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

São Paulo. Secretaria Municipal de Educação. (2007). *Orientações curriculares e proposições de expectativas de aprendizagem para o Ensino Fundamental: ciclo II: Educação Física*. São Paulo: SME/DOT.

Conduzindo as condutas da população escolar: a mobilização pela qualidade da educação básica brasileira a partir da instituição do IDEB[1]

Delci Heinle Klein[2]

Universidade Federal do Rio Grande dos Sul / UFRGS, Brasil

Resumo: Este texto busca analisar como, a partir da instituição do Indice de Desenvolvimento da Educação Básica – IDEB, o Ministério da Educação busca *conduzir as condutas* da população escolar. Criado em 2007, o IDEB é um indicador que tem o propósito de *medir a qualidade de cada escola e de cada rede de ensino*, calculado com base no desempenho dos estudantes em avaliações externas e em taxas de aprovação/abandono, aferidas pelo Censo Escolar. A partir dele, traçou metas de desempenho para cada escola e cada rede pública de ensino até 2022. Procuro mostrar a como o IDEB se institui e opera, desde a unidade escolar ao conjunto da nação brasileira, na busca de atingir estas metas para a melhoria da qualidade da educação.

Palavras-chave: IDEB; educação brasileira; governamento.

1. Conduzindo as condutas da população escolar[1]: a mobilização pela qualidade da Educação Básica brasileira a partir da instituição do IDEB

O presente trabalho centra sua análise sobre como os poderes públicos e órgãos competentes responsáveis pela gestão da educação brasileira, utilizam os saberes da Estatística, na formulação e implantação de políticas públicas nas diversas esferas governamentais com o discurso da melhoria da qualidade da educação. Assim, defendo o argumento que as estatísticas educacionais têm se constituido numa importante estratégia para *conduzir as condutas* da população escolar brasileira.

Apresento e procuro problematizar a instituição do Índice de Desenvolvimento da Educação Básica – IDEB e seu potencial de condução de condutas, a partir da perspectiva dos Estudos Culturais, numa vertente pós-estruturalista, lugar de onde podemos compreender esta condução das condutas de sujeitos produzidos a partir de discursos, que, especialmente através do pensamento foucaultiano, possibilita-me desnaturalizar, procurar ver e perceber, a partir de outras perspectivas, como o IDEB se institui. Ao proceder esta análise, busco possibilidades, não de explicações, justificativas ou interpretações "corretas", mas sim de lançar olhar "menos em termos de precisão e verdade e mais em termos de troca efetiva" (Hall, 1997, p.39).

Nos últimos anos, o Brasil tem conseguido universalizar, praticamente, o acesso à escola do Ensino Fundamental. Segundo dados do IBGE/Pnad[2], as matrículas de alunos de 6 a 14 anos

---

1 Utilizo a expressão população escolar para me referir a todos aqueles grupos que constituem a educação escolar.

2 IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, órgão responsável pelas estatísticas oficiais do país. Os dados do Pnad correspondem à pesquisa nacional de

---

1 Este texto foi publicado com o apoio de uma bolsa de conferencista atribuída pelo Programa Doutoral em Estudos Culturais (PDEC).

2 Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação - PPGEDU/ UFRGS na Linha de Pesquisa dos Estudos Culturais em Educação e Mestre em Educação pela mesma universidade. Graduada em Matemática, especialista em Psicopedagogia e Educação Matemática, é professora da Educação Básica (IEI) , docente da Graduação em Matemática do Complexo de Ensino Superior Cachoeirina –CESUCA e docente dos Cursos de Extensão do Instituto Superior de Educação Ivoti – ISEI. Membro do grupo de pesquisa "A inclusão escolar e as avaliações em larga escala: efeitos sobre o currículo e o trabalho docente na educação Básica", coordenado pela Profª. Drª. Clarice Salete Traversini. E-mail: delcihk@bol.com.br

abrangem 98,2% da população da respectiva faixa etária e as matrículas de alunos de 15 a 17 anos abrangem 80,6%. No entanto, o país tem tido sérios problemas em relação à permanência e ao sucesso na escola. Os dados do mesmo instituto apontam taxas de abandono de 1,4% (anos iniciais) e de 4,1% (anos finais) e taxas de reprovação de 6,9% (anos iniciais) e de 11,8% (anos finais). Isso equivale a dizer que 24,2% dos alunos não obtiveram sucesso em seus estudos no referido ano. Desse modo, através do Ministério da Educação, o país tem adotado diversas políticas nos últimos anos, através das quais, busca minimizar estas dificuldades e qualificar o ensino em todos os níveis. Dentre estas ações, a de um sistema de avaliação de desempenho de estudantes nos diversos níveis de ensino a fim de conhecer, monitorar e implantar estratégias para qualificar o ensino, e outras ações que, interrelacionadas, corroboram com este sistema de avaliação, são estabelecidas direta ou indiretamente nos Planos Nacionais de Educação, como o Censo Escolar e a participação das avaliações do PISA.

O primeiro Plano Nacional de Educação - PNE foi elaborado em 1962 e propunha metas qualitativas e quantitativas para um prazo de oito anos, restritas ao governo federal. O segundo foi aprovado em 2001, atendendo à Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9394/96), com vigência para o decênio 2001/2010. Este plano já estabelecia a criação de um sistema de informações e monitoramento do desempenho de alunos, descritos através de metas por eixos. No eixo relativo ao Ensino Fundamental, os itens 5 e 26, apontam como um dos objetivos e prioridades a informação e avaliação educacionais:

> 5. Desenvolvimento de sistemas de informação e de avaliação em todos os níveis e modalidades de ensino, inclusive educação profissional, contemplando também o aperfeiçoamento dos processos de coleta e difusão dos dados, como instrumentos indispensáveis para a gestão do sistema educacional e melhoria do ensino.

Uma das metas é:

> 26. Assegurar a elevação progressiva do nível de desempenho dos alunos mediante a implantação, em todos os sistemas de ensino, de um programa de monitoramento que utilize os indicadores do Sistema Nacional de Avaliação da Educação Básica e dos sistemas de avaliação dos Estados e Municípios que venham a ser desenvolvidos.

O terceiro Plano Nacional de Educação, para o decênio 2011/2020[3] estabelece a criação do IDEB em lei, o que será abordado mais adiante, nesse texto.

A tabela abaixo mostra algumas das ações implementadas pelo Ministério da Educação:

1998	Criação do ENEM – Exame Nacional do Ensino Médio
2000	1ª edição do PISA com participação do Brasil
2001	Plano Nacional de Educação (decenal – 2001/2010)
2004	Criação do PROUNI (programa de bolsas de estudos no Ensino Superior)
2005	Criação da Prova Brasil Criação do Ensino Fundamental de nove anos
2007	Criação do IDEB – Índice de Desenvolvimento da Educação Básica
2010	Plano Nacional de Educação (decenal – 2011/2020)
2011	Programa Nacional de Alfabetização na Idade Certa – PNAIC
2013	Criação da ANA – Avaliação Nacional de Alfabetização

Quadro 1 – Ações / Políticas implantadas pelo MEC

amostra de domicílios. Dados referente a 2012, disponível em www.todospelaeducacao.org.br. (acesso em 20/09/2013)

3 O Plano Nacional de Educação encontra-se em tramitação no Congresso Nacional e ainda não foi aprovado até a presente data.

Trago, neste texto, uma discussão acerca da instituição do IDEB – Índice de Desenvolvimento da Educação Básica, um indicador que tem o propósito de "medir a qualidade de cada escola e de cada rede de ensino[4]" e seu potencial de *condução das condutas* da população escolar. O IDEB é calculado com base no desempenho dos estudantes em avaliações externas (Prova Brasil) e em taxas de aprovação, aferidas pelo Censo Escolar.

O Censo Escolar da Educação Básica consiste um levantamento de dados estatístico-educacionais no âmbito nacional, sob a coordenação do INEP[5] e é realizado todos os anos, no Dia Nacional do Censo Escolar da Educação Básica, dia que objetiva estabelecer a data de referência das informações declaradas ao Censo Escolar. Neste dia todos os estabelecimentos de ensino do país deverão responder ao Censo, por meio do sistema Educacenso[6]. Realizado em regime de colaboração entre a União, os Estados e os municípios, com a participação das escolas públicas e privadas do país, é o principal instrumento de coleta de informações da Educação Básica e abrange suas diferentes etapas e modalidades[7]. Os dados coletados referem-se aos estabelecimentos, às matrículas, às funções docentes e ao movimento e rendimento escolar.

A partir das informações, o Ministério da Educação traça um panorama nacional da Educação Básica, que serve de referência para a formulação de políticas públicas e execução de programas na área da educação, inclusive os de transferência de recursos públicos, como: merenda e transporte escolar, livros didáticos, bibliotecas, Dinheiro Direto na Escola (DDE) e Fundo da Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação (Fundeb). Além disso, os dados sobre o rendimento escolar (aprovação e reprovação) e do movimento escolar (abandono) são utilizados para o cálculo do IDEB.

Para a implantação das ações em educação no Brasil, nos últimos anos, fez-se necessário conhecer a realidade educacional, quantificá-la e torná-la calculável para operar com e sobre ela. Popkewitz & Lindblad (2001, p. 115) afirmam que "com as informações ao longo do tempo, os números fornecem uma maneira de raciocinar a respeito da relação entre fenômenos sociais e educacionais. Os números definem trajetórias para sinalizar progressos ou identificar locais potenciais de intervenção por meio de políticas." Uma vez conhecida, a realidade é passível de ser modificada e a Estatística é a ciência que produz o saber numérico sobre a realidade estudada.

Para Foucault, a emergência política da Estatística como saber do Estado, está relacionada com a arte de governar. Os Estados modernos estruturaram uma "maquinaria informativa", pois a arte de governar "não se pautava mais nos costumes e tradição, mas no conhecimento racional" (Gil, 2007, p. 21). Com o deslocamento das tecnologias do poder disciplinar para o biopoder[8] , no século XVIII, a Estatística torna-se um saber necessário sobre a massa global e sobre os processos e fenômenos que lhe são próprios. Segundo Foucault:

"[...] Um saber concreto, preciso e mensurado com relação à potência do Estado. A arte de governar,

4 www.inep.org.br, acesso em 15/03/12.

5 O Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep) é uma autarquia federal vinculada ao Ministério da Educação, cuja missão é promover estudos, pesquisas e avaliações sobre o sistema educacional brasileiro. O objetivo é subsidiar a formulação e implementação de políticas públicas para a área educacional, a partir de parâmetros de qualidade e equidade, bem como produzir informações claras e confiáveis aos gestores, pesquisadores, educadores e público em geral. www.inep.org.br, acesso em 15/09/13.

6 O Censo Escolar é realizado pelo Educacenso, que é um sistema on-line, desenvolvido pelo INEP – Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira e que mantém um cadastro único e centralizado das escolas das redes pública e privada, de professores, auxiliares de educação infantil e estudantes. A intenção é dar mais rapidez à atualização das informações. O sistema fornece dados individualizados e possibilita o acompanhamento da trajetória escolar de alunos e professores. (http://portal.mec.gov.br)

7 As etapas da Educação Básica brasileira são: Educação Infantil, Ensino Fundamental e Ensino Médio. As modalidades podem ser: Educação de Jovens, e Adultos e Ensino Médio modalidade Normal ou Técnico.

8 Para Foucault (2005), na segunda metade do século XVIII, instala-se uma tecnologia de poder centrado não mais no indivíduo e, sim, no conjunto da população.A essa forma de poder, Foucault denomina biopoder.

característica da razão de Estado está intimamente ligada àquilo que se denomina *estatística* ou *aritmética* política – quer dizer, ao conhecimento das forças respectivas dos diferentes Estados. Tal conhecimento era indispensável ao bom governo." (Foucault, 2006, p. 376)

O IDEB foi criado em 2007 pelo Ministério da Educação, que utilizou dados levantados em 2005. A escala do índice vai de zero a dez, e é medido a cada dois anos. A partir dele, o Ministério traçou metas de desempenho para cada escola e cada rede pública de ensino até 2022. A meta fixada para o país é de 6,0 (seis) e considerou o resultado obtido pelos vinte países mais bem colocados no mundo, da Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico (OCDE). Plano Nacional Decenal de Educação (2011-2020) , estabelece, além da sua criação legal, um conjunto de metas estratégicas, das quais destaco:

> Art. 11 O Índice de Desenvolvimento da Educação Básica – IDEB será utilizado para avaliar a qualidade do ensino a partir dos dados de rendimento escolar apurados pelo censo escolar da educação básica, combinados com os dados relativos ao desempenho dos estudantes apurados na avaliação nacional do rendimento escolar.
>
> §1º O IDEB é calculado pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira – INEP, vinculado ao Ministério da Educação.

No conjunto de metas estratégicas apresentadas em anexo no PNE, o item 7 trata das metas do IDEB a serem alcançadas até 2022 e estabelecem como estratégias, entre outras:

> **7.2)** Fixar, acompanhar e divulgar bienalmente os resultados do IDEB das escolas, das redes públicas de educação básica e dos sistemas de ensino da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.
>
> **7.3)** Associar a prestação de assistência técnica e financeira à fixação de metas intermediárias, nos termos e nas condições estabelecidas conforme pactuação voluntária entre os entes, priorizando sistemas e redes de ensino com IDEB abaixo da média nacional.
>
> **7.24)** Orientar as políticas das redes e sistemas de educação de forma a buscar atingir as metas do IDEB, procurando reduzir a diferença entre as escolas com os menores índices e a média nacional, garantindo equidade da aprendizagem.
>
> **7.25)** Confrontar os resultados obtidos no IDEB com a média dos resultados em matemática, leitura e ciências obtidos nas provas do Programa Internacional de Avaliação de Alunos - PISA, como forma de controle externo da convergência entre os processos de avaliação do ensino conduzidos pelo INEP e processos de avaliação do ensino internacionalmente reconhecidos. (MEC/Brasil)

As metas que destaquei indicam como o IDEB é utilizado pelo Governo para tomada de decisões na elaboração de políticas para a Educação, entre elas, as de aporte financeiro, e como este índice pode estar sendo utilizado como balizador nas avaliações internacionais às quais o país está sujeito. Em outras palavras, o IDEB exprime um saber estatístico utilizado para o governamento, como afirmam Traversini & Lopez:

> "Se números, medidas, índices e taxas adquirem importância nas ações governamentais, seja no âmbito político, econômico, social, educacional, é para que os mesmos sejam utilizados na invenção de normas, de estratégias e de ações no intuito de dirigir, de administrar e de otimizar condutas individuais e coletivas em todos esses aspectos". (Traversini; Lopez (2009, p.149)

A ampla divulgação dos índices pela mídia, através de diferentes instrumentos e tecnologias, permite que todos e cada um tenham acesso a esta informação. Assim, a conduta de cada sujeito da população escolar é conduzida, pois cada um pode tornar-se conhecedor dos índices, desde o nível de instituição (escola) até o nível federal (país). Esta divulgação instiga a população escolar a pensar e

atuar para a manutenção e/ou modificação e melhoria do resultado. Ao serem disponibilizados aos governos e à sociedade, os índices produzidos pelo saber da Estatística, permitem a sua regulação, normalização e condução das condutas dos sujeitos. Na Contemporaneidade, a Estatística pode ser considerada uma tecnologia de governamento que permite que nos reconheçamos como sujeitos pertencentes a uma população com determinadas ações e serem produzidas e mobilizadas; isto é, ao olharmos para os dados estatísticos sejamos capazes de nos posicionar em relação a eles. Desse modo, "os indivíduos e as coletividades são investidas por tecnologias e mecanismos de governo que fazem de sua formação e de sua educação, num sentido amplo, uma espécie de competição desenfreada, cujo progresso se mede pelo acúmulo de pontos, como num esquema de milhagem, traduzidos como índices de produtividade" (Gadelha, 2009, p.180-181).

O quadro a seguir mostra como o desempenho do Brasil (resultado nacional):

IDEB - Resultados e Metas

Anos Iniciais do Ensino Fundamental

	IDEB Observado				Metas				
	2005	2007	2009	2011	2007	2009	2011	2013	2021
Total	3.8	4.2	4.6	5.0	3.9	4.2	4.6	4.9	6.0
Dependência Administrativa									
Pública	3.6	4.0	4.4	4.7	3.6	4.0	4.4	4.7	5.8
Estadual	3.9	4.3	4.9	5.1	4.0	4.3	4.7	5.0	6.1
Municipal	3.4	4.0	4.4	4.7	3.5	3.8	4.2	4.5	5.7
Privada	5.9	6.0	6.4	6.5	6.0	6.3	6.6	6.8	7.5

Anos Finais do Ensino Fundamental

	IDEB Observado				Metas				
	2005	2007	2009	2011	2007	2009	2011	2013	2021
Total	3.5	3.8	4.0	4.1	3.5	3.7	3.9	4.4	5.5
Dependência Administrativa									
Pública	3.2	3.5	3.7	3.9	3.3	3.4	3.7	4.1	5.2
Estadual	3.3	3.6	3.8	3.9	3.3	3.5	3.8	4.2	5.3
Municipal	3.1	3.4	3.6	3.8	3.1	3.3	3.5	3.9	5.1
Privada	5.8	5.8	5.9	6.0	5.8	6.0	6.2	6.5	7.3

Quad … s do IDEB - Brasil

Fonte: http://ideb.inep.gov.br/resultado/resultado/resultadoBrasil.seam?cid=2537725

O quadro mostra os índices do IDEB alcançados pela Brasil de 2005 a 2011 e já traz as metas projetadas ano-a-ano para o país. A cor verde indica que o índice está de acordo com o esperado e projetado. Do mesmo modo, são disponibilizados quadros estaduais, municipais e, quadros por escola. Desse modo, espera-se que os sujeitos da população escolar assumam uma postura de participação ativa, cientes de que a melhoria da educação básica é compromisso de todos e só se dá com o envolvimento de toda a sociedade; ideia recorrente nas políticas educacionais a partir dos anos 1990.

O quadro a seguir, mostra o desempenho de uma escola municipal:

IDEB - Resultados e Metas

Parte superior do formulári

Resultado:	UF:
Escola	RS
Município:	**Nome da Escola:**
Ivoti	ESC MUN ENS FUN CONCORDIA
Rede de ensino:	**Série / Ano:**
Municipal	4ª série / 5º ano

Quadro 2 – Resultados do IDEB escola

As taxas e índices oficiais aferidos pelo Estado, dentre os quais – IDEB são produzidos e publicados, e uma vez conhecidos, são utilizados nas ações de governamento, configurando-se como estratégias utilizadas na condução da implantação, monitoramento e avaliação de políticas públicas. Segundo Foucault (1998a), as preocupações com o governamento aparecem de modo geral no século XVI, considerando questões de múltiplas dimensões, como: governamento de si mesmo, governamento das almas e das condutas, governamento das crianças, governamento dos Estados pelos príncipes, ou seja, "[...] como se governar e ser governado, como fazer para ser o melhor governante possível, etc" (Foucault, 1998a, p. 278), isto é, as preocupações teriam emergido em um contexto de grandes transformações políticas, econômicas, sociais e religiosas que marcaram o século XVI. Em seus estudos, Foucault mostra como o conceito de governo se amplia em suas especificidades e abrangências. Nesse sentido, as práticas de governo podem ser "[...] múltiplas, na medida em que muita gente pode governar: o pai de família, o superior do convento, o pedagogo e o professor em relação à criança e ao discípulo." (Foucault, 1998a, p. 280). Embora sejam múltiplas, essas práticas se capilarizam no tecido social e podem ser definidas como três tipos de governo: "[...] governo de si mesmo (moral), a arte de governar adequadamente uma família (economia) e a ciência de bem governar o Estado (política)." (Foucault, 1998a, p. 280).

A governamentalidade pode ser entendida como uma racionalidade política que permite a operacionalização de uma tecnologia de poder macro e micro, ao atingir a totalidade, e ao mesmo tempo, preocupar-se com cada um dentro de um todo. A partir dos estudos de Foucault, é possível compreender que a Modernidade privilegiou a governamentalização do Estado, pois, a partir de suas táticas de governo, permitiu definir o que compete ou não ao Estado. O processo de governamentalização permitiu racionalizar, organizar e centralizar ações nas instituições constituídas pelo Estado. A educação da população é uma dessas ações cuja responsabilidade cabe ao Estado - tecnologia de poder macro. A partir dos apontamentos de Foucault, podemos compreender a educação também como responsabilidade de cada um – tecnologia de poder micro. Se, por um lado, cabe ao estado implantar e gerir políticas educacionais, por outro lado, é dever de cada cidadão brasileiro, freqüentar a escola e ajudar a qualificar a educação brasileira.

Quando o Ministério da Educação proclama uma "busca de melhores estratégias de ensino e aprendizagem, com vistas à elevação da qualidade do ensino[9]" e para tal faz avaliações externas que permitem a formulação do IDEB, está buscando, além de classificar as instituições, capturar o sujeito-aluno na busca de transformá-lo num bom aluno e cidadão contemporâneo.

9 www.inep.gov.br – acesso em 22/03/12.

Referências Bibliográficas

Foucault, M. "A Governamentalidade" in: Foucault, M. (1998a). *Microfísica do Poder*. Tradução e organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, pp. 277-293.

_____. "'Omnes et Singulatim': uma crítica da razão política" in: Motta, Manoel Barros de (Org.) (2006). *Estratégia, Poder e Saber*. 2. ed. Rio de Janeiro: Florense Universitária, pp. 355-385.

Gadelha, S. (2009). "Governamentalidade neoliberal, teoria do capital humano e empreendedorismo" in *Educação & Realidade*, v. 34, n. 2, mai/ago, pp. 171-186.

Gil, N. L. (2007). *A dimensão da educação nacional: um estudo sócio-histórico sobre as estatísticas oficiais da escola brasileira*. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo. São Paulo.

Hall, S. (1997). "A Centralidade da Cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo" in *Educação & Realidade*, , v. 22, n. 2, jul/dez, pp. 15 -46

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. [Url: www.ibge.gov.br, acedido em 22/03/2012]

Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais. [Url: www.inep.org.br, acedido em 22/03/2012.]

Popkewitz, T. & Lindblad, S. (2001) "Estatísticas Educacionais Como um Sistema de Razão: relações entre governo da educação e inclusão e exclusão sociais" in *Educação & Sociedade*, v. 22, n. 75, ago, pp. 111-148.

Portal do Ministério da Educação. [Url: http://portal.mec.gov.br, acedido em 22/03/2012.]

Traversini, C. S. & Lopez Bello, S. E. (2009). "O Numerável, Mensurável e Auditável: estatística como tecnologia para governar" in *Educação & Realidade*, v. 34, n. 2, mai/ago, pp. 135-152

Todos pela educação. [Url: www.todospelaeducacao.org.br, acedido em 22/03/2012.]